

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Psicologia

Vilmar Pereira de Oliveira

**NARRATIVAS DE JOVENS GAYS CRISTÃOS:
experiências em igrejas inclusivas**

Belo Horizonte
2015

Vilmar Pereira de Oliveira

**NARRATIVAS DE JOVENS GAYS CRISTÃOS:
experiências em igrejas inclusivas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientação: Prof. Dr. Luis Flávio Silva Couto.

Apoio: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

**Belo Horizonte
2015**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

O48n Oliveira, Vilmar Pereira de
Narrativas de jovens gays cristãos: experiências em igrejas inclusivas /
Vilmar Pereira de Oliveira. Belo Horizonte, 2015.
233 f. : il.

Orientador: Luis Flávio Silva Couto
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

1 Sexualidade. 2. Homossexualidade. 3. Juventude. 4. Cristãos. 5. Etnografia.
I. Couto, Luis Flávio Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

Vilmar Pereira de Oliveira

**NARRATIVAS DE JOVENS GAYS CRISTÃOS:
experiências em igrejas inclusivas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Prof. Dr. Luis Flávio Silva Couto (Orientador) – PUC Minas

Prof. Dr. Marco Aurélio Máximo Prado – UFMG

Prof^a. Dr^a. Márcia Stengel – PUC Minas

Belo Horizonte, 27 de março de 2015

*A todos aqueles que têm espalhado o amor pelo mundo.
Amor incondicional e livre de quaisquer preconceitos!*

AGRADECIMENTOS

Eu não poderia deixar de agradecer, primeiramente, a Deus por toda força e pela fé que me foram tão necessários durante a pós-graduação. Obrigado, Senhor, por iluminar meu caminho e pelas oportunidades que me proporciona.

À minha família e também aos amigos que praticamente me são extensão dela. Obrigado pelo apoio, pelo amor, pelo carinho, pela saudade e por compreenderem as minhas “ausências” em prol dos estudos. Obrigado por terem, como sempre, cuidado de mim.

Aos professores do curso de Psicologia da PUC Minas – São Gabriel que através dos seus ensinamentos contribuíram para a minha formação como profissional, como pessoa e, conseqüentemente, para a conclusão desse estudo.

Agradeço, especialmente, à professora Betânia Diniz Gonçalves que me foi um importante apoio durante a minha trajetória no mestrado, auxiliando-me de muitas formas, inclusive, no que diz respeito à manutenção das minhas raízes acadêmicas.

Ao professor Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães que, mesmo não tendo ciência disto, encheu meu coração de coragem para poder fazer o mestrado. Sou grato, também, pelos seus ensinamentos sobre religiões durante a graduação, aprendizado que muito tem me auxiliado nas minhas tentativas de me tornar uma pessoa melhor.

À professora Maria da Penha Zanotelli Felipe que, também, me foi uma fonte de inspiração e incentivo. Obrigado por toda consideração e por me incluir em atividades que me foram muito importantes, ao longo dessa minha jornada.

À toda equipe do Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Psicologia da PUC Minas. Aos professores, por todo ensinamento e por ampliarem as minhas “PsicologiaS”, mas, também, ao “trio imbatível” da secretaria por toda atenção e apoio.

Ao professor Luis Flávio Silva Couto, não somente pela orientação, mas por ter feito de nossos encontros de supervisão às sextas-feiras um espaço prazeroso de construção de conhecimento. Agradeço, especialmente, a compreensão que teve em momentos difíceis que passei, e a dedicação em relação a minha pessoa. Não apenas no que diz respeito a esta dissertação, mas também durante o estágio docente e, igualmente, pelo seu entusiasmo e preocupação com a minha formação. Obrigado por ter acreditado em mim!

À professora Márcia Stengel, a qual, finalmente, pude ser aluno! Obrigado por ter aceitado ler a minha pesquisa e pelos importantes apontamentos que me fez durante a qualificação. Fico muito feliz com isso, saiba que eu a admiro muito!

Ao professor Marco Aurélio Máximo Prado que, apesar de eu não ter sido apresentado antes, acompanho desde o início da minha graduação, a partir da minha aula inaugural. Ali, ao tecer uma análise sobre a violência sofrida por um jovem homossexual e a repercussão preconceituosa dada pela mídia, demonstrou-se um exímio ativista das causas LGBT, tornando-se, para mim, um exemplo profissional comprometido com questões sociopolíticas. Obrigado pela avaliação construtiva que muito somaram para melhorar esta dissertação.

Aos colegas da minha turma do curso de formação pré-acadêmica Afirmção na Pós-Graduação (UFMG/UEMG), da minha turma do mestrado e da equipe do Grupo Interdisciplinar de Pesquisas Feministas (GPFEM/PUC Minas), pela motivação, pelo compartilhamento de angústias, pelas parcerias e pelas boas conversas!

Aos jovens que se dispuseram e reservaram uma parte de seu tempo para gentilmente me conceder entrevistas. Obrigado por partilharem comigo um pouco de seus mundos e as suas experiências, enriquecendo a minha investigação. Antes de tudo, as histórias que aqui relatado ainda pertencem a vocês. Torço pela felicidade de todos!

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), a qual, sem o apoio financeiro, eu jamais poderia dedicar-me a esta empreitada, tampouco concretizar este sonho: tornar-me mestre.

Enfim, a todos que de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho, fica, aqui, expressa a minha gratidão.

E não sede conformados com este mundo, mas sede transformados pela renovação do vosso entendimento, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus. (Romanos, 12, 2).

RESUMO

A presente dissertação apresenta um estudo que discorre acerca das experiências de jovens homossexuais do sexo masculino, adeptos de crenças cristãs e que frequentam instituições religiosas que se autodenominam de *igrejas inclusivas* – fenômeno emergente que se coloca como alternativa para o público LGBT cristão. Trata-se de uma *pesquisa qualitativa com cunho etnográfico*, operacionalizada através de um *método narrativo/biográfico*. Partindo de uma *perspectiva psicossocial*, o problema que orientou o estudo focou as experiências dos jovens *gays* cristãos para, então, poder identificar as relações que estes sujeitos estabelecem perante a própria sexualidade e a religião/religiosidade. Para tanto, traçou-se um percurso histórico, construindo um panorama teórico sobre algumas interseções entre as religiões cristãs, as sexualidades e a Psicologia. Contemplou-se, deste modo, questões tais como a transformação do sexo em pecado/problema moral, a despatologização da homossexualidade, o fundamentalismo, o preconceito e a homofobia. É também pelo viés da historicidade que se discute sobre a pluralidade da categoria “juventude” e se apresenta o que vem a ser o *jovem gay cristão*. Igual esforço é realizado sobre as igrejas inclusivas, que, aqui, são consideradas como um movimento social e religioso heterogêneo e não unificado. Tendo como base os conceitos de *experiência* e *identidade*, realizou-se uma prática investigativa por meio de observações em uma denominação inclusiva situada em Belo Horizonte, Minas Gerais, e da coleta de *narrativas* de cinco jovens que a frequentam para, desta forma, poder analisar a importância da vivência religiosa para estes sujeitos, bem como avaliar as contribuições de um espaço acolhedor para a construção e afirmação de uma identidade homossexual. Sendo assim, ao final do estudo, constatou-se que o indivíduo que frequenta uma igreja inclusiva dispõe de um ambiente que lhe proporciona novas experiências e o acolhe em sua diversidade. Não há, portanto, necessidade de manter a orientação sexual em segredo, e o referido sujeito pode ainda participar das atividades da igreja. Além da diferença nas relações, há uma diferença no discurso das pregações que, em contexto inclusivo, não adota um caráter depreciador da homossexualidade (como é feito pelas demais instituições). Desta maneira, a adesão à uma igreja inclusiva auxilia na percepção saudável de si, já que se estivessem inseridos em igrejas não-inclusivas, tais indivíduos, se em aberta sintonia com a sua sexualidade, provavelmente seriam excluídos e impedidos de exercer tal participação.

PALAVRAS-CHAVE: Sexualidades. Homossexualidades. Juventudes. Jovens *gays* cristãos. Igrejas inclusivas. Experiências. Identidades. Narrativas. Etnografia.

ABSTRACT

This work presents a study that discusses about the experiences of young gay men, followers of christian beliefs and members of religious institutions self-denominated *inclusive churches* – emergent phenomenon that arises as an alternative to the public LGBT christian. This is a *qualitative research with ethnographic feature*, operationalized by a *narrative/biographical method*. Starting from a *psychosocial perspective*, the problem that guided the study focused on the experiences of young gay christians to then be able to identify the relationships that these guys establish between their own sexuality and religion/religiosity. With this purpose, drew up a historical path, building a theoretical overview of some intersections between christian religions, sexualities and Psychology. Are contemplated, thereby, issues such as transformation of sex in sin/moral problem, depathologization of homosexuality, fundamentalism, prejudice and homophobia. It is also the perspective of historicity that discusses the plurality of category “youth” and presents what comes to be the *young gay christians*. A similar effort is carried out concerning the inclusive churches, considered here as a social and religious movement that is heterogeneous and not unified. Based on the concepts of *experience* and *identity*, was held an investigative practice through observations in an inclusive denomination located in Belo Horizonte, Minas Gerais (Brazil). Likewise, were also collected the *narratives* of five lads attending church, for in this way, to analyze the importance of religious experience for these subjects, and to evaluate the contributions of a friendly space for the construction and affirmation of a homosexual identity. Thus, at the end of study, it was found that the young member of inclusive church enjoys an environment that provides new experiences and receives him in in their diversity. Therefore, there is no need to keep sexual orientation in secret, and this subject can participate in church activities. Besides the difference in relations, there is a difference in the discourse of preaching that, in inclusive context, does not adopt any derogatory character of the homosexuality (as is done by the other institutions). Thus, adherence to an inclusive church helps in healthy perception of self, because if these individuals were placed in non-inclusive churches, in open harmony with their sexuality, probably would be excluded and prevented from exercising such participation.

KEYWORDS: Sexualities. Homosexualities. Youths. Young gay christians. Inclusive churches. Experiences. Identities. Narratives. Ethnography.

SUMÁRIO

1 INTRODUZINDO O TEMA: NOTAS INICIAIS PARA A COMPREENSÃO DA PROPOSTA INVESTIGATIVA	11
2 CIRCUNSCREVENDO UM CAMPO: ALGUMAS INTERPOSIÇÕES DA PSICOLOGIA ACERCA DA DIVERSIDADE SEXUAL E DA RELIGIÃO.....	15
2.1 Breve história das (homo)sexualidades: das “práticas livres” aos “jogos de poder”.15	
2.2 Um retorno aos antigos, o sexo e a construção histórica de um pecado: da “moral pagã” à “moral cristã”	29
2.3 Psicologia, (homo)sexualidade e religião: questões atuais, encontros e contribuições possíveis	40
3 DISCORRENDO SOBRE UM FENÔMENO EMERGENTE: AS IGREJAS INCLUSIVAS E O JOVEM GAY CRISTÃO	55
3.1 As igrejas inclusivas: alternativa para cristãos LGBT	55
3.2 Juventude, diversidade e religião: o jovem <i>gay</i> cristão	88
4 FUNDAMENTANDO O ESTUDO EM SEUS CONCEITOS E MÉTODO: IDENTIDADES, EXPERIÊNCIAS E NARRATIVAS.....	102
4.1 A complexidade das identidades: do conceito às possibilidades e vivências	102
4.2 O conceito de experiência e suas implicações para o presente trabalho.....	108
4.3 Narrativas: aspecto conceitual e proposta metodológica.....	115
5 APRESENTANDO E ANALISANDO OS DADOS COLHIDOS: O CAMPO EMPÍRICO E OS SEUS SUJEITOS CONCRETOS.....	124
5.1 O cenário de observação e os jovens nele imersos	124
5.2 Narrativas “construídas”: os informantes pela “voz” do pesquisador.....	156
5.3 Análise das narrativas	173
6 CONCLUINDO PROVISORIAMENTE O QUE SE EXPÕE DA PESQUISA: CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	213
REFERÊNCIAS	221
APÊNDICES	230

1 INTRODUZINDO O TEMA: NOTAS INICIAIS PARA A COMPREENSÃO DA PROPOSTA INVESTIGATIVA

Partindo de uma *perspectiva psicossocial*, o estudo, que aqui se descreve, discorre acerca das experiências de jovens homossexuais do sexo masculino, adeptos de crenças cristãs e que frequentam instituições religiosas que se autodenominam de *igrejas inclusivas*. Através de uma prática investigativa realizada por meio de observações de campo e da análise de narrativas, o problema que orientou esta pesquisa teve foco nas experiências de *jovens gays¹ cristãos*, para, assim, poder identificar as relações que estes sujeitos estabelecem perante a sua homossexualidade e a sua religião/religiosidade. Ao se registrar as histórias dos participantes sobre as suas experiências acerca do ser *gay* e do ser cristão, analisou-se a importância da vivência religiosa para estes sujeitos, bem como avaliou-se as contribuições de um ambiente/espço acolhedor para a construção e afirmação de uma identidade homossexual.

A história da opressão por parte da Igreja Cristã em relação às homossexualidades não é recente e tampouco desconhecida pela sociedade. Desde os seus primórdios, o discurso religioso cristão tem procurado normatizar as condutas humanas, inclusive no que concerne às sexualidades, e, desta forma, vem reproduzindo um posicionamento “anti-homossexual”. A Igreja, com sua “doutrina heteronormativa”, acaba, então, agenciando a estigmatização e a exclusão do segmento das Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT)² da vida religiosa e da participação social em seu âmbito. Nesse contexto, o público homossexual se vê impelido a não frequentar tais instituições. Mas se o sujeito decide por fazê-lo, ele deve tentar ocultar ao máximo a sua sexualidade, ou ingressar em algum processo “espiritual”, tendo em vistas a supressão da homossexualidade – o que, conforme explicitado pelos relatos que se expõe à frente, ao não se atingir o resultado esperado, serve apenas para gerar frustração e sofrimento. Diante desse impasse, cabe a este indivíduo decidir-se entre poucas

¹ Termo aqui utilizado como sinônimo de homossexual do sexo biológico masculino. “[...] gay é um termo politizado, e menos estigmatizante” (GUIMARÃES, 2009, p. 556). Cunhado em 1969 na intenção de amenizar o estigma psiquiátrico/psicopatológico por detrás da homossexualidade – até então, *homossexualismo* –, referia-se, inicialmente, ao homossexual passivo masculino. Atualmente, o termo “[...] aplica-se indistintamente quer ao homem que se relaciona sexualmente com outro homem, quer à mulher que se relaciona sexualmente com outra mulher” (GUIMARÃES, 2009, p. 556). Contudo, no presente trabalho, julga-se que o universo das lésbicas, suas práticas, desejos e o preconceito a qual são vítimas merecem um estudo à parte. Pelo mesmo motivo, não se contemplará as vivências específicas dos outros componentes do segmento homossexual, tais como os bissexuais e os transexuais, embora ir-se-á referir a tais indivíduos sempre que necessário, porém de maneira mais geral.

² Conforme o manual de comunicação elaborado pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT, 2010), a sigla LGBT é a mais adequada para indicar referido público em território brasileiro.

opções: ou ele se priva de tal participação, priva-se da vivência religiosa *in loco*; ou insiste em permanecer em um ambiente que por vezes o desqualifica em razão da sua orientação sexual. Perante sua escolha, positiva ou negativamente, de maneira sintônica³ ou conflitante, referido sujeito se constitui e constitui a sua identidade.

Contudo, com as conquistas do movimento LGBT, em grande parte do planeta, abriu-se espaço para uma nova alternativa para o *gay* cristão: as *igrejas inclusivas*. Encaradas como um refúgio para a livre prática da fé por grupos oprimidos, tais instituições têm acolhido homossexuais egressos de denominações tradicionais⁴. Nas igrejas inclusivas, além de frequentar os cultos sem represálias quanto à orientação sexual, os fiéis também podem envolver-se diretamente com as atividades eclesiais, ocupando funções como as de pastores e diáconos, dentre outros. Como já mencionado, é sobre as experiências dos jovens que participam das atividades de tais igrejas que a corrente pesquisa se debruça.

Para, então, se traçar uma compreensão acerca da temática e das questões expostas, realizou-se uma prática investigativa de cunho qualitativo, recorrendo às contribuições da junção de dois métodos. Primeiramente, fez-se uma aproximação à *pesquisa etnográfica* (MALINOWSKI, 1976), adotando-se o *diário de campo* e a *observação participante* como instrumentos importantes para se fazer uma apreensão da paisagem que circunscreve as narrativas que foram colhidas. A partir desse contato com o campo empírico, foram escolhidos cinco rapazes com idades entre 18 e 24 anos para concederem entrevistas contando as suas histórias, utilizando, desta forma, o método das *narrativas biográficas* (*pesquisa biográfica*) proposto pelo sociólogo alemão Fritz Schütze (2010).

Atualmente, pode-se observar, no cenário mundial, a existência de um momento propício para o debate acerca das questões LGBT. Contudo, se de um lado se discute a regulamentação do casamento civil e a legalização da adoção de crianças por casais homossexuais, também deve ser posta em pauta a constante luta contra crimes e atos violentos provenientes da intolerância em relação ao público *gay* e o índice de suicídios de jovens por causa do forte preconceito social em torno da diversidade sexual. Na medida em que o tema “homossexualidade” vem conquistando espaço e ganha frequência em diversos âmbitos (político, acadêmico, religioso e outros), tornam-se relevantes estudos que contemplem-no sob diferentes olhares e concepções. Do mesmo modo, pode-se pensar na juventude e, em especial, na juventude LGBT, que, em geral, tem sido alvo de sistematizações vindas do

³ Como pode ser lido no dicionário de Psicologia de Roland Doron e Françoise Parot (2007), o conceito de sintonia “designa a concordância afetiva do sujeito e de seu meio” (DORON; PAROT, 2007, p. 390).

⁴ O termo “tradicional” está sendo empregado para se referir às igrejas que não são parte das autointituladas “inclusivas”, ou seja, as instituições que não aceitam abertamente o público LGBT.

campo da Educação, carecendo, então, de pesquisas que contemplem este jovem em outras perspectivas. Pontua-se, assim, o potencial da presente dissertação em suscitar reflexões e, até mesmo, produzir dados originais acerca das articulações mencionadas.

Acredita-se que a pesquisa irá tecer uma contribuição para o público jovem *gay* e para a instrumentalização de profissionais, de estudiosos, de grupos políticos e religiosos que almejam atuar com este, bem como da própria juventude engajada no tema. Isto é, ao debater teoria e campo, tem-se o intuito de contribuir com a assistência oferecida a esse grupo de sujeitos, bem como fomentar novas investigações, visto que o mundo acadêmico e a comunidade convivem em um sistema de trocas mútuas, no qual o primeiro desempenha um importante papel social frente à segunda, que, por sua vez, se abre como campo de intervenção. Assim, pode-se pensar, também, na relevância deste trabalho ao vislumbrá-lo enquanto espaço de compartilhamento e contribuição para o avanço do campo da Psicologia e de seus estudos sobre a identidade, a homossexualidade, a juventude, a religiosidade e demais experiências humanas na atualidade.

Além desta introdução, a corrente dissertação está dividida em cinco partes (sem considerar, é claro, os elementos pré e pós-textuais). Inicialmente, faz-se uma apreciação do tema/problema de pesquisa, a partir de uma revisão bibliográfica que expõe um panorama geral sobre interposições entre a Psicologia, as Religiões Cristãs e as Sexualidades. Parte-se de uma reflexão que visa compreender, historicamente, como o sexo e as sexualidades tornaram-se uma questão moral, alvo das problematizações e “cuidados” tanto das religiões como da ciência, para, enfim, poder debater temas tais como o fundamentalismo, o preconceito e a homofobia, situando a Psicologia como saber científico, profissional e político, diante de todos esses elementos.

No capítulo seguinte, também por meio do que já se tem de produção literária e acadêmica, faz-se uma explanação acerca do campo e dos “sujeitos-alvo” do estudo. Discorre-se, então, sobre o surgimento das igrejas inclusivas, instituições que se caracterizam pela acolhida de fiéis sem discriminá-los em relação à orientação sexual, descrevendo a sua história como movimento social e religioso, problematizando a sua ideia de inclusão. Logo após isso, é feita uma explanação sobre a categoria “juventude”, expondo a sua pluralidade e diversidade, até circunscrever o que vem a ser o jovem *gay* cristão.

Na sequência, mais um capítulo teórico, mas agora com um recorte também metodológico, abordando os conceitos-chave da presente pesquisa: *experiência* e *narrativa*. Conceitos que se interpolam e se entrecruzam entre si e também com as definições de um terceiro: *identidade*. Traçada a compreensão que aqui se toma como base sobre tais

construtos, importantes para a proposta de análise que se faz na presente pesquisa, abre-se espaço para apresentar a operacionalização do estudo. Descreve-se, então, a metodologia utilizada, bem como a justificativa e contribuições do seu uso, salientando os procedimentos de coleta e de análise de dados.

Já na penúltima parte do trabalho, apresenta-se os dados empíricos. Caracteriza-se e analisa-se o campo (conforme observações e dados registrados pelo pesquisador) e o material colhido a partir da contribuição dos jovens informantes (entrevistas narrativas), obviamente, sem deixar de tecer uma apresentação sobre os mesmos. Por fim, discute-se o que foi levantado fazendo articulações com a elaboração teórica dos capítulos anteriores.

Finalmente, no último capítulo, procede-se o registro de algumas considerações sobre a pesquisa realizada, igualmente evidenciando algumas observações pessoais do autor sobre o desenvolvimento da dissertação. Destaca-se, deste modo, as principais constatações alcançadas pelo estudo, apontando, sucintamente, as suas possíveis repercussões, caminhos futuros e sugestões para outras investigações.

2 CIRCUNSCREVENDO UM CAMPO: ALGUMAS INTERPOSIÇÕES DA PSICOLOGIA ACERCA DA DIVERSIDADE SEXUAL E DA RELIGIÃO

Sem o objetivo de esgotar a discussão ou de propor um consenso sobre tais temáticas, julga-se importante a presença de um capítulo abordando, mesmo que brevemente, Psicologia, religião e sexualidade/homossexualidade. Primeiramente, faz-se um breve histórico acerca das (homo)sexualidades e procura-se situar, neste movimento, as influências da Cristianismo e do saber *psi*. Isto é, procura-se demonstrar, historicamente, como a pastoral cristã, a Psiquiatria e a Psicologia, dentre outras ciências, colaboraram com a construção de um modelo de sexualidade “legítimo”, em detrimento das demais sexualidades – em especial, das homossexualidades. Na sequência, são consideradas as contribuições da Psicologia no estudo de tal temática e a forma como esta ciência tem cooperado em trabalhos e discussões políticas e sociais a ela relacionados. É necessário situar a Psicologia como saber científico, profissional e político, diante de tais questões. Expõe-se, desta forma, o campo de estudo em que se situa a presente pesquisa. Apresenta-se, deste modo, um panorama sobre possíveis interseções entre a Psicologia e a religião cristã, e de ambas em relação à homossexualidade, contemplando, portanto, temas tais como o fundamentalismo religioso, o preconceito e a homofobia.

2.1 Breve história das (homo)sexualidades: das “práticas livres” aos “jogos de poder”

Não há como passar pela interface das religiões cristãs e das sexualidades sem se esbarrar com os clássicos trabalhos do francês Michel Foucault. O filósofo não se definia como tal, e da mesma forma isentava-se do título de cientista: “o que eu faço não é absolutamente uma filosofia. E também não é uma ciência cujas justificativas ou demonstrações temos o direito de exigir-lhe” (FOUCAULT, 2006b, p. 69). Contudo, o autor teceu da sua maneira a *História da Sexualidade*. Admirava o trabalho dos historiadores, mas assim também não se identificava. “Eu me interesso muito pelo trabalho que os historiadores fazem, mas quero fazer outro” (FOUCAULT, 2006b, p. 69). A sua proposta era a de ir além. O autor propunha sim, um trabalho histórico, mas, sob o seu ponto de vista, objetivava elaborar algo mais crítico, “[...] portanto, uma ‘genealogia’” (FOUCAULT, 2012b, p. 11). Assim, Foucault dizia: “eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor da destruição, mas sou a favor de que se possa passar, de que se possa avançar, de que se possa fazer caírem os muros”

(FOUCAULT, 2006b, p. 69). Desta forma, ele se propôs a desvelar os mecanismos que aprisionaram a sexualidade humana através das formações discursivas que patologizaram algumas práticas e/ou as transformaram em pecado. Compreendendo a sexualidade como “[...] conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo⁵” (FOUCAULT, 2012a, p. 139) e como uma “[...] experiência historicamente singular” (FOUCAULT, 2012b, p. 10), o autor se interessava em saber como os discursos da Psiquiatria, da Psicologia, da Pedagogia, do Direito e das Religiões Cristãs – dentre tantos outros – enclausuraram e normatizaram o sexo.

Em *A vontade de saber*, primeiro volume de sua obra sobre a história da sexualidade, Foucault (2012a) denuncia e problematiza o discurso sobre a repressão moderna do sexo. Fala, então, que nossa sexualidade é “[...] contida, muda, hipócrita” (FOUCAULT, 2012a, p. 9). Mas nem sempre fora assim. Em sua descrição histórica, mais analítica do que linear, o autor pontua que até o início do século XVII ainda vigorava certa “franqueza”. “As práticas não procuravam o segredo; as palavras eram ditas sem reticência excessiva e, as coisas, sem demasiado disfarce” (FOUCAULT, 2012a, p. 9). Foucault trabalha com a hipótese da repressão do sexo e situa a origem do que ele denominou de “Idade da Repressão” no século XVII. Isso, segundo ele, depois de centenas de anos de “expressão e práticas livres”, interdição que, sob a sua análise, tem íntima relação com o desenvolvimento do capitalismo. Isto é, a repressão faria parte da ordem burguesa e não seria menos do que o elo entre poder, saber e sexualidade.

A ideia do sexo reprimido, portanto, não é somente objeto de teoria. A afirmação de uma sexualidade que nunca fora dominada com tanto rigor como na época da hipócrita burguesia negociadora e contabilizadora é acompanhada pela ênfase de um discurso destinado a dizer a verdade sobre o sexo, a modificar sua economia no real, a subverter a lei que o rege, a mudar seu futuro. O enunciado da opressão e a forma da pregação referem-se mutuamente; reforçam-se reciprocamente. Dizer que o sexo não é reprimido, ou melhor, dizer que entre o sexo e o poder a relação não é de repressão, corre o risco de ser apenas um paradoxo estéril. Não seria somente contrariar uma tese bem aceita. Seria ir de encontro a toda a economia, a todos os “interesses” discursivos que a sustentam. (FOUCAULT, 2012a, p. 14).

Nessa fase, o sexo se reduz à sua função reprodutora e o casal passa a ser o “modelo legítimo”. Mas não qualquer casal. Dizia-se, então, da construção e do reconhecimento de um perfil hegemônico: casal heterossexual, biologicamente saudável, isto é, capaz de ter filhos, e,

⁵ De modo sintético, pode-se entender “dispositivo” como uma instância reguladora das relações de poder, dos processos de subjetivação e das instituições.

igualmente, em dia e condizente com as normas religiosas. Ou seja, fiel, monogâmico e abençoado por Deus e pelos homens através do sacramento do casamento. Assim,

Um rápido crepúsculo se teria seguido à luz meridiana, até as noites monótonas da burguesia vitoriana. A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. (FOUCAULT, 2012a, p. 9).

E o que se fazia com o que fugia deste “padrão de normalidade”? A resposta parece rápida, clara, concisa: silenciava-se, negava-se a existência ou se transferia para longe dos olhos da “utópica sociedade” que se pensava construir. “[...] se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este *status* e deverá pagar as sanções” (FOUCAULT, 2012a, p. 10). Para tal empreitada, criam-se discursos e lugares clandestinos à “nova norma”. Alguns deles não apenas requisitados, mas autorizados pela própria.

Se for mesmo preciso dar lugar às sexualidades ilegítimas, que vão incomodar noutra lugar: que incomodem lá onde possam ser reinscritas, senão nos circuitos da produção, pelo menos nos do lucro. O rendez-vous e a casa de saúde serão tais lugares de tolerância: a prostituta, o cliente, o rufião, o psiquiatra e sua histérica [...] parecem ter feito passar, de maneira sub-reptícia, o prazer a que não se alude para a ordem das coisas que se contam; as palavras, os gestos, então autorizados em surdina, trocam-se nesses lugares a preço alto. (FOUCAULT, 2012a, p. 10).

Foucault (2012a), entretanto, adverte que para dominar o sexo no plano real foi necessário, primeiramente, reduzi-lo ao nível da linguagem, para desta formar ter controle sobre a sua circulação discursiva. Não se tratava, todavia, de um mero policiamento ou interdições das palavras. Mas, assim, já se delimitavam as “distribuições hierárquicas do poder”: o que se podia falar sobre o sexo, quem podia falar sobre o sexo, em que locais e instituições se podia falar sobre o sexo.

Daí decorre também o fato de que o ponto importante será saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas. Que caminhos lhe permitem atingir as formas raras ou quase imperceptíveis do desejo, de que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano – tudo isso com efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação, mas, também, de incitação, de intensificação, em suma, as “técnicas polimorfos do poder”. (FOUCAULT, 2012a, p. 18).

Ressalta-se, no entanto, que para Foucault (2012a) as interdições, as proibições, os silenciamentos, a negação, a recusa, a censura e todos os outros elementos que se agrupam na hipótese repressiva, não se reduzem apenas a funções e técnicas pelas quais o poder se coloca.

São produções discursivas, parte de um projeto que se obstinou em construir uma “ciência da sexualidade”, isto é, a vontade de saber a verdade sobre o sexo colocada em movimento. Como bem pontuado pelo autor, “o discurso veicula e produz poder” (FOUCAULT, 2012a, p. 112). Embora o poder se exerça através de relações desiguais e instáveis, aqui ele não pode ser reduzido a uma instância ou potência que algumas pessoas possuem, mas deve ser compreendido como situações estratégicas complexas, “[...] que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais” (FOUCAULT, 2012a, p. 103). Neste intuito, criou-se não apenas uma linguagem em certa parte autorizada para se poder falar sobre o sexo, mas também se determinou quem seriam os seus locutores, isto é, os detentores do poder de falar e controlar o que se fala sobre o sexo. Aos demais, se não lhe restavam como única opção, o silêncio absoluto, deveriam se referir ao sexo com zelo e descrição. Assim passou a ser, por exemplo, nas relações entre pais e filhos, educadores e alunos, patrões e empregados.

Apesar de tal pressuposto, o controle dos “enunciados” e das “enunciações” sobre o sexo não tinha o objetivo de extinguir tal prática discursiva. Pelo contrário, “[...] em torno e a propósito do sexo há uma verdadeira explosão discursiva” (FOUCAULT, 2012a, p. 23) que se intensificou no advento do século XVIII. A intenção, hoje, parece clara: não se visava proibir a prática sexual, mas tinha-se o intuito de controlar os indivíduos, não apenas em termos de interdições, mas também no nível de prescrições que contemplavam tanto o que se podia falar, quanto o “como se executaria” a prática sexual. A Família, a Escola e a Igreja não só eram parte das instituições que ingressaram neste projeto, como, aliadas ao consultório médico, se colocavam como *locus* para incitação e cerceamento dos discursos sobre o sexo. Foucault, então, chama a atenção para o fato de que a multiplicação dos discursos sobre o sexo se deu “no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado” (FOUCAULT, 2012a, p. 24). A Igreja, então, não ficou de fora, e a pastoral católica foi o primeiro âmbito discutido pelo autor.

Foucault (2012a) pontua que depois do Concílio de Trento – realizado de 1545 a 1563, no intuito de resgatar a fé e a disciplina da Igreja Católica, em reação à Reforma Protestante –, o sexo, segundo as novas orientações e recém-criados manuais sobre o sacramento da confissão, deveria ser descrito pelo fiel em seus mínimos detalhes. Não somente o sexo em si, mas tudo o que estaria a ele relacionado.

O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito. Uma dupla evolução tende a fazer, da carne, a origem de todos os pecados e a deslocar o momento mais importante do ato em si para a inquietação do desejo, tão difícil de perceber e formular; pois que é um mal que atinge todo o homem e sob as mais secretas formas. (FOUCAULT, 2012a, p. 25).

A prática da confissão tornou-se, paulatinamente, requisito obrigatório para quem atrever-se a ser um “bom cristão”. E o sexo, neste contexto, passou a ser aquilo que “por excelência deveria ser confessado” (FOUCAULT, 2012a, p. 51). Desde a penitência cristã do século XVIII, assim tem sido até os dias atuais. Contudo, o ritual da confissão não foi uma imposição “realizada à força”. O sacramento foi colocado de modo a ter um importante valor para o sujeito que confessa: “inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas falhas, promete-lhe a salvação” (FOUCAULT, 2012a, p. 71). Como adverte Foucault (2012a), a técnica, provavelmente, ficaria exclusivamente restrita à espiritualidade cristã se não tivesse sido reforçada e reproduzida por outros mecanismos. Então, saindo do discurso religioso, a confissão penetrou o discurso laico que refletiu na Medicina, na Psiquiatria e na Pedagogia. Ocorreu, desta forma, a multiplicação e a proliferação do discurso sobre o sexo. A confissão deixou de ser exclusiva do âmbito religioso e passou a marcar presença nas diversas relações: “pais e crianças, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos” (FOUCAULT, 2012a, p. 72). Ganhou, ainda, novas formas, figurando os interrogatórios, consultas e até mesmo as narrativas autobiográficas. “Pela primeira vez, sem dúvida, uma sociedade se inclinou a solicitar e a ouvir a própria confiança dos prazeres individuais” (FOUCAULT, 2012a, p. 72). Disto, também se tinha um “interesse público” (FOUCAULT, 2012a, p. 29). Como já dito, tratava-se de um contexto importante para o desenvolvimento do capitalismo. Portanto, o controle sobre o sexo ganhou um novo objetivo: fortalecer e aumentar a potência do Estado como um todo.

[...] cumpre 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. Sobreleva-se ao poder público; exige-se procedimentos de gestão; deve ser assumido por discursos analíticos. No século XVIII o sexo se torna questão de “polícia”. (FOUCAULT, 2012a, p. 30-31).

Uma série de questões, desta forma, entra em jogo: demografia, fecundidade, controle da natalidade, esperança de vida, morbidade... Incluiu-se na esfera da “economia política da

população” a interdição da sexualidade das crianças, o sexo entre os adolescentes (os “colegiais”, como referidos por Foucault) passou a ser visto como um problema público. Surge, então, a análise das condutas sexuais nas interseções entre o biológico e o econômico:

[...] é a primeira vez em que, pelo menos de maneira constante, uma sociedade afirma que seu futuro e sua fortuna estão ligados não somente ao número e à virtude dos cidadãos, não apenas às regras de casamentos e à organização familiar, mas à maneira como cada qual usa seu sexo. (FOUCAULT, 2012a, p. 32).

Passou-se a contemplar um sexo “economicamente útil”, processo assumido “[...] mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*” (FOUCAULT, 2012a, p. 152). A sexualidade passou a ser uma importante ferramenta do “bio-poder”. Ela não é, no entanto, o seu instrumento mais rígido, mas serve de aporte e ponto de articulação para as mais diversas estratégias. Assim, o exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico, o controle familiar – que aparentemente visavam apenas “vigiar e punir” essas sexualidades – pretendiam, na verdade, se colocar como mecanismos de incitação: prazer e poder.

Prazer em exercer um poder que questiona, fiscaliza, espreita, espia, investiga, apalpa, revela; e, por outro lado, prazer que se abraça por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travestí-lo. Poder que se deixa invadir pelo prazer que persegue e, diante dele, poder que se afirma no prazer de mostrar-se, de escandalizar ou de resistir. (FOUCAULT, 2012a, p. 52-53).

Neste jogo de relações, prazer e poder se reforçam mutuamente, se retroalimentam. Mas o que interessa destacar sobre isto, é que, ao deslocar a confissão do projeto cristão para outros diversos âmbitos, a sociedade do século XIX a integrou em um discurso científico comprometido com a formulação de uma “verdade regulada” sobre o sexo. Foucault chama, então, a atenção para o fato de que o problema não está no fato das sociedades modernas terem condenado o sexo “[...] a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como o segredo” (FOUCAULT, 2012a, p.42).

Até o século XVIII (e, infelizmente, com resquícios até os dias de hoje) três grandes códigos regiam as práticas sexuais, a saber: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Cada qual fixava, a sua maneira, os limites entre o certo e o errado, entre o moral e o ilícito. Contudo, conforme já pontuado, a base que se tinha em qualquer um deles era a mesma: as relações matrimoniais e o casal legítimo. Este era o modelo de sexualidade legítima, a ser pensado, considerado, respeitado, seguido, defendido. Uma hierarquia de poder assim se configura: a monogamia heterossexual, como norma, tem direito a discricção, já que não

contraria a suposta lei jurídica e divina, logo, o discurso foca a discriminar os dissidentes, os “desviantes”. Deste modo, as sexualidades ilegítimas, seja a “das crianças, a dos loucos e dos criminosos; [...] o prazer dos que não amam o outro sexo” (FOUCAULT, 2012a, p. 46), tornam-se sexualidades periféricas, tornam-se sexualidades a serem reguladas. “No decorrer do século eles carregam sucessivamente o estigma da “loucura moral”, da “neurose genital”, da “aberração do sentido genésico”, da “degenerescência” ou do “desequilíbrio psíquico” (FOUCAULT, 2012a, p. 47). Começou-se, desta forma, a “[...] caça às sexualidades periféricas” (FOUCAULT, 2012a, p. 50), o que segundo o autor, “[...] provoca a *incorporação das perversões e nova especificação dos indivíduos*” (FOUCAULT, 2012a, p. 50). A homossexualidade figurava como parte deste rol.

Ao longo da história, a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo foi classificada sob diversos nomes. Como coloca o psicanalista Jurandir Freire Costa (1992), a linguagem é “[...] uma aparelhagem simbólica complexa por meio da qual lidamos com nossas circunstâncias ambientais” (COSTA, 1992, p. 25). Sendo assim, cada palavra, cada conceito que atualmente são utilizados é fruto de um processo histórico e ganha validade quando articulado ao seu contexto. Se hoje pode-se recorrer aos termos “homossexual” e “homossexualidade” para falar de determinado sujeito e de determinada identidade, deve-se ter em mente que isso é feito dentro de um momento/processo histórico. Deste modo, e, igualmente, considerando que a prática linguística engendra a produção de subjetividades, pode ser que novos vocabulários surjam para tentar dar conta do que hoje é denominado de determinada forma. Como exemplo disto, o próprio Costa, fazendo uma apropriação das obras de Ferenczi e de Freud, sugere o uso do termo *homoerotismo* como uma alternativa para a noção de homossexualidade.

Prefiro a noção de homoerotismo à de “homossexualismo” por três principais razões. A primeira é de ordem teórica. Diz respeito à maior clareza que proporciona o uso do primeiro termo e não dos termos convencionais de “homossexualismo” e “homossexualidade”. Homoerotismo é uma noção mais flexível e que descreve melhor a pluralidade das práticas ou desejos dos homens *same-sex-oriented* [com desejo orientado para o mesmo sexo]. [...] interpretar a ideia de “homossexualidade” como uma essência, uma estrutura ou denominador sexual comum a todos os homens com tendências homoeróticas é incorrer num grande erro etnocêntrico. Penso que a noção de homoerotismo tem a vantagem de tentar afastar-se tanto quanto possível desse engano. Primeiro, porque exclui toda e qualquer alusão a doença, desvio, anormalidade, perversão etc., que acabaram por fazer parte do sentido da palavra “homossexual”. Segundo, porque nega a ideia de que existe algo como “uma substância homossexual” orgânica ou psíquica comum a todos os homens com tendências homoeróticas. Terceiro, enfim, porque o termo não possui a forma substantiva que indica identidade, como no caso do “homossexualismo” de onde derivou o substantivo “homossexual”. (COSTA, 1992, p. 21-22).

Apesar da reflexão realizada pelo autor, a proposta não é adotada pelos tais “sujeitos homoeroticamente inclinados” (COSTA, 1992, p. 22). Conforme o manual de comunicação elaborado pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT, 2010), tendo como base as resoluções da I Conferência Brasileira LGBT, convocada pela Presidência da República, em 2008, o termo “homossexualidade” é politicamente defendido como o mais adequado para indicar a “atração sexual e afetiva por pessoas do mesmo sexo/gênero” (ABGLT, 2010, p. 14). A organização reconhece a contribuição do termo homoerótico, mas pontua que o mesmo, assim como a expressão “homoafetivo”, “não é usado para descrever pessoas, mas aspectos relacionados à relação homoerótica” (ABGLT, 2010, p. 14), portanto, segundo tal defesa, incompleto ou menos abrangente que a ideia de homossexualidade. A sugestão de Costa tentava fugir da noção de homossexualidade atrelada a uma “realidade psíquica e sexual que nos aparece como um modo de ser do sujeito, natural e universalmente necessário” (COSTA, 1992, p. 23), mas parece que é justamente essa questão identitária que hoje é importante e muito cara para o movimento LGBT. O próprio autor parece considerar isto, ao dizer que até mesmo os “homens com tendências homoeróticas” “[...] não dispõem na língua corrente de outro termo para falar da identidade sociossexual que assumiram” (COSTA, 1992, p. 25).

Mas se atualmente pode-se fazer essa discussão sobre os termos que podem ser aplicados às relações entre pessoas do mesmo sexo, há de se considerar que outros foram empregados no passado. Dentre eles, destaca-se a sodomia, o uranismo, a pederastia, a infâmia, a inversão sexual, a perversão sexual e o homossexualismo. As mudanças de nomenclatura, por si, revelam processos e transformações históricas e sociais. Assim, ao se falar de homossexualidade no presente trabalho, julga-se pertinente, mesmo que brevemente, discorrer sobre a historicidade do termo. Concorde-se, desta forma, com a fundamentação realizada pela doutora em Psicologia Clínica, Adriana Nunan (2003), que pontua que os termos aplicados ao sujeito e à sua sexualidade não correspondem a realidades em si, mas são o produto de construções históricas. Deste modo, o que hoje se chama de homossexual nasceu dos discursos médicos e literários, podendo também ser incluído neste pacote o discurso moralista das religiões monoteístas. A ideia de homossexualidade é, portanto, uma construção sócio-histórica, isto é, uma noção datada. Frente a isto, a autora adverte o risco de se considerar que os povos antigos – tais como os gregos, sempre lembrados ao se falar de homossexualidade – partilhavam das mesmas convicções morais, científicas e religiosas da atualidade. Seguindo esta concepção, o homossexual não é alguém que existe ou sempre existiu independentemente do hábito cultural e descritivo que o criou. Conforme defendido

por Nunan (2003) é justamente a preocupação moderna com a homossexualidade que impulsiona o homem a buscar no passado uma essência do homossexual.

Antes do século XVIII os homossexuais eram descritos pela Igreja como *sodomitas*, uma categoria bastante ampla que incluía contatos sexuais (não necessariamente anais) entre homens, homens e animais, ou homens e mulheres, desafiando a reprodução [...]. A sodomia era proibida por motivos religiosos e, incluída na lista dos pecados graves, era comumente chamada de *pecado mudo* ou *vício abominável*. [...] o que definia o sodomita eram os seus comportamentos “monstruosos”, não sua inclinação (isto é, *heterossexual* ou *homossexual*). Assim, o indivíduo que tinha o desejo de praticar sodomia, mas não o fazia, não era considerado um sodomita. [...] O *sodomita* não tinha, tal como aconteceria mais tarde com o *homossexual*, uma fisiologia ou psicologia particular. (NUNAN, 2003, p. 33).

Ainda conforme esta autora, com o advento do século XVIII, a homossexualidade se laiciza e passa a ser chamada de *pederastia* ou *infâmia*. Torna-se agora um pecado contra o Estado, a ordem e a natureza. Assim como a Igreja, a psiquiatria da época e outras ciências passaram a considerar que a atividade sexual com finalidades reprodutivas era a sexualidade saudável e que todas as formas de sexualidade que fugiam deste modelo seriam patológicas e, portanto, taxadas como doentias. Mas a ciência médica-psiquiátrica não estava sozinha. Aliou-se, “em defesa da moral, dos bons costumes e da família”, ao saber dos juristas. A sexualidade tida como “patológica” passou também a ser reprimida e punida. Tornou-se além de pecado e doença, um crime. É neste patamar que se atinge e se adentra ao século XIX. “Os homossexuais passaram a ser comparados a homicidas, criminosos, viciados, doentes venéreos, suicidas, prostitutas, alcoólicos e doentes mentais” (NUNAN, 2003, p. 32).

Foucault também tece contribuições a respeito de tal fato. Considerando o manuscrito intitulado “as sensações sexuais contrárias”, do psiquiatra alemão Carl Westphal, publicado em 1870, como marco fundador da caracterização psicológica e psiquiátrica da homossexualidade, o autor pontua que o homossexual do século XIX, enfim, tornou-se um personagem. Isto é, passou a configurar um perfil a ser abordado, uma identidade que “contaminava” toda a essência do ser, e que, portanto, deveria ser desvendada. O sujeito homossexual, neste sentido, então compunha

um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ele é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre. É-lhe consubstancial, não tanto como pecado habitual, porém como natureza singular. [...] A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. (FOUCAULT, 2012a, p.51).

Mas não se tornava espécie sozinho, exclusivamente falando. Este trabalho foi feito com todos os “[...] pequenos perversos” (FOUCAULT, 2012a, p. 51) que os psiquiatras do século XIX entomologizaram. No que concernia à atividade sexual dos seres humanos, a psiquiatria passou a se dedicar a identificar os “perversos” e as “aberrações sexuais” para mantê-los afastados dos indivíduos considerados “normais”. Incumbia-se da intervenção terapêutica que visava à “normalização/normatização”.

Com sua obra a *Psychopathia Sexualis*, de 1886, o psiquiatra alemão Richard von Krafft-Ebing (1886/1955) ganhou destaque ao ser o primeiro médico a classificar clinicamente o que até então se entendia pelas “psicopatias sexuais”. Em seu tratado, o médico abordava a homossexualidade e suas complicações; a homossexualidade tardia; dedicava um capítulo à homossexualidade das mulheres e ainda discorria, dentre outros, sobre o afeminamento, o hermafroditismo psicosexual e o androginismo. É interessante mencionar que, ao abordar especificadamente a homossexualidade⁶, Krafft-Ebing (1886/1955) já colocava o quanto ela era comum, pontuando a sua recorrência na literatura de diversas épocas e afirmando acerca das muitas celebridades que eram homossexuais. “Se trata de um amor francamente entusiasta por pessoas de mesmo sexo”⁷ (KRAFFT-EBING, 1886/1955, p. 431). O psiquiatra propôs que a homossexualidade era causada por uma “inversão congênita” que ocorria durante o nascimento ou era adquirida pelo indivíduo ao longo de sua vida. Os “desvios sexuais” poderiam ser tratados de acordo com a “força de vontade” dos indivíduos. No texto, encontram-se registrados, diversas vezes, os termos uranismo e uranista para indicar, respectivamente a prática sexual entre duas pessoas do mesmo sexo biológico e a pessoa que executava tal ato. Fazia-se, desta forma, menção ao mito de Afrodite Urânia, utilizado por Platão por simbolizar o amor entre pessoas do mesmo sexo. O uranismo dizia de uma “anormalidade congênita” na qual se fundia uma alma feminina ao corpo de um homem. Nunan (2003) também evidencia alguns aspectos dessa história e chama a atenção para o fato de que a presença do feminino no corpo masculino indicava não apenas uma questão moral, mas igualmente uma inferioridade do organismo, já que naquela época a mulher era desqualificada perante o homem até em termos de sua biologia.

⁶ Embora não tenha sido Krafft-Ebing o primeiro a utilizar o termo “homossexualidade”, foi a partir da publicação de sua obra que o mesmo foi popularizado. Conforme pontuado por Nunan (2003), a palavra homossexualidade foi criada em 1869 pelo advogado e jornalista Karol Maria Kertbeny, que defendia a homossexualidade como uma condição inata e como manifestação dos desejos. Contudo, “segundo diferentes autores, a palavra homossexualidade foi usada pela primeira vez em 1869, por um médico húngaro, Benkert” (PEREIRA, 1994, p. 101).

⁷ “Se trata de un amor francamente entusiasta por personas de mismo sexo” (KRAFFT-EBING, 1886/1955, p. 431 [Traduzido pelo autor da presente dissertação]).

Assim, a homossexualidade [foi] inicialmente definida como uma perversão do instinto sexual causada pela degenerescência de seus portadores e, depois, como um atraso evolutivo ou retardamento psíquico, que se manifestava pelo funcionamento feminino do homem. (NUNAN, 2003, p. 31-32).

O médico, psicólogo e literato britânico Havelock Ellis (1896/1933), a quem se tributa ser um dos propulsores da Sexologia, também se destacou entre os primeiros cientistas que estudavam as chamadas perversões. Discorreu sobre os mesmos temas de Krafft-Ebing, mas, ao tecer a sua teoria acerca da “inversão sexual”, questionou as posições do psiquiatra dizendo que grande parte das perversões sexuais nada mais seria do que exageros dos instintos e das emoções que se encontram em estado de gérmen nos “seres humanos normais”. Pontuava, desta forma, a “raridade da homossexualidade adquirida”, pois um estudo apurado descobriria “nela um elemento congênito” (ELLIS, 1896/1933, p. 51). Na época, Ellis já chamava atenção para questões como a homossexualidade nos animais, a homossexualidade nas prisões, a homossexualidade nas prostitutas e a homossexualidade nas escolas e nos escolares. Apesar de ter sido um dos primeiros a elaborar um tratado sobre a homossexualidade tentando fugir à tendência da época de caracterizá-la como doença, imoralidade ou crime, Ellis (1896/1933) ainda considerava a homossexualidade em termos de inversão e perversão sexual e lhe propunha um modelo de tratamento.

Impedir a homossexualidade, aí está uma grave questão, que, no estado atual dos nossos conhecimentos, é difícil discutir com proveito. Se nos ocuparmos de um indivíduo congênito, qualquer tratamento teria pouca influência. Mas, como, em grande número de casos, o elemento congênito é pouco importante, uma boa higiene social tornaria difícil a aquisição da perversão homossexual. O que é preciso, antes de mais nada, é mais sinceridade a respeito dos fatos reais. A escola é, sem dúvida alguma, o lugar principal do despertar da homossexualidade na população geral. (ELLIS, 1896/1933, p. 201).

Ellis não foi o único a investir em uma terapêutica para a homossexualidade. Como aponta Nunan (2003), a medicina foi criando para si todo um aparato e uma série de técnicas para tentar “reorientar” a sexualidade dos não-heterossexuais. O saber de outras disciplinas começou a ser incorporado em tal empreitada, à medida em que o conhecimento médico instigava intervenções que foram surgindo em outras áreas, tais como a Psicologia.

Os médicos podiam detectar os homossexuais através de duas evidências: uma física (a dos estigmas que provocavam deformidades específicas no pênis ou no ânus, adquiridas pelo uso) e outra moral (que os impelia ao vício, podendo contaminar elementos sadios da população). Surgem, a partir deste momento, as tentativas de “cura” da homossexualidade. Propôs-se, em primeiro lugar, a abstinência forçada, baseada na concepção de que o homossexual buscava exclusivamente o prazer sexual em sua vida amorosa. Posteriormente, as atenções se voltaram para a hipnose como uma possibilidade de levar os homossexuais a desejarem sexualmente as

mulheres. [...] Paralelamente, a noção de homossexualidade surgida na medicina oitocentista foi sendo integrada à psicologia e à psiquiatria, e o homossexual passou a ser explicado como um produto das histórias individuais. (NUNAN, 2003, p. 35).

As obras de Krafft-Ebing e Havelock Ellis foram consultadas pelo criador da Psicanálise, Sigmund Freud, para a elaboração dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” de 1905. Em relação a estes autores Freud (1905/1996)⁸ discordou da explicação das causas e das origens da então denominada inversão:

Nem a hipótese de que a inversão é inata, nem tampouco a conjectura alternativa de que é adquirida explicam sua natureza. No primeiro caso, é preciso dizer o que há nela de inato, para que não se concorde com a explicação rudimentar de que a pessoa traz consigo, em caráter inato, o vínculo da pulsão sexual com determinado objeto sexual. No outro caso, cabe perguntar se as múltiplas influências acidentais bastariam para explicar a aquisição da inversão, sem necessidade de que algo no indivíduo fosse ao encontro delas. A negação deste último fator, segundo nossas colocações anteriores, é inadmissível. (FREUD, 1905/1996, p. 133).

As práticas chamadas de “perversões” foram colocadas por Freud, segundo lhe permitia a sociedade daquela época, como maneiras de expressar a sexualidade que se “desviavam” da união dos genitais com o objetivo de reprodução. Além da alusão à homossexualidade (masculina e feminina), também constava entre as práticas consideradas perversas, o sexo oral, o sexo anal, o fetichismo, o escopofilismo/*voyerismo*, o exibicionismo, o sadismo/masochismo. O psicanalista propôs uma nova visão acerca dos ditos perversos, fato que pode ser vislumbrado em sua produção teórica, inclusive nas revisões e alterações feitas. Em nota inserida na já referida obra, na reedição de 1915, Freud concluiu e acrescentou que

a investigação psicanalítica opõe-se com toda firmeza à tentativa de separar os homossexuais dos outros seres humanos como um grupo de índole singular. [...] A psicanálise considera, antes, que a independência da escolha objetual em relação ao sexo do objeto, a liberdade de dispor igualmente de objetos masculinos e femininos, tal como observada na infância, nas condições primitivas e nas épocas pré-históricas, é a base originária da qual, mediante a restrição num sentido ou no outro, desenvolvem-se tanto o tipo normal como o invertido. No sentido psicanalítico, portanto, o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é também um problema que exige esclarecimento, e não uma evidência indiscutível que se possa atribuir a uma atração de base química. (FREUD, 1996, p. 137-138).

Apesar da mudança qualitativa e paradigmática, Freud ainda considerava a homossexualidade como inferior à heterossexualidade, já que naquele contexto a última era (e infelizmente ainda é) defendida como o protótipo da sexualidade normal. Mas não podem ser negadas as contribuições de tal autor. Reconhecimento que também é feito por Foucault

⁸ Faz-se menção ao texto publicado em português do Brasil, traduzido da quarta edição da obra, primeiramente traduzida do alemão para o inglês em 1949.

(2012a) que, além de denunciar certo conformismo e timidez da teoria psicanalítica, pontua que em um contexto na qual a ciência era feita por “esquivas”, Freud foi quem ampliou a pauta do discurso sobre o sexo, trazendo questões que ultrapassavam a temática das perversões. “[...] até Freud, o discurso sobre o sexo – o dos cientistas e dos teóricos – não teria feito mais do que ocultar continuamente o que dele se falava” (FOUCAULT, 2012a, p. 61).

De lá para cá, a homossexualidade deixou de ser considerada uma patologia. Entretanto, esse processo requereu muitos embates no campo da saúde e da política. Assim, Nunan (2003) discorre acerca do que ficou conhecida como a “caça aos homossexuais” no advento dos séculos XVIII e XIX. É neste momento que se tem o *boom* das tentativas médicas e psicológicas de cura, tais como a abstinência sexual forçada e a hipnose como mecanismos que “redirecionariam” o desejo sexual. Sobre essas intervenções, de acordo com publicação do Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM), cabe salientar as chamadas “terapias de conversão” ou “terapias de aversão”, como ficaram conhecidas nos Estados Unidos (CLAM, 2009). Posta, naquela época, a grande influência do Behaviorismo nos modos de se fazer ciência, as terapias de aversão consistiam em procedimentos experimentais em que se pareavam choques elétricos e injeções de drogas nauseantes com uma série de imagens eróticas exibidas ao “indivíduo a ser curado”. A ideia era que o indivíduo submetido à proposta de tratamento associasse a dor com a homossexualidade. Contudo, a ineficácia de tal tratamento se dava de várias formas: “a pessoa permanecia atraída pelo mesmo sexo [...] ou perdia completamente seu interesse sexual” (CLAM, 2009, n. p.). Os métodos, ainda, acarretavam uma série de danos psicológicos, tais como traumas e fobias caracterizadas por medo generalizado de pessoas do mesmo sexo. A partir do desenvolvimento e das descobertas realizadas pelas ciências envolvidas, o uso de tais intervenções foi sendo aprimorado. Assim, já no século XX, a medicina se apropriou da hipótese da homossexualidade biologicamente determinada, o que gerou uma série de intervenções hormonais e cirúrgicas que visavam transformar homossexuais em heterossexuais (NUNAN, 2003).

Somente em 1973 (ABGLT, 2010) a Associação Americana de Psiquiatria retirou a homossexualidade do seu *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*. Esta ação foi impulsionada pelas lutas dos movimentos sociais e teve como base estudos que demonstravam que a homossexualidade é uma das manifestações possíveis do desejo sexual. Pouco depois, em 1975, a Associação Americana de Psicologia adotou a mesma posição e orientou os profissionais a procurarem evitar disseminar estigmas e preconceitos. Sobre este processo pode-se colher a seguinte análise de Foucault:

Ora, o aparecimento [...] na psiquiatria, na jurisprudência e na própria literatura, de toda uma série de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, inversão, pederastia e “hermafroditismo psíquico” permitiu, certamente, um avanço bem marcado dos controles sociais nessa região de “perversidade”; mas também, possibilitou a constituição de um discurso de “reação”: a homossexualidade pôs-se a falar por si mesma, a reivindicar sua legitimidade ou sua “naturalidade” e muitas vezes dentro do vocabulário e com categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico. (FOUCAULT, 2012a, p. 112).

Como pontuado pelo autor, onde há poder há resistências. Sempre que se tem um discurso do poder de um lado, se tem do outro, “[...] em face dele, um outro contraposto” (FOUCAULT, 2012a, p. 112).

No Brasil, em 1985, o Conselho Federal de Psicologia acordou em não considerar mais a homossexualidade como um desvio sexual. Tal movimentação também pôde ser observada no âmbito da psiquiatria, já que o Conselho Federal de Medicina passou a desconsiderar a homossexualidade como subcategoria participante do código 302, que diz dos desvios e transtornos sexuais, da então vigente Classificação Internacional de Doenças (CID). O “homossexualismo” era descrito no código 302.0. Tal medida antecipou o que veio a ser oficializado em 1990, momento em que a Organização Mundial de Saúde (OMS), através de uma assembléia mundial, confirmou a retirada do código 302.0 da CID. Desta forma, “[...] o sufixo ‘ismo’ (terminologia referente à ‘doença’) foi substituído por ‘dade’ (que remete a ‘modo de ser’)” (ABGLT, 2010, p. 11).

Retornando ao contexto nacional, em 1999, o Conselho Federal de Psicologia (CFP), considerando que a “[...] sexualidade faz parte da identidade do sujeito” (CFP, 1999, p. 1), firma, através da resolução 001/99, que a “homossexualidade não constitui doença, nem distúrbio e nem perversão” (CFP, 1999, p. 1). E partindo desta premissa, resolve que “os psicólogos deverão contribuir, com seu conhecimento, para uma reflexão sobre o preconceito e o desaparecimento de discriminações e estigmatizações” (CFP, 1999, p. 2). Não obstante, fica vedado à categoria, conforme instituído no *Código de Ética Profissional do Psicólogo* (CFP, 2005), promover qualquer forma de indução à convicções, sejam elas de ordem “[...] políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas” (CFP, 2005, p. 9), também zelando-se, desta forma, com os cuidados ligados à “[...] orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito” (CFP, 2005, p. 9), que muitas vezes sofrem interferência dos dogmas religiosos. Proíbe-se, portanto, que os profissionais utilizem suas crenças religiosas como ferramentas de atuação. Assim, por exemplo, psicólogos, mesmo que atuantes dentro de instituições religiosas, não podem fazer da Psicologia instrumento de “cura” daquilo que segundo as suas crenças poderia ser entendido como “sexualidades desviantes”.

Apesar da “oficial despatologização científica da homossexualidade”, ainda não se tem, na sociedade, a superação da ideia de uma “sexualidade anormal/patológica”. Trata-se de um discurso (heteronormativo) culturalmente enraizado. Todavia, o desafio está colocado. Embora a Psicologia tenha a sua parcela de responsabilidade com isto, já que parte dos discursos de patologização da homossexualidade originou-se em seu campo, ela não pode pagar por este “desleixo” sozinha. Além dos discursos médicos e jurídicos, acima referidos, ajuntam-se as influências da moral tradicional cristã.

Antes de dar outros rumos para esta discussão, compete, dada à brevidade desse histórico, pontuar que aqui se objetivou chamar a atenção para o como, na cultura ocidental, a sexualidade se tornou uma das dimensões centrais da identidade social dos indivíduos. Isto é, como o sexo saiu do campo das “práticas e expressões livres” e passou a compor os manuais e a doutrina moral das religiões monoteístas, bem como os códigos de conduta jurídicos e civis, além das classificações médicas. A sexualidade tornou-se aspecto importante dos processos e experiências identitárias. Dividiu-se em “legítima” e “periféricas”, imergindo, desta forma, em uma dimensão política e de “jogos de poder”. Tornou-se, assim, instrumento e alvo, simultaneamente, de determinados discursos que se propõem a salientar diferenças, a normatizar corpos e a penetrar e modificar subjetividades, modos de ser, agir e pensar. Ao trazer à cena as questões da homossexualidade sob o panorama dos dogmas cristãos, pensa-se, então, em primeiro plano, em uma diferença cuja mácula torna alguns desqualificados e inferiores perante outros. É, enfim, sob este raciocínio que se convida à leitura das próximas seções e capítulos, nos quais ainda se procura elaborar uma contribuição vinda do campo da Psicologia para a dimensão dos entrecortes das (homo)sexualidades e das religiões cristãs.

2.2 Um retorno aos antigos, o sexo e a construção histórica de um pecado: da “moral pagã” à “moral cristã”

Na seção anterior, ao se relacionar o Cristianismo com a desqualificação de algumas sexualidades em detrimento de um modelo legitimado, tomou-se a moral cristã como algo já dado, construído. No debate que contempla as religiões cristãs e as suas influências perante as sexualidades, em especial as homossexualidades, cabe retomar uma reflexão sobre o processo que tornou o sexo um pecado, para, posteriormente, poder adentrar em uma reflexão sobre as consequências de tal classificação.

Seria legítimo, certamente, perguntar por que, durante tanto tempo, associou-se o sexo ao pecado – e, ainda, seria preciso ver de que maneira se fez essa associação e evitar dizer de forma global e precipitada que o sexo era “condenado” – mas seria, também, preciso perguntar por que hoje em dia nos culpamos tanto por ter outrora feito dele um pecado? Através de que caminhos acabamos ficando “em falta”, com respeito ao nosso sexo? E acabamos sendo uma civilização suficientemente singular para dizer a si mesma que, durante muito tempo e ainda atualmente tem “pecado” contra o sexo por abuso de poder? De que maneira ocorre esse deslocamento que, mesmo pretendendo liberar-nos da natureza pecaminosa do sexo, atormenta-nos com um grande pecado histórico que teria consistido, justamente, em imaginar essa natureza falível e em tirar dessa crença efeitos desastrosos? (FOUCAULT, 2012a, p. 15).

Provavelmente parte da mais trabalhada resposta para estes questionamentos seria explicitada por Foucault no quarto volume da *História da Sexualidade: As confissões da carne*. Contudo, infelizmente, por causa do falecimento do autor, em 1984, o texto ficou inacabado e não chegou a ser publicado. No entanto, um movimento efetivado nas últimas publicações do filósofo nos conduz a reflexões sobre tal problemática. Movimento que é, a princípio, evidenciado em *O uso dos prazeres* – o segundo volume da *História da Sexualidade*. Na ocasião, Foucault (2012b) denota que apesar da sexualidade ter sido dada como um dispositivo histórico de poder em *A vontade de saber*, a intenção de seu projeto seria muito mais ampla. O primeiro volume da obra nada mais seria do que uma introdução dos temas a ser esmiuçados nos volumes seguintes. É, então, no segundo volume, que o autor afirma a sexualidade como uma experiência histórica singular. Isso, “se entendermos por experiência a correlação, em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 2012b, p. 10). A sexualidade adquire, desta forma, variadas manifestações, nos mais diversos contextos. Com isto, Foucault pontua que a sexualidade se constitui sobre três eixos, a saber: 1) a formação dos saberes que a ela se referem; 2) os sistemas de poder que regulam sua prática; e, 3) as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos portadores de uma sexualidade.

Neste sentido, Foucault convida a pensar na forma como se constituiu, nas sociedades ocidentais modernas, “uma experiência tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma ‘sexualidade’ que abre para campos de conhecimento tão diversos, e que articula num sistema de regras e coerções” (FOUCAULT, 2012b, p. 10). Contudo, para compreender como o indivíduo poderia fazer da experiência de si, instrumento para a percepção de ser o sujeito de uma sexualidade, tornou-se imprescindível apreender como este fora incitado a se reconhecer como um sujeito de desejo. Para o autor, é o princípio do “homem de desejo” que permite a ligação entre a sexualidade e a “experiência cristã da carne”. Isto porque seria no âmbito do desejo (que, conforme a lógica da pastoral cristã,

deveria ser confessado) que o sujeito poderia descobrir a “verdade do seu ser”, seja este desejo “natural ou decaído” (FOUCAULT, 2012b, p. 12). A pergunta, então, passou a ser: “através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?” (FOUCAULT, 2012b, p. 13). A primeira hipótese coloca que o Cristianismo associou o sexo ao mal, ao pecado, à queda, à morte, ao passo que a Antiguidade o teria consagrado com significações positivas. Mas se a princípio pode-se pensar e atribuir a “culpa” às investidas da pastoral cristã, especialmente após o século XVII, como explicitado na seção anterior, Foucault agora parte rumo ao que pode ser compreendido como uma defesa da mesma. O autor pontua que já entre os gregos antigos, isto é, muito antes do início da era cristã, já se havia um “clima” que também acabou alocando o sexo no campo das discussões morais.

Para melhor abordar tal pressuposto, Foucault (2012b) faz uma viagem no tempo. Em *O uso dos prazeres*, o autor retorna ao mundo grego do século IV antes de Cristo e avança a sua explanação até os dois primeiros séculos da era cristã (mundo greco-romano, séculos I e II d.C.), período por ele abordado no terceiro e último volume publicado da História da sexualidade: *O cuidado de si* (FOUCAULT, 2012c).

Ao retornar assim, da época moderna, através do Cristianismo, até a Antiguidade, pareceu-me que não se poderia evitar colocar uma questão ao mesmo tempo muito simples e geral: por que comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral? (FOUCAULT, 2012b, p. 16).

Foucault (2012b) observa que a natureza do ato sexual, a fidelidade monogâmica, a relação sexual entre duas pessoas do mesmo sexo, a virgindade e a castidade, dentre outros pontos que são de profundo interesse e preocupação da moral cristã, não eram questões tratadas com indiferença pelos antigos. Pelo contrário, havia toda uma preocupação e um determinado “mal estar” em torno e diante do sexo. Se a partir da ideia do Cristianismo como o “vilão desta história” poder-se-ia pensar que foi em seu contexto que se deu a delimitação do que seria o sexo legítimo – isto é, o sexo dentro do casamento monogâmico e com uma finalidade exclusivamente procriadora –, vemos em Foucault (2012b) que as práticas dos antigos já eram permeadas por indícios de crenças parecidas. O autor explora isto citando o medo que os antigos tinham em relação à perda do sêmen, seja esta pela masturbação ou pela prática sexual incitada pelo puro dispêndio sexual.

Os jovens com uma perda do sêmen carregam em todos os hábitos do corpo a marca da caducidade e da velhice; eles se tornam relaxados, sem força, entorpecidos, estúpidos, prostrados, curvados, incapazes de qualquer coisa, com a tez pálida, branca, efeminada, sem apetite, sem calor, os membros pesados, as pernas

dormentes, uma extrema fraqueza, enfim, numa palavra, quase que totalmente perdidos. (FOUCAULT, 2012b, p. 22-23).

A perda do sêmen representava, neste sentido, a retirada da força vital do homem, o que, por conseguinte, o aproximava de sua própria morte. Foucault associa este “esgotamento do organismo” temido pelos antigos com as questões e orientações que a medicina e a pedagogia passaram a focalizar a partir do século XVII. Mas não apenas isto, o autor igualmente infere que tal medo dos antigos também foi reafirmado e reforçado pelas prescrições das religiões cristãs: “Esses medos induzidos parecem ter construído a herança ‘naturalista’ e ‘científica’, no pensamento médico do século XIX, de uma tradição cristã que colocava o prazer no campo da morte e do mal” (FOUCAULT, 2012b, p. 23). A questão é que enquanto os antigos pensavam em torno da ideia de uma “economia do organismo”, a moral cristã supervalorizou noção parecida em termos espirituais: a abstinência sexual, a castidade e a virgindade tornaram-se virtudes que ligavam o homem ao divino.

Em relação à fidelidade, o autor coloca que apesar de não consistir uma conduta total e bem aceita pelos gregos e romanos, ela fazia parte de um modelo de práticas que passou a ser por eles valorizado. “A ‘fidelidade’ sexual do marido com relação à sua esposa legítima não era exigida pelas leis nem pelos costumes; não deixava de ser, contudo, uma questão que se colocava e uma forma de austeridade a que certos moralistas conferiam grande valor” (FOUCAULT, 2012b, p. 25). Não obstante, a ideia, a princípio, mais uma vez girava em torno dos cuidados com o próprio organismo. Manter relações com apenas um parceiro, significava um menor gasto de sêmen e maior preservação do corpo, já que também se considerava o ato sexual como muito violento. Com o tempo, a fidelidade também passou a ser associada com as virtudes e a firmeza da alma. A “dificuldade” de se estabelecer relações exclusivamente monogâmicas dava o *status* de “domínio de si” a quem conseguia. Assim, o “ser fiel e monogâmico” passou a figurar um ensinamento dado com insistência, especialmente por alguns filósofos (a Filosofia era a grande propagadora do conhecimento).

Retomando a “hipótese” do Cristianismo como o “grande malfeitor desta história”, mas agora em relação à desqualificação das relações entre indivíduos do mesmo sexo, teríamos que a moral cristã condenou rigorosamente tais práticas, ao passo que os gregos teriam exaltado as relações entre homens e os romanos, por sua vez, também as aceitaram. De fato, Foucault coloca que “o domínio dos amores masculinos pôde muito bem ser ‘livre’ na Antiguidade” (FOUCAULT, 2012b, p. 27). Contudo, o autor pondera afirmando que ali, no que concerne aos amores dos homens por outros do mesmo sexo, já seria palco para “[...]”

intensas reações negativas e formas de desqualificação que se prolongarão por muito tempo” (FOUCAULT, 2012b, p. 27).

Foucault (2012b) então coloca que a prática sexual entre dois homens era valorizada entre os antigos, especialmente entre os gregos. Mas não qualquer prática sexual, feita por quaisquer indivíduos. Nota-se que, como já salientado na seção anterior, não se fala, aqui da existência da homossexualidade entre os antigos. Gregos e romanos não partilhavam das questões e do pensamento atual. Tampouco tinham uma noção de sexualidade como a nossa. Nem mesmo o termo “sexualidade” era utilizado. Fato muito bem pontuado por Foucault, ao dizer que este “[...] surgiu tardiamente, no início do século XIX” (FOUCAULT, 2012b, p. 9). O que os gregos utilizavam para se referir as suas práticas, conforme destacado pelo autor, é o adjetivo substantivado *ta aphrodisia*, que, em suma, por ser entendido como “obras” ou atos de Afrodite (a deusa do amor na mitologia grega).

Nossa ideia de “sexualidade” não apenas cobre um campo muito mais amplo, como visa também uma realidade de outro tipo: e possui, em nossa moral e em nosso saber, funções inteiramente diversas. Em troca, não dispomos, de nossa parte, de uma noção que opere um recorte e que reúna um conjunto análogo ao dos *aphrodisia*. (FOUCAULT, 2012b, p. 47-48).

Enquanto hoje se tem a noção de “sujeitos de sexualidades”, os gregos antigos não se viam como portadores dos *aphrodisia*. Estes eram atos, contatos que proporcionavam diretamente prazer, ou fomentavam a prática sexual. Neste sentido, os gregos se vigiavam perante sons, perfumes e imagens, não porque estes representavam máscaras de um desejo, mas por conduzirem ao enfraquecimento da alma. “Sócrates recomendava fugir da vista de um belo rapaz, mesmo se para isso fosse necessário exilar-se por um ano” (FOUCAULT, 2012b, p. 52).

Retomando ao ponto-chave desta discussão, para os gregos não havia uma diferença de “natureza” entre o amor pelo mesmo sexo ou pelo oposto. Homens, mulheres, “[...] escravos e estrangeiros eram todos passíveis de ser legitimamente investidos sexualmente, sem consideração pela diferença sexual entre masculino e feminino tal como a percebemos” (COSTA, 1992, p. 31). Isto é, não havia como nos dias de hoje uma distinção do desejo entre *homo* e *hétero*. “Os gregos não opunham [...] como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto” (FOUCAULT, 2012b, p. 237). O desejo era o mesmo. Os gregos admiravam o que consideravam ser belo e a beleza os impulsionava aos *aphrodisia*. Quanto mais bonito o rapaz ou mais bonita a moça, mais nobre era o desejo de seu admirador. Não obstante, os rapazes tinham as suas vantagens: enquanto

as moças recorriam ao uso da maquiagem, o que para alguns tornava a sua beleza “enganosa”, a beleza dos rapazes era, nesse sentido, mais valorizada, já que “[...] ela é sem afetação” (FOUCAULT, 2012c, p. 221). Além disso, os jovens corpos masculinos, devido ao ser vigor, força e resistência, eram os mais valorizados. “Para um jovem grego, ser assediado por enamorados não constituía, evidentemente, uma desonra: era ao contrário, a marca visível de suas qualidades; o número de pretendentes podia ser objeto de orgulho legítimo” (FOUCAULT, 2012b, p. 261).

A prática sexual entre dois indivíduos do sexo masculino era então aceita, mas assim como o amor dos homens pelas mulheres, também seguia regras de temperança. O sexo entre homens encontrava respaldo nas instituições militares, pedagógicas e inclusive religiosas. Mas este sexo deveria ser praticado nas seguintes condições: um homem já maduro, ou seja, com um *status* de virilidade já firmado, sexualmente ativo e totalmente formado para a vida de cidadão, em companhia de um rapaz ainda em formação (passivo). O que estes antigos valorizavam, portanto, era uma prática socioeducativa: o jovem carecia de bons conselhos e apoio para que atingisse a sua maioridade moral. Para os gregos o sexo era intimamente relacionado ao que era ser cidadão (homem livre), cabia, então, aos mais velhos inscreverem, a partir dele, a virilidade nos corpos dos mais jovens. Tais práticas não deveriam ser realizadas em demasia, entre um homem e um rapaz não poderia haver uma comunidade de prazeres. O amor grego pelos rapazes era exclusivamente permitido e restringido a finalidades educativas. Este era o objetivo. O que fugia a isto era condenado.

Para haver, então, um ato sexual entre um homem (adulto/ativo) e um rapaz (jovem/passivo) era necessário vigiar a diferença de idade e de *status* que cada um ocupava. Assim, o sexo entre dois indivíduos masculinos – é bom demarcar que as mulheres eram excluídas destas permissões⁹, já que as leis e os direitos beneficiavam apenas os homens – passou a ser motivo de preocupação moral. O jovem quando, enfim, “tornava-se homem”, não deveria mais se submeter a tais práticas com um homem mais velho. Isto é, ao “aprender” a ser ativo, deveria, assim como o seu “mentor”, procurar outros jovens para “iniciar ao mundo adulto”. Este não deveria ser mais passivo, tão menos procurar prazer com homens de igual idade ou mais velhos. Aqueles que cediam por prazer negavam a sua condição viril de

⁹ Conforme advertido por Foucault (2012c), o sexo entre duas mulheres situava-se no campo das coisas “fora da natureza”. A mulher não deveria “usurpar o papel do homem”, isto é, adotar a posição de “poder possuir” outra mulher. O homem deveria exercer o seu papel sexual de ativo, conquistador e dominador (mesmo que de outros homens), enquanto a mulher cabia, exclusivamente, ser passiva, receptiva e submissa. “Entre dois homens, o ato viril por excelência, a penetração, não é em si mesmo uma transgressão da natureza (mesmo se ele pode ser considerado como vergonhoso, inconveniente, para um dos dois se submeter a ele). Em troca, entre duas mulheres um tal ato que se efetua a despeito daquilo que elas são, e com recurso a subterfúgios, é tão fora da natureza como a relação entre um humano com um deus ou com um animal” (FOUCAULT, 2012c, p. 32).

dominante de si mesmo. “O excesso e a passividade são, para um homem, as duas formas principais de imoralidade na prática dos *aphrodisia*” (FOUCAULT, 2012b, p. 61). Os antigos, deste modo, valorizavam a virilidade e ridicularizavam os homens que se tornavam “femininos”.

Sintetizando, já existia, então, entre os gregos antigos um “espírito” de valorização da virilidade e desqualificação dos homens “afeminados”. Havia uma “[...] viva repugnância a respeito de tudo o que pudesse marcar uma renúncia voluntária aos prestígios e às marcas do papel viril” (FOUCAULT, 2012b, p. 27). Contudo, como adverte Foucault, seria ingenuidade pensar em uma continuidade ou uma evolução entre a moral pagã e o Cristianismo. Não se pode “[...] concluir dessas poucas aproximações que puderam ser esboçadas que a moral cristã do sexo estava, de certa forma, ‘pré-formada’ no pensamento antigo” (FOUCAULT, 2012b, p. 30). Enquanto a Igreja e a Pastoral Cristã construíram uma moral universal, focada na imposição e nas proibições, a moral dos gregos não era única, tampouco era autoritária e obrigatória. Constituí-a em uma série de recomendações que se dirigiam ao cidadão, homem livre, que pretendia obter um bom lugar às vistas da sociedade. Era uma questão de *status* social e também de preservação da própria saúde (já que a fidelidade e a abstenção eram maneiras de se economizar sêmen). Alia-se a isto, o fato de que para os gregos o sexo não constituía um pecado. A atividade sexual, tão profundamente ancorada à vida e ao “natural do humano”, não era por eles considerada, em sua gênese, como má, errada ou pecaminosa. Apesar de toda a preocupação dos gregos a respeito dos *aphrodisia*, a sua reflexão moral

[...] não procurou justificar interdições, mas estilizar uma liberdade: aquela que o homem “livre” exerce em sua atividade. [...] Eles jamais conceberam o prazer sexual como um mal em si mesmo ou podendo fazer parte dos estigmas naturais de um pecado. (FOUCAULT, 2012b, p. 126).

Assim foi até (e inclusive) no período helenístico, momento em que, segundo Foucault (2012c), denotam-se algumas diferenças. Em *História da sexualidade 3: o cuidado de si*, Foucault centra-se sobre o Império Romano dos séculos I e II, percebendo uma mudança nos modos de subjetivação (ou melhor, nos modos ou nas artes de existência). O autor demonstra o que seria uma transição do pensamento dos últimos filósofos pagãos para os primeiros filósofos cristãos.

Na Antiguidade, o tema do cuidado de si era fundamental para diversas escolas filosóficas. Dizia respeito, como já pontuado, a preservação da saúde e do *status* social. A atenção que se tinha em torno do sexo era reflexo de certo temor dos efeitos que a prática

sexual tinha sobre o organismo e as implicações que o controle dos *aphrodisia* tinha sob o *status* social do cidadão livre. Para os filósofos antigos, o cuidado de si deveria ser implantado não apenas no âmbito do corpo, mas também na alma do sujeito, suscitando uma reflexão do mesmo sobre os seus modos de existência, para que, desta forma, a sua vida fosse marcada pelo domínio de si. O homem virtuoso era, então, aquele que conduzia a sua vida mediante a prática do cuidado de si. Contudo, os filósofos não eram os únicos interessados nesse zelo. Em referido contexto, Medicina e Filosofia disputavam entre si a quem competia o papel de ditar os preceitos e as orientações de saúde. “A maneira com que os médicos às vezes se apoderavam da existência de seus clientes, para regê-la nos menores detalhes, era objeto de críticas, da mesma forma que a direção de alma exercida pelos filósofos” (FOUCAULT, 2012c, p. 106). Tinha-se, de um lado, o cuidado de si atrelado ao zelo com a espiritualidade, com a pureza da alma (o que já implicava os cuidados sobre o sexo) e, do outro, a preocupação moral sobre o sexo para o cuidado de si que ganhava força com as investidas dos médicos, em especial dos do início da era cristã.

TODA UMA REFLEXÃO moral sobre a atividade sexual e seus prazeres parece marcar, nos dois primeiros séculos de nossa era, um certo reforço nos temas de austeridade. Médicos inquietam-se com os efeitos da prática sexual, recomendam de bom grado a abstenção, e declaram preferir a virgindade ao uso dos prazeres. Filósofos condenam qualquer relação que poderia ocorrer fora do casamento e prescrevem entre os esposos uma fidelidade rigorosa e sem exceção. Enfim, uma certa desqualificação doutrinal parece recair sobre o amor pelos rapazes. (FOUCAULT, 2012c, p. 231).

A Medicina se aproximou da Filosofia, passando a também oferecer uma forma racional de conduta, “[...] uma maneira de viver, um modo de relação refletida consigo, com o próprio corpo, com o alimento, com a vigília e com o sono, com as diferentes atividades e com o meio” (FOUCAULT, 2012c, p. 106). O cuidado médico prontificava-se em assistir a saúde do corpo, o que também lhe implicava atenção às perturbações que podiam circundar a alma. Neste sentido, Foucault (2012c) acentua a importância e o valor do cuidado de si para o sujeito: alma e corpo estavam conectados e para se alcançar a, até então, sempre almejada virtude seria necessário manter um equilíbrio entre essas duas dimensões. Com o desenvolver da era cristã o cuidado de si passa a se relacionar à crença de que a renúncia de si conduziria à salvação da alma. A busca pela virtude é substituída pela busca pela salvação. Neste sentido, o princípio do cuidado de si tinha uma função crítica, na medida em que deveria permitir ao homem uma reflexão que o fizesse abandonar os “maus hábitos”. É, então, a moral do período helenístico que o autor, enfim, aponta ser a propulsora da chamada moral cristã.

Aliás, constitui um fato os autores cristãos tomarem, dessa moral, empréstimos maciços – explícitos ou não; e a maior parte dos historiadores atuais concorda em reconhecer a existência, o vigor e o reforço desses temas de austeridade corporal numa sociedade na qual os contemporâneos descreviam, frequentemente para reprová-los, a imoralidade e os costumes dissolutos. (FOUCAULT, 2012c, p. 45).

Com o Cristianismo instaurou-se uma nova verdade, dita pela palavra (Bíblia/Revelação divina) e do mesmo modo incidiram-se novas formas de acesso à verdade. Como já dito na seção anterior, inclusive acerca da verdade do/sobre o sexo. Compreende-se desta forma o surgimento de novas questões e posicionamentos que se referem à maneira com que os homens deveriam situar-se como sujeitos portadores de uma moral que a princípio foi construída por eles mesmos e para eles mesmos, mas que agora se modificava. No centro desta nova moral que se estabelecia, figurava a qualificação do casamento. No período helenístico, valorizou-se ainda mais, se comparado com os anteriores, a relação entre marido e mulher. Se a obrigação de manter o uso dos prazeres no casamento era para os filósofos antigos um exercício do domínio sobre si, para os pensadores helênicos e, posteriormente, para a firmada pastoral cristã, era a chave para a própria salvação. A nova importância do casamento e do casal instaurou uma nova arte de existência. Uma nova conexão entre os *aphrodisia* e a procriação foi colocada, o que, progressivamente e de certo modo, fixava os limites do que viria a ser considerado como ato legítimo. O sexo tornava-se, paulatinamente, um pecado cuja mácula era apagada quando a sua prática dava-se dentro da relação conjugal, relação, na qual, o homem poderia constituir-se como sujeito moral. “A conjugalidade é para a atividade sexual a condição de seu exercício legítimo” (FOUCAULT, 2012c, p. 169), o que quer dizer que o casamento tinha (e até hoje ainda tem) o poder de inocentar o sexo. Definia-se, assim, um modo de viver e uma coexistência entre marido e mulher qualitativamente muito diferentes do que se tinha na Antiguidade. Nesse novo modelo, a relação que se tornou a mais fundamental, inclusive, em detrimento ao até então valorizado amor pelos rapazes,

[...] é a relação entre um homem e uma mulher, quando essa relação se organiza na forma institucional do casamento e na vida comum que superpõe a ela. O sistema familiar ou a rede de amizades mantiveram, sem dúvida, uma grande parte de sua importância social; mas, na arte da existência, eles perdem um pouco de seu valor em relação ao vínculo que une duas pessoas de sexo diferente. Um privilégio natural, ao mesmo tempo ontológico e ético, é concedido, em detrimento de todos os outros, a essa relação dual e heterossexual. (FOUCAULT, 2012c, p. 164).

Foucault identifica, então, no cuidado de si, operacionalizado, por assim dizer, na renúncia e na desqualificação dos prazeres sexuais fora do casamento, o fio condutor para se pensar na transição da moral pagã para a moral cristã. Fato que também é evidenciado pela

constatação de que no Cristianismo buscar a salvação é também uma maneira de cuidar de si. Destacando, mais uma vez, que a salvação é concretizada através da renúncia a si, o que, por sua vez, implica abrir mãos dos próprios desejos, vontades, enfim, dos prazeres fora do casamento e, conseqüentemente, do amor pelos rapazes. Nas palavras de Foucault, é

justamente em nome dessa intensificação do valor dos *aphrodisia* nas relações conjugais, por causa do papel que se lhe atribui na comunicação entre esposos, é que se começa a interrogar de modo cada vez mais dubitativo os privilégios que tinham sido possíveis reconhecer ao amor pelos rapazes. (FOUCAULT, 2012c, p. 186).

Evidenciando o *devoir* deste processo de desqualificação do amor pelos rapazes, Foucault (2012c) coloca que este não se tornara imediatamente condenado (o mesmo é válido para os demais prazeres que fugiam ao âmbito do casamento). Contudo, a relação entre homens sofreu progressivamente um “desinvestimento filosófico” e um declínio crescente, ambos, frutos da nova estilística de existência que se instaurava. O autor fala, neste sentido, de uma nova “Erótica” fortemente marcada por uma moral e uma ética religiosas.

Começa assim a desenvolver-se uma Erótica diferente daquela que teve seu ponto de partida no amor pelos rapazes, mesmo se, tanto numa como na outra, a abstenção dos prazeres sexuais desempenha um papel importante: ela se organiza em torno da relação simétrica e recíproca entre o homem e a mulher, em torno do alto valor atribuído à virgindade e da união total em que vem a completar-se. (FOUCAULT, 2012c, p. 228).

Instaurou-se, desta forma, uma nova moral sobre o sexo. Moral esta que o Cristianismo, segundo Foucault, agora em *A hermenêutica do sujeito*, de modo algum inventou, “pois o Cristianismo, como toda boa religião, não é uma moral” (FOUCAULT, 2006a, p. 313). Contudo, ao “herdar” a moral do período helenístico, o Cristianismo não a tomou como pronta, pelo contrário, a reelaborou, a reclinatou e a transformou em códigos, construiu as suas próprias escrituras sagradas. “A moral austera do modelo helenístico foi retomada e trabalhada pelas técnicas de si definidas pela exegese e pela renúncia a si próprias do modelo cristão” (FOUCAULT, 2006a, p. 314). Como já mencionado, para os cristãos o cuidado e o conhecimento de si caminham na direção da renúncia de si, que é instrumento da própria salvação. Cabe, enfim, destacar que para o Cristianismo não é possível cuidar de si sem se conhecer e, do mesmo modo, não é possível se conhecer sem conhecer regras de conduta e princípios concomitantes com verdades e prescrições divinas. Cuidar de si, para o pensamento cristão, é tomar conhecimento e posse dessas verdades. “Não se deve esquecer, justamente, que um dos grandes elementos da espiritualidade cristã será que a vida deve ser

vida ‘regrada’” (FOUCAULT, 2006a, p. 513). O cuidado de si passa a compor, então, uma tríade, uma relação circular cujos outros elementos são o conhecimento de si e o conhecimento da verdade (a Revelação divina).

Se quisermos promover nossa própria salvação, devemos acolher a verdade: a que nos é dada no Texto e a que se manifesta na Revelação. Mas não podemos conhecer esta verdade se não nos ocuparmos com nós mesmos na forma do conhecimento purificador do coração. Em troca, este conhecimento purificador de si por si mesmo só é possível sob a condição de que já tenhamos uma relação fundamental com a verdade, a do Texto e a da Revelação. (FOUCAULT, 2006a, p. 513).

Infelizmente, como já pontuado, a doença e a morte não deixaram Foucault concluir o seu legado sobre a sexualidade, na qual *As confissões da carne* trataria “[...] da formação da doutrina e da pastoral da carne” (FOUCAULT, 2012b, p. 19). Contudo, esta história já nos é conhecida, e um pouco dela pode ser fundamentado na primeira seção deste capítulo. Por ora, o que compete à presente dissertação é se empenhar nas implicações de tal moral e das formações discursivas que dela se originaram no que se coloca como problema de pesquisa e o que se é possível ponderar a partir de contribuições atuais. A associação entre sexo e pecado – historicamente abordada por Foucault – e a polaridade entre pecado e salvação colocam questões importantes para a presente pesquisa. É sobre tais noções que os sujeitos aqui investigados se debruçam. Pensar nas sexualidades no âmbito das religiões requer considerar a valorização da heterossexualidade como modelo ideal e da desqualificação das demais. Desqualificação que transforma as sexualidades não heteronormativas em pecado. Perceber-se homossexual impõem para os jovens *gays* cristãos o desvio da própria salvação e a inadequação com aquele grupo religioso do qual fazem parte.

Então, a noção de pecado é importante para esta pesquisa, pois é ela que os jovens aqui referidos enfrentam, em nível intrapsíquico e/ou coletivamente. É essa noção que os desqualifica, que os fazem sofrer, que os fazem achar que estão fazendo algo de errado, que os fazem pensar que estão fora do lugar. Pode haver uma leitura pessoal, subjetiva do que seria pecado, mas apesar do que cada um carrega consigo como crença própria, as instituições vêm para apontar o que defendem como verdade e como regra. Há uma relação entre poder e pecado, na qual o segundo é utilizado como instrumento do primeiro. Quanto utilizada como parte de um mecanismo de poder, a noção de pecado é normatizadora. A partir dela se controla corpos, regula condutas, aprisiona desejos. Estabelece-se um limite entre o certo e o errado. Separam-se pessoas: os salvos daqueles que cometeram “alguma infração”. Os pecadores são massacrados por aquilo (ato/pensamento/desejo) que o intitula ou rotula como

pecador. Mas se ninguém está isento do pecado, há de se pensar na existência de uma hierarquia de pecados. Neste rol, temos que hoje a maioria das religiões monoteístas considera a homossexualidade como um pecado que parece estar entre os mais condenáveis.

Quanto ao jovem *gay* cristão, cabe a este tentar se situar perante tal dilema: “ah não é pecado!”, mas a sociedade e a instituição religiosa tradicional que frequenta lhe mostram a todo o momento que há algo errado, há algo a ser “curado”. Há uma “opção” mal feita, um mal que deve ser evitado e expulso de sua carne. A solução parece ser simples: escolher ser salvo, o que na esfera das igrejas tradicionais se torna possível a partir de um compromisso do indivíduo com o divino, mediante a decisão de não ser mais um pecador (leia-se, abster-se do ato, ou melhor, de sua sexualidade “desviante”). O jovem pode ainda optar por abandonar as instituições religiosas, ou, como já destacado como alternativa na corrente dissertação, vivenciar isso de outra forma, conforme a acolhida proposta pelas igrejas inclusivas. Nas palavras de Foucault, “trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si” (FOUCAULT, 2006a, p. 401). A especificidade das igrejas inclusivas será mais bem fundamentada em capítulos seguintes. Por ora, cabe passar para a última parte desse capítulo que abre a corrente dissertação, apresentando o campo teórico da proposta investigativa.

2.3 Psicologia, (homo)sexualidade e religião: questões atuais, encontros e contribuições possíveis

Nesta subseção é onde, enfim, tece-se sobre o porquê de trazer a temática da religião para o âmbito científico. Pergunta-se: o que a Psicologia, como ciência, tem a dizer sobre as religiões e as experiências religiosas? A essa altura, tal interlocução não deve causar nenhum espanto, até mesmo porque Psicologia e religiões partilham de uma mesma questão em comum: ambas se interessam pelo campo das sexualidades, mesmo que cada uma com intencionalidades diferentes. Mas a essa questão se acrescenta outro fato: a ciência, de modo geral, não somente a Psicologia, cada vez mais tem se interessado em estabelecer novas articulações com o fenômeno religioso, debruçando-se sobre ele, estudando-o. A ciência a qual alguns pensadores de um passado não tão distante, como Freud (1921/2000) e Durkheim (1983), acreditavam que, a partir do desenvolvimento tecnológico e a consolidação de saberes e teorias, faria a religião sucumbir, hoje, vê neste segundo âmbito a possibilidade da construção de novos conhecimentos. A ciência não é mais – se algum dia foi – “inimiga” das

religiões. Hoje, a ciência, e em especial aqui se coloca a Psicologia, vê nas religiões uma forte aliada para a compreensão do humano, partindo do seu mais íntimo para o social, para o transcendental.

“Religião e ciência não se misturam”, ou melhor, “religiões e ciências não se misturam” (ao se evidenciar a pluralidade de um lado, o mesmo deve ser feito do outro, já que da mesma forma como não há uma religião única, também não existe um modo único de se fazer ciência). Contudo, apesar de tais interpolações, a afirmativa que aqui se coloca como chave de reflexão tem sido relativizada, tem sido, progressivamente, refutada. O que acontece é que, como foi até recentemente considerado, religiões e ciências eram dimensões completamente opostas, formas totalmente antagônicas de se apreender e ver o mundo. O embate era acirrado. Religião e ciência disputavam entre si o *status* de quem detinha a “grande verdade”. Embora atualmente o conflito tenha perdido o seu fervor, a situação ainda é praticamente a mesma, e, provavelmente, por muito tempo será, já que muitas teorias científicas contradizem os pensamentos religiosos tradicionais (e vice-versa). Mas, no desenrolar do século XXI, pode-se assistir à construção de “pontes” entre estes dois domínios do saber humano. Ciência e religião têm buscado “fazer as pazes”, cada uma olhando para a outra de maneira diferente, procurando contribuições possíveis.

Na análise do clássico sociólogo Émile Durkheim (1983), a ciência não despreza e/ou nega a existência da religião. O autor afirma que o conflito entre as duas está nos dogmas: “o que a ciência contesta à religião, não é o direito de existir, é o direito de dogmatizar sobre a natureza das coisas” (DURKHEIM, 1983, p. 232). Assim, enquanto a religião é um fenômeno complexo, uma afirmação de princípios definitivos ou um código moral, na qual a existência ou ideia dogmática de Deus se explica por si, a ciência caminha por outro lado, tentando ao máximo se afastar disso: é uma tentativa de entender diversas experiências através de máximas (leis/teorias) que procuram ser invioláveis. Na crítica de Durkheim (1983) “[...] o pensamento científico não é senão uma forma mais perfeita do pensamento religioso” (DURKHEIM, 1983, p. 232), estando a religião fadada a perder a sua força diante do saber científico, “[...] na medida em que este se torna mais apto a dar conta da tarefa” (DURKHEIM, 1983, p. 232).

Desde que a autoridade da ciência foi estabelecida, é preciso dela ter conta; pode-se ir mais longe do que ela sob a pressão da necessidade, mas é dela que é preciso partir. Não se pode afirmar nada que ela negue, nada negar que ela afirme, nada estabelecer que não se apóie direta ou indiretamente, sobre princípios tomados emprestados dela (DURKHEIM, 1983, p. 233).

Mas a ciência e a religião têm mais pontos em comum do que se imagina. Ambas partilham de uma base comum: a fé humana e o desejo do homem de encontrar sentido, respostas e explicações satisfatórias para a vida. Deste modo, assim como a ciência se transforma e se desenvolve, os papéis desempenhados pela religião mudam de acordo com o tempo. “Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é porque a ideia da sociedade é a alma da religião” (DURKHEIM, 1983, p. 224). Partilhando dessa missão comum, embora ainda disputem entre si o título de portadora “da verdade”, ciência e religião cada vez mais se apropriam uma da outra. Assim, as religiões têm sido incluídas na pauta das mais diversas ciências:

[...] primeiramente, Ciências Sociais, porque a fé religiosa tem suas origens na sociedade; Psicologia, porque a sociedade é uma síntese de consciências humanas; enfim, Ciências da Natureza, porque o homem e a sociedade são função do universo e não podem ser abstraídos dele senão artificialmente (DURKHEIM, 1983, p. 233).

As relações entre ciências e religiões, hoje, já é tão consolidada que juntas elas constroem um novo campo de conhecimento que, segundo Zedequias Alves (2009), recebe uma série de nomenclaturas: “Ciência da Religião, Ciências das Religiões, Ciências da Religião ou Ciência das Religiões” (ALVES, 2009, p. 24). Cada nome traz em si a defesa sobre qual pluralidade quer se evidenciar, mas não cabe a presente dissertação entrar no mérito de tal discussão. O que deve se salientar, conforme apontado por este autor, é que, independentemente da nomenclatura que se adote, as Ciência/s da/s Religião/ões não estudam, exclusivamente, Deus, como assim o faz a Teologia. Tal ramo está igualmente interessado nas formas de expressão e nos sentidos do divino e do sagrado para as pessoas e para as culturas. Assim, a Teologia pode ser uma das ciências das religiões. A Psicologia também tem se apropriado disso, chegando inclusive a estabelecer em seu âmbito uma subdivisão específica para pensar esta conexão: a(s) Psicologia(s) da(s) religião(ões).

Em sua pesquisa de mestrado, a psicóloga Bruna Suruagy do Amaral Dantas (2006) afirma que a Psicologia tem se mostrado reticente ao estudo do fenômeno religioso. Segundo a autora, ainda é pouca a produção acadêmica que aborda e analisa a religião a partir do arcabouço teórico da Psicologia: “embora haja uma diversidade de abordagens psicológicas voltadas ao entendimento da religião, ainda é tímida a inserção da Psicologia nesse universo humano” (DANTAS, 2006, p. 14).

Como exemplo do que têm sido pensado dentro de referido domínio científico, os doutores em Psicologia Marina Massimi e Miguel Mahfoud (1999) associam a experiência

religiosa às indagações humanas acerca da existência e à busca contínua de sentido para o conhecimento de si e do mundo: “qual o sentido da minha vida? O que é a realidade que me envolve? Por que existo? Qual é o meu destino?” (MASSIMI; MAHFOUD, 1999, p. 11). Os autores consideram o fenômeno religioso tão complexo que acreditam ser uma aventura intelectual tentar apreendê-lo. Contudo, ressaltam que o desafio se impõe para a Psicologia que deseja contemplar o homem nas duas diversas dimensões, não desconsiderando a religiosidade e a experiência religiosa do horizonte da vida humana. Deste modo, a religiosidade e a experiência religiosa são partes importantes da identidade e da subjetividade.

Trata-se de um desafio porque a tarefa que nos espera – a nós, homens comuns e profissionais – não é a de nos debruçarmos sobre um objeto tão convidativo como se fosse um detalhe entre tantos outros no emaranhado da experiência humana. A própria complexidade da experiência que se deseja conhecer solicita um horizonte maior, requer que ela não seja apreendida em parâmetros reducionistas de qualquer área da ciência. Considerar a experiência religiosa para conhecer a experiência propriamente humana e vice-versa: eis o desafio e a tarefa. Acompanhar a experiência religiosa em seu dinamismo interrogativo e devastador de limites impostos por concepções preconcebidas põe também a Psicologia em condições de contribuir para esse conhecimento – e assim fazendo, cumprir mais completamente sua tarefa, realizar mais a si mesma. (MASSIMI; MAHFOUD, 1999, p. 12).

Reforçando as conexões entre Psicologias e religiões, Marília Ancona-Lopez (1999), doutora em Psicologia, fala sobre a necessidade de não negligenciar a experiência religiosa no processo psicoterápico. Para a autora é imprescindível considerar a vivência religiosa do sujeito na clínica, pois além de se ter relações entre a religiosidade e a saúde mental dos indivíduos¹⁰, a relevância da religião na cultura tem íntima relação com os valores que serão abordados na prática terapêutica. Cabe, então, salientar que muitos dos conflitos que os sujeitos trazem para a Psicologia nada mais são do que questões religiosas em detrimento com outros aspectos da vida, como por exemplo, a sexualidade.

[As religiões] adquirem diferentes conotações nas histórias pessoais e são fontes de significados e valores, com efeitos positivos ou negativos na constituição da saúde mental. [...] Por essa razão, [...] a religião está invariavelmente incluída em todo o atendimento clínico, mesmo se apenas implicitamente, e ignorá-la é perder um aspecto extremamente importante da formação pessoal. (ANCONA-LOPEZ, 1999, p. 72).

E não há como o psicoterapeuta impedir. Querendo ele ou não, tais experiências de uma forma ou de outra virão à tona no desenvolver de sua prática. Adverte-se aqui que tal fato

¹⁰ “Inúmeras pesquisas mostram que a religiosidade está relacionada com saúde física, suicídio, drogas, álcool, delinquência, depressão, bem-estar, saúde e longevidade, filiações religiosas, quadros psicopatológicos, tipos de personalidade, inteligência etc.” (ANCONA-LOPEZ, 1999, p. 75).

não é exclusivo do *setting* terapêutico, mas se apresenta como uma questão importante que pode se colocar em qualquer intervenção psicológica. A religiosidade e as experiências religiosas apresentam importantes dados sobre os sujeitos, uma vez que elas trazem imbricadas em si, “[...] uma compreensão do envolvimento religioso na família de origem, da educação religiosa, das experiências formadoras da fé, das experiências geradas pelo contato com instituições, comunidades e tradições espirituais” (ANCONA-LOPEZ, 1999, p. 74). Podem, portanto, explicitar os processos que levaram tais indivíduos a se ancorarem em determinadas crenças e valores, bem como sinalizar as situações conflituosas e os sintomas. Igualmente ajuda a compreender os processos e o contexto de formação de tal sujeito (subjetivação) e sua identidade.

Essa articulação entre as vivências religiosas e as identidades e subjetividades também é evidenciada pelo Conselho Federal de Psicologia. Mas a autarquia é clara ao defender e impor os limites entre a ciência e a religião. Em nota técnica elaborada pelos componentes do Grupo de Trabalho (GT) Nacional “Psicologia, Religião e Laicidade”, o Sistema Conselhos (CFP, 2014) divulgou o seu posicionamento em relação à laicidade (não somente do Estado, mas também da própria ciência) e às conexões entre Psicologia e religião, reconhecendo

[...] a importância da religião, da religiosidade e da espiritualidade na constituição de subjetividades, particularmente num país com as especificidades do Brasil. Neste sentido compreendemos que tanto a religião quanto a Psicologia transitam num campo comum, qual seja, o da produção de subjetividades, entendendo ser fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos. Este fator requer da Psicologia toda cautela para que seus conhecimentos, fundamentados na laicidade da ciência, não se confundam com os conhecimentos dogmáticos da religião. Reconhecemos, também, que toda religião tem uma dimensão psicológica e que, apesar da Psicologia poder ter uma dimensão espiritual, ela não tem uma dimensão religiosa, o que nos remete à necessidade de aprofundarmos o debate da interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares, além de buscarmos compreender como a religião se utiliza da Psicologia. (CFP, 2014, p. 2).

Existe, então, todo um campo de trabalho das diversas Psicologias que contempla as religiões. No entanto, há de se perceber uma primazia das intervenções e pesquisas sobre a experiência religiosa sob um enfoque individual e clínico (em um sentido restrito, terapêutico). Existem, então, abordagens da Psicologia interessadas em como se dá o fenômeno religioso e as implicações deste no funcionamento do psiquismo humano. Há, por exemplo, estudos que associam a fé em uma crença religiosa com o bem-estar psicológico e a

cura de doenças como o câncer¹¹. No entanto, ainda são poucas as pesquisas interessadas na dimensão política e social das religiões. “As reflexões da Psicologia Social acerca das expressões religiosas contemporâneas são ainda [...] precárias” (DANTAS, 2006, p. 14). Isto quer dizer que ainda é tímida a produção do que pode ser chamado de “Psicologia Social da(s) Religião(ões)”. No entanto, é um pouco do que se pretende com essa dissertação. Aqui chama-se a atenção para a necessidade e a importância de trabalhos que compreendem o fenômeno e a experiência religiosa a partir de uma perspectiva psicossocial. Sendo a Psicologia Social aquela cujo foco está na interação humana, estudando o “comportamento de indivíduos no que ele é influenciado socialmente” (LANE, 2006, p. 8), cabe a este ramo da Psicologia considerar as experiências religiosas que transcorrem e movem os seres humanos, agindo como suporte agregador de valores na sociedade. Conforme salientado pelo mestre em Psicologia Social Robinson Grangeiro Monteiro (2011), a religião é vista dentro do campo científico como as variadas formas com que o sagrado e o divino se expressam no mundo, na história e no cotidiano das pessoas. A religião é, então, definida como sistemas de crença, prática e organização que conformam uma ética e uma moral que se manifestam e exercem influências no comportamento dos seus seguidores, tanto no nível intrapsíquico como no interpessoal. Assim,

O interesse na temática por parte da Psicologia Social, em geral, e da Psicologia da Religião, em particular, é multifocal, incluindo dois aspectos de maior interesse para este presente trabalho: o universo religioso como instância reguladora da Sexualidade em interação com outros discursos [...] e a Religião como sistema de significado (MONTEIRO, 2011, p. 29).

Ao se lançar um olhar sobre as religiões a partir do ponto de vista da Psicologia, faz-se necessário apreender a experiência religiosa a partir de quatro aspectos elencados por Monteiro (2011), que afirma que a religiosidade é importante para: 1) a manutenção da estabilidade e coerência do sistema conceitual (valores e crenças) da pessoa; 2) o equilíbrio entre o prazer e a dor diante do futuro e da própria finitude (religiosidade como busca de sentido); 3) o equilíbrio favorável da autoestima (pertencimento, inclusão, participação e reconhecimento); e, 4) o relacionamento favorável com outras pessoas significativas (identificação). Segundo este autor, a partir da junção desses aspectos, as religiões funcionam como lentes através das quais a realidade é percebida e interpretada pelos indivíduos. “Desta forma, a Religião, semelhantemente a outros sistemas de significados pode influenciar a

¹¹ GERONASSO, Martha Caroline Henning; COELHO, Denise. A influência da religiosidade/espiritualidade na qualidade de vida das pessoas com câncer. *Saúde e Meio Ambiente*, v. 1, n. 1, jun. 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/sma/article/viewFile/227/270>>. Acesso em 24 Out. 2014.

formação de objetivos, de auto-regulação, de afetos e emoções, e de comportamentos” (MONTEIRO, 2011, p. 33).

Na sociedade atual, com grande frequência e velocidade, novas instituições religiosas invadem o espaço público em busca de visibilidade, não apenas religiosa, mas política, social e mercadológica. Templos são inaugurados, denominações são divulgadas, sistemas doutrinários “inovadores” são lançados e novas mensagens teológicas são propagadas. Assim, igrejas tais como a *Bola de Neve*¹² (mundialmente conhecida como a igreja dos surfistas, o púlpito, inclusive, é uma prancha de *surf* e as tradicionais gírias são incorporadas à pregação), a *Comunidade Caverna de Adulão*¹³ (em Belo Horizonte, uma igreja voltada para roqueiros *head-bangers*/metaleiros, na qual os louvores são entoados no estilo apropriado); e o *Ministério Atletas de Cristo*¹⁴ (também presente na capital mineira, mas igualmente em São Paulo/SP e em outras localidades espalhadas pelo Brasil, constituindo-se como um grupo formado por esportistas evangélicos), surgem recorrendo às “identidades particulares” como estratégias de *marketing* e captação de novos membros. Podem-se adicionar a este grupo de religiões e igrejas “alternativas” as igrejas inclusivas: instituições abertas à comunidade LGBT cristã, igrejas sobre as quais se discorre no presente trabalho. No entanto, pensar na apropriação de tais *modos de ser* por tais igrejas, meramente, como nichos mercadológicos, impede de vislumbrar toda a complexidade que está por detrás de tais grupos religiosos, especialmente ao se considerar o que propiciou a necessidade e a existência de tais instituições: a prática livre da fé por parte de grupos hegemônicos em oposição à restrição/exclusão que é feita a minorias e oprimidos (por exemplo, salvo a questão da igreja criada pelos desportistas, assim como os LGBT, roqueiros e surfistas possivelmente teriam dificuldades de inserção em instituições tradicionais conservadoras). Desta forma, considerar as ações de tais denominações ganhou importância não apenas no âmbito religioso, mas igualmente no cenário sociopolítico, científico e acadêmico:

A proliferação dos segmentos pentecostais e sua inserção na realidade sociopolítica chamaram inclusive a atenção dos pesquisadores, que passaram a se interessar pelas novas configurações do sagrado e pelas novas formas de expressão religiosa. As pesquisas em torno da religião têm se intensificado. As ciências sociais, há muito tempo, dedicam-se à exploração do campo religioso brasileiro, produzindo grandes

¹² BOLA DE NEVE CHURCH. Disponível em: <<http://www.boladeneve.com>>. Acesso em: 20 fev. 2015. Outras informações sobre referida igreja podem ser encontradas na pesquisa de Dantas (2006) que é citada na corrente dissertação, e versou sobre as representações dos jovens participantes acerca da sexualidade.

¹³ COMUNIDADE CAVERNA DE ADULÃO. Disponível em: <<http://www.cavernadeadulao.org/blog>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

¹⁴ MINISTÉRIO ATLETAS DE CRISTO. Disponível em: <<http://www.atletasdecristo.org>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

contribuições para a compreensão do sagrado e da realidade social. (DANTAS, 2006, p. 14).

Porém, considerando o crescimento expressivo do pentecostalismo no Brasil – e dentro dele, como de interesse para a presente pesquisa, o movimento das igrejas inclusivas – ainda é escasso o número de pesquisas sobre esse movimento religioso no campo da Psicologia Social. E esta área do saber muito pode contribuir nesse contexto, inclusive perante o fato de que as religiões, no contexto atual, se colocam como

fator crítico e saliente na polarização cultural evidente nos debates políticos, tanto nos países da Europa e nos Estados Unidos, como mais recentemente aqui mesmo no Brasil, envolvendo questões como aborto, eutanásia, pesquisa com células-tronco embrionárias e, especialmente, sobre um aspecto relacionado a este trabalho: o casamento de pessoas do mesmo sexo. (MONTEIRO, 2011, p. 31).

Obter dados sobre religião é fundamental quando se estuda preconceitos na ordem das sexualidades, visto que a maioria das instituições religiosas preza pela heterossexualidade compulsória, condenando as orientações que fogem a esta “regra”. Assim as religiões, no que se referem às homossexualidades, constituem um dos principais *locus* de discriminação.

As questões LGBT vêm conquistando espaço. Progressivamente, a mídia e as esferas políticas e judiciárias, dentre outras, têm se disponibilizado a debatê-las. Tal processo também pode ser observado no âmbito religioso e acadêmico. Contudo, em todos estes espaços, pode ser notado que a problemática ainda constitui um *tabu*. Enquanto alguns grupos lutam pelo respeito e igualdade de direitos (como por exemplo, a regulamentação do casamento civil e a legalização da adoção de crianças por casais homossexuais), outros se engajam em ações que prezam pela preservação de uma tradição heteronormativa. Neste cenário de ambiguidades e embates está o jovem homossexual, dividido no conflito entre suas crenças pessoais e o que é valorizado por sua sociedade. Desta forma, é possível compreender que “[...] homossexuais religiosos ostentem mais atitudes negativas internalizadas com relação à sua orientação sexual do que *gays* que não seguem religião alguma” (NUNAN, 2003, p. 206-207). Tais sujeitos, a lidarem com igrejas tradicionais, estão imersos em um ambiente fundamentalista que trata a homossexualidade como uma aberração e/ou um grande pecado.

Na forma de *fundamentalismo* e/ou de *fanatismo religioso*, a religião se direciona para a demarcação da diferença, da intolerância. Impõe formas de poder excludentes, separatistas e desagregadoras. Conhecido, no que se refere às religiões, por suas críticas que até lhe renderam uma “fama ateuista”, Freud (1921/2000) ajuda a pensar sobre algumas questões ligadas ao fundamentalismo religioso: “uma religião, mesmo que se chame a si mesma de

religião do amor, tem de ser dura e inclemente para com aqueles que a ela não pertencem” (FREUD, 1921/2000, CD-ROM). Para o autor, a religião é um grupo artificial em que uma força externa e coercitiva é aplicada para manter as pessoas conexas a ela e impedir modificações em sua composição. “Fundamentalmente, [...] toda religião é, dessa mesma maneira, uma religião de amor para todos aqueles a quem abrange, ao passo que a crueldade e a intolerância para com os que não lhes pertencem são naturais a todas as religiões” (FREUD, 1921/2000, CD-ROM). Durkheim (1983) parece concordar com isso. Segundo o sociólogo, as religiões precisam dessa coerção para assegurar os seus limites e fortalecer as suas doutrinas.

É um fato social toda a maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coação exterior; ou ainda, que é geral no conjunto de uma dada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais. (DURKHEIM, 1983, p.93).

Apesar disso, o autor diverge, em alguns pontos, do posicionamento de Freud (1921/2000). Enquanto o psicanalista defende que o fundamento da religião, assim como o da neurose, é a culpa em virtude dos desejos agressivos e sexuais (a função da religião, é então, controlar a libido), o sociólogo, por sua vez, aponta a importância da busca pelo divino ou pelo sagrado, salientando que “[...] a verdadeira função da religião é [...] fazer-nos agir, auxiliar-nos a viver” (DURKHEIM, 1983, p. 221). As diferenças não terminam por aqui. Para Freud, as religiões são uma “[...] tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade” (FREUD, 1997, p. 12). As religiões “são delírio de massa”, e “é desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal” (FREUD, 1997, p. 12). Já para Durkheim “[...] não existem religiões falsas. À sua maneira, todas são verdadeiras, todas respondem, mesmo que de diferentes formas, a condições dadas da existência humana” (DURKHEIM, 1983, p. 206).

Fora isso, mais convergências são encontradas nas obras de tais autores. Na sua análise acerca das formas elementares da vida religiosa, Durkheim explica que para compreendê-las é preciso “[...] retroceder até a sua forma mais primitiva e mais simples” (DURKHEIM, 1983, p. 207). Conforme o autor, desta forma é possível delinear o desenvolvimento das religiões que, segundo ele, se originaram de um sistema simples que foi se ficando mais complexo. Assim, do mesmo jeito que Durkheim (1983) se interessou pelo *sistema totêmico*, Freud (1913/2000) também o fez. “*Totemismo* é um sistema que ocupa o lugar da religião entre certos povos primitivos da Austrália, da América e da África e provê a base de sua organização social” (FREUD, 1913/2000, CD-ROM). Freud abraça a hipótese

darwiniana do *mito da horda primeva*. Os povos primitivos viviam em hordas (grupos ou clãs) dominadas e chefiadas pelo homem mais velho e mais forte, uma figura de autoridade poderosa. Essa configuração social permitia a esse líder gozar de diversos privilégios frente aos demais homens, como por exemplo, deter a posse sobre todas as mulheres do grupo. A presença desse líder – o *pai da horda primitiva* – instaurava um clima de mal-estar, medo e inveja aos demais membros do grupo. Assim, os “filhos” planejam a morte do “pai” e o devoram em um ritual canibalesco. No entanto, a morte do pai poderia destruir a estabilidade social, visto que não haveria mais uma autoridade que demarcasse os limites entre os indivíduos, e os filhos tornar-se-iam rivais na disputa sobre quem ocuparia a posição de poder. Freud então afirma que ao comerem o pai, os primitivos introjetaram a sua lei. O sentimento de culpa proveniente do ato tornou-se a base da moralidade da nova organização social de tais povos. A figura do pai de “carne e osso” foi então substituída por um *totem*: “uma classe de objetos materiais que um selvagem encara com supersticioso respeito, acreditando existir entre ele e todos os membros da classe uma relação íntima e inteiramente especial” (FREUD, 1913/2000, CD-ROM). A organização totêmica colocava uma lei a que todos deveriam se submeter. Mas a nova organização social também constituía a base de uma religião: o assassinato do líder pela violência dos demais membros da horda permitiu que esta se transformasse em uma comunidade de irmãos “[...] ligados por obrigações mútuas e comuns e por uma fé comum no totem” (FREUD, 1913/2000, CD-ROM). O totem então passa a exercer uma função mística, sagrada, e “a vinculação entre um homem e seu totem é mutuamente benéfica; o totem protege o homem e este mostra seu respeito por aquele de diversas maneiras” (FREUD, 1913/2000, CD-ROM). O próprio Freud faz menção a Durkheim e argumenta que o totem “é o representante visível da religião social entre os povos relacionados com ele: corporifica a comunidade, que é o verdadeiro objeto de sua adoração” (FREUD, 1913/2000, CD-ROM). Procurando uma explicação mais psicológica sobre o tema, o psicanalista acrescenta que o totem “representava um lugar seguro de refúgio em que alma podia ser depositada, fugindo assim aos perigos que a ameaçavam. Quando um homem primitivo depositava sua alma no totem, ele próprio tornava-se invulnerável” (FREUD, 1913/2000, CD-ROM).

O totemismo, assim, constitui tanto uma religião como um sistema social. Em seu aspecto religioso, consiste nas relações de respeito e proteção mútua entre um homem e o seu totem. No seu aspecto social, consiste nas relações dos integrantes do clã uns com os outros e com os homens de outros clãs. Na história posterior do totemismo, esses dois lados, o religioso e o social, tendem a separar-se; o sistema social às vezes sobrevive ao religioso e, por outro lado, a religião algumas vezes

apresenta traços de totemismo em países onde o sistema social baseado no totemismo desapareceu. (FREUD, 1913/2000, CD-ROM).

A “religião totêmica” surgiu a partir do sentimento de culpa, um esforço “dos filhos” para amenizar esse sentimento e apaziguar o “espírito do pai” por uma obediência que lhe foi negada e adiada. Todas as religiões posteriores são vistas pelo autor como tentativas de solucionar o mesmo problema. Em sua obra, Freud (1913/2000) até chega a comparar a crucificação de Cristo com a morte do pai da horda primeva. No entanto, o que se quer chamar a atenção aqui é o fato de que tanto em Freud (1913/2000; 1921/2000), como em Durkheim (1983) a religião está na base das sociedades. Tal constatação também é feita por Eugène Enriquez (2001), um importante expoente da Psicossociologia, ao discorrer sobre o fanatismo religioso e político:

Tratar conjuntamente do fanatismo religioso e político significa que a religião, como o pensavam DURKHEIM e FREUD, está na própria base da instauração da comunidade (e mais tarde da sociedade) e de seus modos de gestão política. Não existe corpo social nem orientação normativa desse corpo sem religião (sem culto dos ancestrais, sem totens, sem deuses ou sem Deus único). A religião nos institui como seres heterônimos [...], como indivíduos que dependem da existência de um Sagrado transcendente e obrigados, sob pena de exclusão da comunidade, a lhe render uma homenagem constante pelos dons recebidos, além de nos sentir para sempre em dívida, com relação a ele. A religião produz então o “ser-junto”, ela nos religa uns aos outros, ela nos protege da angústia do caos primordial e de uma interrogação que poderia apontar o aspecto arbitrário de nossa presença no mundo (seja como ser individual, seja como ser coletivo). (ENRIQUEZ, 2001, p. 76).

No entanto, pondera o autor: “[...] dizer que a religião é consubstancial a todo corpo social e a toda forma de governar esse corpo, isso não a obriga, necessariamente, a se apresentar sob a máscara do fanatismo” (ENRIQUEZ, 2001, p. 76). E o que seria, então, o tal fanatismo? O autor é claro ao fazer a sua definição: “a crença exacerbada em um mito, um dogma, um ritual compartilhado que é preciso defender, às custas da própria vida” (ENRIQUEZ, 2001, p. 76). Enriquez associa o fanatismo religioso com a política: um vira instrumento do outro na luta pelo poder e defesa de interesses, crenças e valores particulares:

É preciso, ainda, que essa renovação fanática traga proveito a alguns, em seu objetivo de controle ou de direção da sociedade ou do mundo. E nós tocamos, assim, o essencial: a dimensão política. [...]. O fanatismo religioso é, primeiro e antes de tudo, na hora atual, um instrumento a serviço do fanatismo político. Não foi isso que aconteceu quando se constituíram as grandes religiões monoteístas. É por essa razão que meu texto tem esse título. O fanatismo religioso, sozinho, resulta, no máximo, em pequenas seitas fechadas sobre si mesmas, certas de seu direito e partes do folclore de toda nação. (ENRIQUEZ, 2001, p. 85).

O pensamento de Enriquez (2001) permite pensar sobre o fato de que no cenário político brasileiro, líderes religiosos motivados por seu ideário religioso, enveredam-se na carreira política, interessados em fazer do cargo público que ocupam instrumentos em defesa de suas ideologias. Faz refletir acerca do porquê o combate às questões que parecem ser contrárias as representações dogmáticas (como o casamento civil de pessoas do mesmo sexo), tem mais importância para esses ditos políticos do que problemas sociais importantes, tais como a fome ou o trabalho infantil. Essa mesma problemática já era levantada por Foucault (2012b), quando este faz a seguinte indagação:

Por que esse cuidado ético que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades ou em certos grupos, parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais na vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívicos? (FOUCAULT, 2012b, p. 16-17).

Enriquez (2001) então concorda com as análises de Freud e Durkheim, e acrescenta que as religiões para obter sucesso não precisam apenas impor a sua coerção para a adesão e controle dos membros, como igualmente devem saber demonstrar a sua força de convicção e de defesa “da verdade”. Isso é feito a partir da escolha e da conservação de dogmas e rituais que são o “sinal de sua força conquistadora, provocando a submissão e a admiração de povos inteiros” (ENRIQUEZ, 2001, p. 79). Para este autor um grupo que se demonstra tolerante com os demais grupos, em especial com aqueles que se reúnem por motivos diferentes dos seus (antagônicos), dificilmente conseguirá se colocar e se consolidar como uma religião. É preciso “impor sua intolerante visão de mundo sobre as outras visões” (ENRIQUEZ, 2001, p. 79). É preciso estabelecer quais diferenças e “males” quer se combater.

Uma religião só existe quando “a comunidade de crentes” (e não é por acaso que eu utilizo as mesmas palavras, quando evoco a religião e a ideologia) soube recalcar certos desejos e certas fantasias, substituindo-os por outros que, sozinhos, vão se impor como lei, e foi capaz de se designar os inimigos “ideais” a excluir, a negar, a converter ou a destruir. Toda religião se alimenta da idealização e do ódio contra o outro. É assim que ela pode formar uma cultura, que ela assegura sua identidade, que ela pode livrar os homens do ódio inconsciente de si, jacente em todo ser humano, projetando-o nos outros, é assim que ela fornece a seus adeptos o sentimento de formar um “nós”. (ENRIQUEZ, 2001, p. 79).

Assim, a atribuição de uma causa comum por qual lutar dá maior consistência ao grupo e fortalece os vínculos e a identidade coletiva. O que se dirá então quando a causa comum é um inimigo contra quem lutar? Os outros tornam-se “piolhos” a serem minados ou, na melhor das condições, o “diferente” deve ser “convertido” em “igual” – no caso das

religiões, o pecador, o herege, transforma-se naquele que caminha rumo à salvação. Aqui cabe, então, pensar no porquê a homossexualidade é tão combatida pelos fundamentalistas. O homossexual, este “pervertido indesejável” sobre o qual recaem as mais duras críticas e condenações, sinaliza a existência de uma espécie de câncer social que precisa ser eliminado, curado, purificado. “O fanatismo visa, então, a criar um mundo novo, livre do mal. Ele é possuído por uma fantasia de redenção e de ressurreição do social” (ENRIQUEZ, 2001, p. 84). O autor cita alguns exemplos que ilustram essa afirmação:

A religião católica não teria podido se impor sem a caça aos heréticos (basta mencionar a maneira como foram subjugadas a heresia dos albigenses e as práticas da Inquisição), assim como a religião muçulmana não triunfaria sem a destruição do paganismo e sem a guerra santa conquistadora. Se a religião judia pôde não se revestir desse aspecto destruidor (isso dito com bastante reservas, já que as informações sobre esses tempos longínquos são raras), é porque os judeus, tendo contraído com Deus uma aliança privilegiada que os instituiu como povo eleito, não tinham razão alguma para ampliar o número de seus adeptos. (Entretanto, em certos casos – como no Norte da África – a religião judia, apesar de tudo, desenvolveu uma política de conversão). (ENRIQUEZ, 2001, p. 80).

Contudo, Enriquez (2001) chama a atenção para outro aspecto. Apesar de salientar a necessidade da intolerância com o diferente – desejando a sua destruição ou conversão – no processo de coesão da comunidade, o autor pondera dizendo que esta não é a única saída, tampouco religião e fanatismo religioso devam ser confundidos. Assim como Freud (1921/2000) afirmou ser sempre possível “unir uns aos outros, pelos vínculos do amor”, Enriquez (2001) pontua que a passagem da religião ao fanatismo não é imediata, muito menos constante ou condição necessária. “A religião não se apresenta, forçosamente, em nossos dias, sob uma forma fanática” (ENRIQUEZ, 2001, p. 86). Tão menos todas as religiões partilham dos mesmos objetivos, isto é, há aquelas que não possuem a necessidade de se apresentar de maneira fundamentalista, para, desta forma, poder unificar os corações e os espíritos. O mesmo se aplica à suposição de que todos os evangélicos compartilham uma única moralidade de tipo “fundamentalista”, “restritiva” e “conservadora” no que se refere à sexualidade.

É certo também que o fanatismo é apenas uma das respostas possíveis para o mal-estar da identificação; ele é a resposta daqueles que têm necessidade de “referências duras” para viver e que são “inaptos” para reinventar a democracia e se confrontar com a sua solidão; é a resposta de indivíduos levados pela onda da história e não de indivíduos *criadores da história*. (ENRIQUEZ, 2001, p. 84-58).

Assim, o autor adverte que a ameaça do fanatismo religioso e político é real, não podendo, portanto, ser negligenciada. “O fanatismo se alimenta dos descaminhos e da

corrupção de nossas sociedades. Se essas são capazes de inventar novos projetos, a tendência ao superinvestimento religioso e nacional será barrada” (ENRIQUEZ, 2001, p. 87). O fanatismo/fundamentalismo precisa ser contido, caso contrário, caminhamos rumo à barbárie e exemplos que atestam não faltam. Nem é preciso ir muito longe e pensar no extremismo islâmico para ilustrar essa questão. Há fatos aqui, encrustados nas sociedades cristãs. No que diz respeito à homofobia motivada por razões religiosas, quantas são as histórias de jovens que foram violentados pelos próprios “entes queridos”, expulsos de casa, agredidos na rua, assassinados ou que comentaram suicídios? As religiões que tanto pregam o amor precisam ser repensadas e reinventadas. E é este o caminho que Enriquez (2001) aponta para o problema aqui colocado: as religiões devem se pautar pela libertação e não pela alienação. Devem “[...] fortalecer a ação de indivíduos e de grupos contra as ideologias (as religiões leigas) as quais eles estão sujeitos e que só lhes trouxeram miséria, destruição cultural, interdição de pensar” (ENRIQUEZ, 2001, p. 86).

[...] a religião pode levar os grupos sociais a se darem conta da situação de dominação na qual eles vivem, ela lhes permite tomar iniciativas, ter uma outra visão do mundo e conceber ações coletivas. Ela assume então o papel de desalienação. (ENRIQUEZ, 2001, p. 88).

Dentre os pequenos passos que se tem dado, o autor menciona Teologia da Libertação, na América do Sul, como um exemplo das alternativas. O movimento que se iniciou por volta da década de 1950, constitui-se na reinterpretação analítica e antropológica da fé cristã, em vista dos problemas sociais, com vigor, considerando o sofrimento dos pobres. Enriquez não fala propriamente das igrejas inclusivas, mas como o presente estudo considera a opressão sofrida pelos LGBT’s, cabe também apreciá-las como um exemplo do embate contra o fundamentalismo. Neste sentido, as igrejas inclusivas – ou a *Teologia Inclusiva* – estão para o segmento LGBT (excluídos/oprimidos em razão da orientação sexual e/ou da identidade de gênero), assim como a Teologia da Libertação está para os pobres (excluídos/oprimidos devido à condição social, política e econômica). A associação é válida ao ponto de alguns autores, como Alves (2009), afirmarem que o movimento das igrejas inclusivas é derivado da Teologia da Libertação. “As igrejas inclusivas são caracterizadas por uma teologia que revela ser ela uma das filhas da Teologia da Libertação” (ALVES, 2009, p. 81). Outros grupos igualmente poderiam ser citados quando se trata nas associações entre a fé e as práticas libertadoras da opressão. A *Teologia Feminista* e a *Teologia Negra*, que se referem, respectivamente, às opressões nos campos do gênero e da raça/etnia, também visam se apropriar do Evangelho como instrumento de justiça social e resgate da dignidade humana.

Temos então, historicamente, “uma pluralidade de Teologias da Libertação, cada uma enfocando um tema diferente” (ALVES, 2009, p. 81). No entanto, como a presente pesquisa se interessa pelas experiências de jovens *gays* que frequentam igrejas inclusivas, é sobre estas que se debruça agora. Hora de traçar um histórico sobre tal movimento, a fim de melhor compreendê-lo e para lançar luz sobre o *modo de ser jovem* que aqui se estuda. Hora de discorrer com mais afinco acerca de tais instituições e sobre a juventude que nelas se apresenta.

Não obstante, antes de se passar para o próximo capítulo, é preciso sintetizar uma ideia: falou-se sobre sexualidades, religiões e as implicações da Psicologia no debate e na historicidade de tais temas. Espera-se que tenha ficado claro que a Psicologia muito tem a ver e a dizer sobre tais questões. Como ciência e profissão, ela deve se posicionar, inclusive politicamente, diante de todos os aspectos abordados no capítulo que aqui se encerra. E o seu saber deve caminhar na direção da libertação, a sua produção deve agir em favor da transformação social. Então, cabe à Psicologia debater e ajudar a problematizar e a relativizar temas tais como o preconceito, a violência, a discriminação, o fundamentalismo e o fanatismo. E, igualmente, a lutar contra tais problemas e outros que forem pertinentes. A Psicologia tem que estar comprometida com o bem-estar dos sujeitos e com a qualidade da realidade que os cerca, lutando para que os contextos aqui referidos tornem-se mais dignos, mais igualitários, mais humanos. A tarefa pode parecer árdua, contínua. Mas é um desafio da qual não se pode isentar-se.

3 DISCORRENDO SOBRE UM FENÔMENO EMERGENTE: AS IGREJAS INCLUSIVAS E O JOVEM GAY CRISTÃO

Neste capítulo, será feita uma explanação acerca do campo e dos “sujeitos-alvo” da pesquisa. No entanto, ainda não se trata dos elementos e dados empíricos. Versa-se a partir do que se tem em bibliografia sobre tais aspectos. O texto está organizado em duas subdivisões. Na primeira delas, a saber, discorre-se acerca do surgimento das igrejas inclusivas, instituições que se caracterizam pela acolhida de fiéis sem discriminá-los em relação à orientação sexual. Conta-se a história de tais instituições tanto no que diz respeito ao cenário internacional, como o âmbito brasileiro. Fazem-se algumas ponderações sobre o tema, salientando o papel sociopolítico de tais instituições e problematizando a sua ideia de inclusão. A seção seguinte aborda o conceito de juventude, expondo sua pluralidade e diversidade. Contêm, para esta finalidade, contribuições provindas da Psicologia Social e de outras áreas que se debruçam sobre as temáticas relacionadas às juventudes, bem como discussões do campo político nacional (como por exemplo, o recém sancionado Estatuto da Juventude, procurando, evidentemente, circunscrever o que vem a ser o jovem *gay*). Também ressaltará esta etapa da vida como um momento importante para os processos identitários e de individuação, salientando as vivências religiosas e a sexualidade para, enfim, chamar a atenção para o jovem *gay* cristão. São feitas algumas considerações acerca da homofobia certamente vivenciada por este jovem e as implicações desta forma de preconceito em sua identidade e experiência religiosa. Ao se colocarem como alternativa para o jovem *gay* cristão, as igrejas inclusivas auxiliam estes sujeitos a afirmarem para si as potencialidades e a diversidade dos modos de ser homossexual e cristão. A adesão a tais instituições também pode promover uma percepção saudável de si, já que se estivessem inseridos em igrejas “não-inclusivas”, tais indivíduos, se em aberta sintonia com a sua sexualidade, provavelmente estariam excluídos e impedidos de exercer tal participação.

3.1 As igrejas inclusivas: alternativa para cristãos LGBT

A imposição de normas de conduta sexuais por parte da Igreja é bem conhecida pela sociedade. “Com homem não te deitarás, como se fosse mulher; abominação é” (Levítico 18, 22). Apesar das variadas traduções e leituras, sempre com algum tipo de enviesamento, esta é a máxima bíblica que geralmente é utilizada com a finalidade de caracterizar negativamente a homossexualidade. Tal busca por um embasamento bíblico para repudiar ou justificar a

tentativa de “exorcismo ou cura deste mal” é pontuada pelo antropólogo social, Marcelo Natividade (2006), que afirma que muitas igrejas têm considerado severamente a homossexualidade, tendo como base esta proibição. Assim, outros trechos como os relatados no livro de Gênesis, no que concerne ao episódio de Sodoma e Gomorra, são igualmente recorridos para indicar a “desaprovação divina” aos homossexuais. “Ora, eram maus os homens de Sodoma, e grandes pecadores contra o Senhor” (Gênesis, 13, 13). Contudo, sem estender esta discussão, já que não se propõe no presente trabalho um debate teológico, mas no campo da Psicologia, reconhece-se “[...] por verdade que Deus não faz acepção de pessoas” (Atos, 10, 34). Tais excertos podem se apresentar de modo paradoxal para alguns. Entretanto, por ora, convém e convida-se a pensar que não se está colocando em jogo a “verdade” ou um dogma religioso. Só não se pode tratar como mera moeda a vida e o sofrimento de seres humanos.

Não obstante, o que se resgata deste pressuposto é que a prática sexual entre dois homens¹⁵ aparece nos documentos das igrejas tradicionais como comportamento a ser combatido. Pontua-se, desta forma, conforme já salientado por Marco Antônio Torres (2005) em sua dissertação de mestrado (Psicologia Social), a existência de uma postura “anti-homossexual”, que foi incorporada à cultura através da tradição judaico-cristã. Ainda segundo este autor, tal posicionamento agencia uma desqualificação da pessoa homossexual promovendo, conseqüentemente, a estigmatização e a exclusão de tal indivíduo na participação social e religiosa. Adverte o psicólogo que essa “participação é fundamental na história das identificações dos sujeitos, da construção de sua cidadania, permitindo-lhes desfrutar de um processo de identificação que não torne patológica sua percepção de si” (TORRES, 2005, p. 44). Neste sentido, é possível compreender a busca e a permanência desses sujeitos em uma instituição na qual são perseguidos devido à sua orientação afetiva e sexual. Há, então, indivíduos homossexuais no âmbito das religiões cristãs e estes, em geral, são coagidos a abster-se de sua vida sexual ou são “orientados” a se entregar à “rituais de cura”. Salvo os sujeitos que conseguem manter a sua homossexualidade como segredo e convivem “bem” com o “ser gay” em um ambiente que o desqualifica.

Em virtude destas reflexões, observou-se no cenário internacional o desenvolvimento de uma luta contra o discurso hegemônico cristão, que desqualifica a homossexualidade em oposição à heteronormatividade. Foi nesse contexto, a qual na sequência melhor se descreve,

¹⁵ Optou-se, na ocasião, a utilizar a expressão “prática sexual entre dois homens”, por julgar que a homossexualidade “tal como ela é” na atualidade é uma construção sócio-histórica que não condiz com o contexto das escrituras sagradas. Julga-se, desta forma, que a Bíblia não fala, em si, da homossexualidade, mas devem ser reconhecidas as implicações da transmissão de seus preceitos e interpretações nos dias atuais.

que surgiram as igrejas que se autodenominam “inclusivas”. A princípio a expressão “inclusiva” foi adotada por tais instituições para indicar que estas estão aptas a receber qualquer ser humano: homens, mulheres, pobres, ricos, brancos, negros, pessoas com deficiência... Mas tendo uma atenção especial dirigida aos homossexuais, sem discriminá-los em relação à orientação sexual ou propor-lhe uma “cura”, obviamente, sem excluir ou ignorar os heterossexuais. As igrejas inclusivas devem, então, acolher a todos e, em nosso contexto, a grande novidade é que estas se caracterizam, principalmente, por acolherem, diferentemente do que é feito pelas igrejas tradicionais, o segmento das lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis e transexuais. Enquanto a expressão “inclusiva” orienta as igrejas com esse posicionamento, o termo “tradicional” tem sido utilizado para indicar as demais igrejas. Isto é, aquelas que ainda se encontram resistentes à homossexualidade, considerando-a como pecado. Contudo, visto o crescente número de instituições que trazem consigo o rótulo inclusivo, o uso do termo deve ser problematizado, ação que será feita adiante. Por ora, destaca-se o fato de que o movimento das igrejas inclusivas é, conforme pontuado por Natividade (2010), protagonizado por pessoas egressas de denominações evangélicas e/ou paróquias católicas, que provavelmente deixaram as suas religiões de origem por não corresponderem ao modelo de sexualidade defendido pelas doutrinas tradicionais. Além de poder participar da celebração de cultos sem represálias quanto a sua orientação sexual, todos os fiéis também podem envolver-se diretamente com as atividades da igreja, inclusive ocupando cargos como os de “pastores, reverendos, diáconos, presbíteros, obreiros” (NATIVIDADE, 2010, p. 90). Realizadas tais definições, pode-se, enfim, retornar aos aspectos históricos que culminaram na emergência das igrejas inclusivas.

Como já indicado, as igrejas inclusivas são produtos da luta contra o discurso das religiões cristãs que condenam a homossexualidade, considerando-a como “pecado a ser resolvido”. Tal embate não foi exclusivo da organização de homossexuais cristãos. Mesmo se tratando de uma questão alocada no cenário religioso, a luta se constituiu sob uma questão combatida por todos aqueles que defendiam os direitos do segmento LGBT.

Joe Dallas (1998) fala da existência de um “movimento *gay* cristão”. Aos 23 anos de idade, o autor foi expulso do ministério que participava por ser homossexual. Pouco depois, adentrou na *Metropolitan Community Church* (Igreja da Comunidade Metropolitana), uma comunidade homossexual cristã, a qual participou como pastor por durante cinco anos. Atualmente, Dallas defende para si o título de “ex-homossexual”. Mesmo tendo sofrido as angústias da rejeição e hostilidade lançada sobre homossexuais, hoje, o autor condena as sexualidades não hegemônicas, taxando-as como pecado. Dallas construiu uma significativa produção bibliográfica sobre o tema, publicando livros que tratam sobre os caminhos para a

vivência de uma sexualidade conforme as suas crenças. Em sua obra intitulada *A Strong Delusion*, que foi traduzida para o português com o título *A Operação do Erro: Confrontando o Movimento “Gay Cristão”*¹⁶, Dallas (1998) chega a demonstrar certa compaixão frente ao segmento da qual já fez parte. O autor coloca que a igreja cristã deve se arrepender de seus “pecaminosos preconceitos” e ignorância sobre questões de sexualidade, não rejeitando a necessidade da acolhida. No entanto, mesmo defendendo uma “atitude mais compreensiva e empática” (DALLAS, 1998, p. 66), o texto encara a homossexualidade como inaceitável e propõe que as igrejas que aceitam os homossexuais sem ter o objetivo de curar ou tratar este pecado são falaciosas. Apesar de tal posicionamento, a obra de Dallas se faz importante na presente dissertação, pois auxilia a construir uma história do que ele então nomeou de “Movimento Gay Cristão”. Na defesa do autor, “antes de confrontar o Movimento Gay Cristão, é importante saber que elementos lhe deram origem” (DALLAS, 1998, p. 67). Neste movimento, Dallas acaba fornecendo uma ajuda de grande valia. Não obstante, é imprescindível deixar claro que se recorre a um autor com um ponto de vista que diverge do que se apresenta no corrente estudo, visto que as contribuições que o campo oferece não devem ser ignoradas, até mesmo para se poder caminhar na direção de um “estado da arte”. Não se propõe, todavia, tal empreendimento e responsabilidade na presente dissertação. Isto é, não se tem a pretensão de se construir um “verdadeiro estado da arte” sobre o tema. Informações importantes podem ser extraídas de pensamentos “contrários”. Alia-se a isso o fato de que apesar de se ter na Psicologia e nas outras ciências muitas pesquisas envolvendo a temática da homossexualidade, ainda são escassas as produções que articulam a questão das igrejas inclusivas. Do material que se dispõe atualmente, a maioria dos documentos publicados são artigos de periódicos, e devido à natureza deste tipo de publicação, esse histórico, em geral, é registrado de modo muito sucinto. Como a maior parte dos trabalhos está concentrada nas áreas da Antropologia Social ou das religiões e das Ciências das religiões, nos (ainda) poucos trabalhos de mestrado e doutorado encontrados, essa questão aparece interessada e focalizada em torno de uma teologia *queer* ou *inclusiva*. Portanto, tais estudos não se preocupam tanto com a história desse movimento, mas investem em discutir uma nova forma de saber sobre Deus e sobre as religiões – o que conforme já pontuado anteriormente, foge dos objetivos de presente trabalho. Igualmente convém ressaltar que a produção bibliográfica proveniente das próprias igrejas que compõem o movimento *gay*

¹⁶ Se fosse traduzido fielmente do original, o título do livro, em português, deveria ser algo em torno de “Uma Forte Ilusão”. Contudo, adotou-se o título de um dos capítulos finais da obra para intitular a versão brasileira do livro. Pode-se pensar que a escolha “alternativa” do título deu-se pela motivação e defesa de uma teologia tradicional e conservadora, já que em 1998 o movimento inclusivo tinha dificuldades para chegar ao Brasil.

cristão também tem se restringido ao campo da teologia, deixando um pouco de lado a história do movimento que proporcionou o surgimento das mesmas. A diferença é que no material elaborado por tais instituições, ao invés de se condenar, discute-se e defende-se bíblicamente a homossexualidade. Dadas tais justificativas, pode-se, enfim, retornar ao texto.

Para Dallas, existe um “movimento *gay* cristão” que atua simultaneamente ao que ele se refere como “o movimento dos direitos dos homossexuais” (DALLAS, 1998, p. 65). No entanto, conforme apontado por Alves (2009), isto não quer dizer que estes dois movimentos atuam necessariamente juntos, ou que tenham as mesmas convicções. Eles coexistem e há muitos temas que são comuns a ambos. Mas as diferenças em vários de seus objetivos, bem como a forma como cada qual se articula com luta em prol dos homossexuais são os aspectos que permitem pensar na existência de dois movimentos distintos. Não obstante, embora se possa pensar em uma determinada separação “didática” entre o movimento LGBT e o movimento *gay* cristão – o qual também pode ser referido como “movimento inclusivo” (ALVES, 2009, p. 49) –, a história de ambos mistura-se, completa-se, já que uma é parte da outra. “[...] Não é possível separar os dois movimentos, pois eles estão interligados historicamente, e politicamente” (ALVES, 2009, p. 49). Tal constatação é reforçada pelo fato de que até “nos dias de hoje, é comum participantes de Grupos LGBT estarem envolvidos na causa da religião inclusiva e da mesma forma estes que estão lutando pela religião inclusiva envolvidos com o movimento LGBT” (ALVES, 2009, p. 49). Assim, a luta que aqui se refere torna-se uma bandeira comum a/de todo o movimento homossexual¹⁷ e as suas segmentações possíveis, inclusive do movimento *gay* cristão que é então tomado como parte do movimento LGBT. A título de ilustração dessas subdivisões que podem ocorrer dentro do movimento *gay*, pode igualmente ser mencionado o movimento feminista. Aqui também temos um “movimento geral” que se organiza, quando consideramos identidades ou bandeiras particulares em outros menores grupos que juntos compõe o primeiro. Temos assim, as feministas lésbicas, as feministas negras, as feministas intelectuais, as feministas cristãs. Subdivisões que nestes e em outros movimentos ocorrem quando se interpola uma categoria (orientação sexual, gênero, raça, classes socioeconômicas etc.) com outra. E dessa forma, de acordo com os interesses de cada grupo, especificamos “micro-movimentos” que quando mobilizados por uma mesma causa se tornam únicos.

Dallas (1998) começa a sua explanação histórica no ano de 1950, pontuando a não existência de um movimento homossexual consolidado e visível, nos Estados Unidos, na

¹⁷ Na presente dissertação, o uso das expressões “movimento homossexual” e “movimento *gay*” tem sido realizado de maneira ampla, equiparando-se e sendo utilizadas como sinônimos de “movimento LGBT”.

primeira metade do século XX. Todavia, tal fato não denota a não existência, naquele contexto, de uma cultura homossexual: “havia, e ela era próspera” (DALLAS, 1998, p. 68). O autor situa o marco inicial da organização do movimento dos direitos dos homossexuais na criação da *Sociedade Mattachine*, que contemplava todos os homossexuais, independente do sexo e do gênero; e do grupo *as Filhas de Bilitis*, exclusivamente voltado para lésbicas, ambos no ano de 1950. Dallas pontua que tais grupamentos objetivavam melhorar a imagem pública dos homossexuais, descriminalizar as relações homossexuais e conquistar a participação plena de *gays* e lésbicas na sociedade americana. “Obtendo o apoio de psiquiatras, cientistas e líderes religiosos, eles esperavam atingir esses objetivos pelo raciocínio e a discussão pública” (DALLAS, 1998, p. 68).

O autor coloca que somente em 1955 aconteceu o que ele nomeou de “o primeiro desafio sério à condenação bíblica do homossexualismo” (DALLAS, 1998, p. 69). Trata-se da publicação do livro *Homosexuality and western Christian tradition* (Homossexualidade e tradição cristã ocidental), pelo teólogo anglicano Derrick S. Bailey. “Nesse livro Bailey afirmava que a destruição de Sodoma em Gênesis 19 não teve por causa as práticas homossexuais, mas a falta de hospitalidade” (DALLAS, 1998, p.69). Em sua análise, Dallas coloca que a igreja tradicional, de forma geral, não se incomodou com as primeiras ações do movimento LGBT. “A estratégia discreta que o movimento dos direitos dos homossexuais adotou no começo teve pouca oposição das igrejas” (DALLAS, 1998, p. 69). Até então, as religiões cristãs subestimavam a potencialidade do movimento homossexual. Mas Dallas pontua uma importante exceção: onze grupos religiosos, com origem comum em um movimento protestante britânico do século XVII denominado de *Quakerismo* ou *Sociedade Religiosa dos Amigos*, não só assistiam as ações realizadas pelo movimento LGBT, como tomaram uma posição amistosa em relação a ele. Assim, a *Comissão Literária do Serviço Lar dos Amigos*, na Inglaterra, publicou em 1963 um panfleto sobre sexualidade que foi um valioso marco para o movimento inclusivo. O documento trazia mensagens favoráveis à relação sexual antes do casamento e já fazia defesas quanto à homossexualidade. Anos depois o movimento *gay* cristão recebeu ajuda de outros religiosos:

O livro *Homosexual behavior among males* [Comportamento homossexual entres os homens], de Wainwright Churchill (Hawthorne Books, 1967), pediu uma “nova moral ma esfera sexual”, repetiu a explicação de Bailey sobre a destruição de Sodoma, e elogiou o relatório de Bailey e dos Amigos por suas conclusões pioneiras. (DALLAS, 1998, p. 69).

Um detalhe que Dallas (1998) chama a atenção é que Derrick S. Bailey e Wainwright Churchill não eram homossexuais; tampouco a *Sociedade Religiosa dos Amigos* se caracterizava por cunho homossexual. Mesmo assim, esses foram nomes importantes que apoiaram o movimento *gay* cristão, ajudando a ampliar as suas bases. Contudo, somente no ano seguinte, em 1968, é que surgiu a primeira denominação religiosa própria do movimento inclusivo. Tal igreja foi criada por Troy Deroy Perry, ex-pastor de uma “Igreja de Deus de onde foi expulso pelo seu envolvimento homossexual que o levou a separar-se da sua esposa” (DALLAS, 1998, p. 50-51). Dallas pontua que a ideia de fundar a primeira denominação evangélica pró-LGBT surgiu a partir de um diálogo de Perry com um amigo que tinha sido preso por frequentar um bar homossexual. A indignação diante da prisão do amigo que dizia que “ninguém, muito menos Deus se importava com os homossexuais”, foi o “chamado” que levou Troy, aos 28 anos de idade, a fundar a Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana (FUICM)¹⁸. O objetivo era mostrar para os homossexuais que Deus se importava com eles, bem como oferecer a estes sujeitos um espaço onde podiam vivenciar a sua fé sem retaliações. Assim, no dia 5 de outubro de 1968, Troy Perry publicou, mediante o auxílio de contatos importantes, na tradicional revista *gay* americana *The Advocate*, o anúncio de que no dia seguinte iria realizar, em sua casa, um culto para a comunidade LGBT da cidade de Los Angeles. Doze pessoas compareceram no dia marcado, entre eles um casal heterossexual. Nascia assim a Igreja da Comunidade Metropolitana, a primeira denominação inclusiva do planeta, e até hoje a maior, com aproximadamente 250 igrejas por todo o globo. “Hoje em dia, a denominação que brotou da sala de estar de Perry existe na maior parte dos Estados Unidos” (DALLAS, 1998, p. 73), mas ultrapassou as fronteiras dessa nação, chegando, inclusive, como explicitado adiante, ao Brasil. O *site* institucional da igreja (VALÉRIO, 2015) ajuda a listar alguns dos países: Argentina, Austrália, Canadá, Chile, Cuba, Dinamarca, República Dominicana, Inglaterra, França, Alemanha, Jamaica, México, Países Baixos, Nova Zelândia, Nicarágua, Nigéria, Filipinas, Porto Rico, Romênia, Rússia, Escócia, África do Sul, Uruguai e Venezuela.

Mas a história da primeira igreja inclusiva do mundo não se encerra por aqui. Desde os seus primórdios, a instituição já mostrava o seu interesse político na defesa das causas LGBT. Assim, Dallas (1998) relata um importante acontecimento da história do movimento homossexual: a Revolta de *Stonewall*.

¹⁸ Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches (UFMMC).

Nas primeiras horas da manhã de 28 de junho [de 1969], nove detetives à paisana entraram em um bar para homossexuais no bairro Greenwich Village, de Nova York, chamado Stonewall Inn. Com intenção de fechar o bar por vender bebidas alcoólicas sem licença, eles expulsaram os mais ou menos duzentos fregueses que estavam lá dentro e prenderam o gerente, três fregueses travestis e um porteiro. Contudo, quando conduziram os detidos para fora, viram que uma multidão irritada se formara na calçada. Alguém – exatamente quem e porque é questão de debate até hoje – jogou alguma coisa neles e, em poucos minutos, a multidão, que aumentou para perto de quatrocentas pessoas, também começou a jogar pedras e garrafas na polícia. Os policiais retrocederam e se entrincheiraram no bar até que chegaram reforços. (DALLAS, 1998, p. 76).

A cena se repetiu nas noites seguintes, nas quais os então manifestantes se reuniam à frente do *Stonewall Inn*, “cantando o coro: ‘Legalizem os bares para os homossexuais!’ e ‘Ser homossexual é bom!’” (DALLAS, 1998, p. 76). Aos poucos, uma multidão de homossexuais tomou as ruas de Greenwich Village. A partir deste acontecimento, começam a se formar vários grupos que foram denominados de “Gay Power”. Neste momento, a luta já não tinha como ênfase a conduta homossexual, mas sim a identidade homossexual. A partir de então, este passou a ser o foco do movimento. Para Dallas (1998) todo este processo teve como grande meta as seguintes propostas:

1) Encorajar todos os homossexuais a sair do quarto e declarar sua sexualidade como parte da sua identidade; 2) Formar e fortalecer alianças com grupos e indivíduos que são simpáticos à causa homossexual; 3) Enfrentar as pessoas ou instituições que se opuserem à causa homossexual. (DALLAS, 1998, p. 78-79)

A Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) surgiu no desenrolar destas ações, momento em que muitos *gays* estavam em busca de viver a sua fé sem ter que se submeter às igrejas que defendiam a expurgação da homossexualidade. Tornam-se, então, adeptos da recém-criada igreja. Um movimento auxiliava o outro: à medida que o movimento dos direitos dos homossexuais ganhava mais destaque na política e na imprensa, o movimento *gay* cristão contribuía convidando homens e mulheres que mantinham a sua orientação sexual em segredo não apenas à experiência religiosa – já que ser *gay* e cristão tornou-se possível, mas também ao engajamento com as causas LGBT.

Literaturas cristãs inclusivas começaram a ser produzidas, entre elas a autobiografia do Reverendo Troy Perry, *The Lord is my Shepherd and He knows I'm gay* (O Senhor é o meu Pastor e Ele sabe que sou *gay*), escrita em 1972.

Quatro anos mais tarde Malcolm Boyd, um pastor episcopal de renome e escritor de sucesso, tornou pública sua condição de homossexual, documentada em *Off the mask* [Fora da máscara] (St. Martins Press). Tom Horner, outro pastor episcopal, editou sua versão de todos os textos bíblicos que tratavam do homossexualismo, em seu livro *Jonathan loved David* (Westminster Press). (DALLAS, 1998, p. 80).

Contudo, na avaliação de Dallas (1998), a mais notável publicação que o movimento *gay* cristão atingiu naquela época “[...] foi *Is the homosexual my neighbor?* [Meu próximo é homossexual?], de Letha Scanzoni e Virginia Ramey Mollenkott (Harper and Row, 1978)” (DALLAS, 1998, p. 80). O livro em favor dos homossexuais cristãos conseguiu obter lugar nas prateleiras de livrarias cristãs e elogios da parte de críticos seculares e de revistas sérias. Mas, conforme pontuado pelo autor, o seu mérito está no fato de que esta foi a primeira publicação produzida pelos próprios homossexuais cristãos que defendiam um posicionamento religioso/teológico. Isto é, “[...] pela primeira vez na história, o Movimento Gay Cristão tinha elaborado uma explanação do seu ponto de vista que chamou a atenção dos fundamentalistas e dos evangélicos em geral” (DALLAS, 1998, p. 80). E não para por aqui: “o endosso de publicações cristãs tão respeitadas foi uma prova que o Movimento Gay Cristão estava ganhando impulso e credibilidade” (DALLAS, 1998, p. 80).

O criador da primeira igreja inclusiva do mundo, o Reverendo Troy Perry, progressivamente foi conquistando espaço tanto no meio evangélico como no político. Em 1972 ele participou de um congresso sobre homossexualidade em Londres, sendo a sua palestra aprovada por teólogos locais importantes. Em 1974, Perry participou da “Campanha contra a Pressão Moral na Austrália” (DALLAS, 1998, p. 81). Também participou ativamente da campanha que elegeu Jimmy Carter presidente dos Estados Unidos, em 1976, atuando como agente político de captação de votos para este candidato, no meio dos homossexuais. “Em 1977 ele foi convidado à Casa Branca para apresentar ao presidente Carter, junto com outros líderes homossexuais, suas preocupações em relação ao homossexualismo nos Estados Unidos” (DALLAS, 1998, p.81). O movimento *gay* cristão estava, então, sob a análise de Dallas (1998), prontamente seguindo as orientações do movimento de direitos dos homossexuais, isto é, não se restringia às relações entre a homossexualidade e à religião, mas também incentivava todos os homossexuais a se posicionarem politicamente.

Alianças com outras igrejas também foram sendo formadas. Assim, progressivamente, outras denominações passaram a se envolver com a causa homossexual, vislumbrando-a com outro olhar. Dallas (1998) menciona que em 1971 foi ordenado o primeiro pastor homossexual na Igreja de Cristo Unida, e, em 1977, a Igreja Episcopal de Nova York ordenou a primeira pastora lésbica. Pouco a pouco, foram sendo formadas redes de homossexuais dentro de denominações tradicionais já consagradas, às quais tais sujeitos “[...] atuavam com ou sem autorização oficial” (DALLAS, 1998, p. 82). Como exemplo disso,

Em 1974, luteranos homossexuais e seus simpatizantes fundaram os Luteranos Interessados. Dois anos depois, Afirmação nasceu entre os Metodistas Unidos como organização para “assuntos de lésbicas e gays”. Integridade (um grupo homossexual episcopal), Dignidade (para homossexuais católicos) e Afinidade (o grupo a favor do homossexualismo entre os Adventistas do Sétimo Dia) se formaram em suas respectivas denominações. A mesma coisa se deu com a Convenção das Lésbicas Católicas, os Amigos (*quakers*) dos Assuntos que Interessam a Lésbicas e Gays, e a Associação para Assuntos de Lésbicas e Gays na Igreja Cristo Unida. (DALLAS, 1998, p. 82-83)

Mas a história do movimento *gay* cristão e, mais especificamente, da primeira igreja inclusiva do mundo não foi tão fácil ou pouco conturbada. Pelo contrário. A ICM sofreu muito nesse período. Mais de vinte igrejas foram vítimas de ataques violentos nos Estados Unidos (RIBEIRO, 2012), chegando o seu templo em Los Angeles ser incendiado em 24 de junho de 1973. Sobre esta ocasião, Dallas (1998) ressalta a influência política e a popularidade do Reverendo Perry: “ele publicou um anúncio na revista *Variety* pedindo doações para reconstruir o prédio; a resposta foi generosa” (DALLAS, 1998, p. 81). Troy Perry tornava-se uma personalidade importante, com o seu engajamento político pela causa LGBT, ele conseguia apoio até das celebridades:

Quando ele jejuou em público por dezesseis dias em frente ao Federal Building em Los Angeles, em protesto contra uma votação que restringia o trabalho de professores homossexuais, ele arrecadou 100.000 dólares de simpatizantes de todo o país. E quando falou em uma concentração para levantamento de fundos com o mesmo objetivo, ele foi aclamado por pessoas do quilate de John Travolta, Burt Lancaster e Cher. (DALLAS, 1998, p. 81-82).

Com o apoio de políticos, de pessoas famosas e da mídia, bem como com o apoio de outros grupos religiosos, a ICM ganhava força e, assim, pode participar e contribuir com os protestos que eram direcionados à Associação Americana de Psiquiatria, o que culminou, como já abordado no primeiro capítulo da presente dissertação, na retirada da homossexualidade dos manuais diagnósticos, em 1973.

Recorrendo à página institucional da ICM conseguem-se outras informações para serem acrescentadas a este histórico:

O fundador da ICM, Reverendo Troy D. Perry, é um ativista de direitos humanos reconhecido internacionalmente e recebeu honrarias de várias organizações de direitos humanos, dentre elas doutorados honorários da Escola Episcopal de Divindade, da Faculdade Samaritana e da Universidade Sierra, bem como prêmios das seguintes organizações: American Civil Liberties Union, Human Rights Campaign, Lazarus Project, e Gay and Lesbian Press Association. O Reverendo Perry [...] foi o primeiro membro assumidamente gay da Comissão de Relações Humanas de Los Angeles e foi nomeado delegado para a Conferência da Casa Branca sobre Crimes de Ódio, realizada pelo presidente Bill Clinton. (VALÉRIO, 2015).

Outros acontecimentos importantes na história da ICM norte-americana que tem valiosas relações políticas pró-LGBT, diz respeito à inédita (RIBEIRO, 2012) cerimônia de casamento religioso *gay*, ministrada por Perry, na Califórnia, no ano de 1969, bem como a primeira ação judicial em busca do reconhecimento legal para as uniões do mesmo sexo, apresentada à Suprema Corte dos Estados Unidos, em 1970, também sob a responsabilidade do reverendo. Infelizmente, Perry perdeu a ação,

mas lançou o debate sobre a igualdade no casamento em os EUA. Hoje, as congregações da ICM em todo o mundo realizam mais de 6.000 cerimônias de casamento do mesmo sexo anualmente. Este momento impar da história americana ajudou a ICM no seu projeto de expansão, e a proposta alcançou lugares antes não imaginados pela liderança. (RIBEIRO, 2012).

A história das igrejas inclusivas no Brasil não é diferente do que já foi aqui relatado. A emergência do movimento inclusivo brasileiro e o engajamento político do segmento LGBT podem ser facilmente considerados fruto e reflexo da movimentação internacional. A diferença é que enquanto a história nos Estados Unidos começa na década de 1950 e se intensifica com o *boom* dos movimentos sociais nos anos 70, no Brasil, a luta pública do movimento homossexual deu-se quase na virada do século XX para o XXI. Conforme pontuado por Frederico Viana Machado (2007) em sua dissertação de mestrado (Psicologia Social), tal forma de “politização da sexualidade” ganhou força e começou a se proliferar no final da década de 1990, quando surgiu o fenômeno das *Paradas do Orgulho LGBT*. Compôs-se, assim, um processo de organização política que envolve a “formação de identidades coletivas em torno de temáticas comuns, mas que partem de premissas conflitantes sobre política, cidadania, homossexualidade e também estratégias de embate político e ideologias” (MACHADO, 2007, p. 12). Neste mesmo contexto, segundo Fátima Weiss de Jesus (2010), doutora em Antropologia Social, também se iniciou a implantação e a proliferação das igrejas que se autodenominam inclusivas no Brasil.

Assim como no contexto internacional, o movimento inclusivo no Brasil começou a efervescer a partir da contribuição de “simpatizantes da causa” e por militantes LGBT que começaram a incluir as temáticas pertinentes as religiões na pauta dos debates políticos. Entre 1996 e 1997, o grupo ativista CORSA (Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor), conforme colocado por Natividade (2010), iniciou, em São Paulo, um debate no qual já se pontuava a necessidade do reconhecimento da igualdade de homossexuais e heterossexuais nos âmbitos das religiões, mediante a preocupação política com a homofobia de algumas tradições cristãs. Segundo o autor, o grupo

organizou celebrações ecumênicas e promoveu discussões sobre o tema da exclusão dos homossexuais por diversas religiões em suas reuniões semanais. [...]. As religiões de matriz africana foram identificadas como as mais abertas à inclusão de homossexuais nos cultos, em contraposição às posturas históricas de resistência da Igreja Católica e de igrejas evangélicas. (NATIVIDADE, 2010, p. 92).

No entanto, o responsável por catalisar o desenvolvimento do movimento inclusivo no Brasil foi um dos pastores protestantes mais respeitados do mundo. Reconhecido por seu grande conhecimento e domínio das Palavras Sagradas, além da formação acadêmica (poliglota, oito cursos superiores), o pastor doutor Nehmias Marien foi uma das primeiras vozes a se manifestar publicamente (nas igrejas e na mídia) favorável à inclusão de homossexuais em celebrações cristãs.

Com a preocupação política de colaborar para a desconstrução do preconceito contra os homossexuais, [Marien] celebrou o Culto do Orgulho Gay durante cinco anos, em data próxima ao dia 28 de junho, conhecido como Dia do Orgulho Gay. (NATIVIDADE, 2010, p. 93).

O até então líder da Igreja Presbiteriana Bethesda de Copacabana, em meados da década de 1990, já abençoava em seu templo casamentos homoafetivos. Mas não restringiu-se a isso. Em 2000, o pastor, heterossexual, fundou o Grupo Convivência Cristã, um espaço de troca de experiências entre homossexuais e heterossexuais, religiosos, leigos e ativistas que frequentavam a denominação.

[...] o grupo reuniu participantes de diversas vertentes religiosas e não religiosas. Congregou travestis, homens *gays* e um número reduzido de lésbicas, em torno de atividades diversas: estudos sobre homossexualidade e questões teológicas na tradição cristã, reuniões de convivência e participação em eventos como a Parada do Orgulho GLBT. O projeto “Pecado é Não Amar” envolveu a militância em atividades de prevenção e também em fóruns que discutiam temas como religião e orientação sexual. Um prospecto distribuído defendia o sexo seguro como forma de “preservação da vida” e a luta “pelo direito à liberdade de manifestação religiosa e sexual”. O texto acrescentava que “grande é o número de segmentos religiosos que, a partir da interpretação bíblica contextualizada, entendem não existir nas sagradas escrituras qualquer condenação à homossexualidade”. (NATIVIDADE, 2010, p. 94).

O posicionamento de tal pastor com o tempo gerou muita polêmica. “Grupos religiosos manifestaram repúdio ao proceder de Marien, por meio de artigos, livros, faixas em passeatas, protestos e programas televisivos na mídia evangélica” (NATIVIDADE, 2010, p. 93). Remando contra a maré hegemônica e conservadora, infelizmente o pastor foi vencido. Como pontuado por Alves (2009), Marien foi expulso da sua denominação Presbiteriana “depois de passar pela disciplina da igreja em cinco tribunais eclesiásticos” (ALVES, 2009, p. 55). O Convivência Cristã teve, então, as suas atividades encerradas em 2004. “Com a morte

do pastor, em 2006, e o trânsito religioso dos fiéis para outras denominações, a igreja não mais apresentava o apelo popular, nem contava com a presença de homossexuais, como outrora” (NATIVIDADE, 2010, p. 94). Não obstante, as contribuições de Marien ao movimento inclusivo brasileiro não terminam por aqui. Conforme colocado pelo doutor em Antropologia e ativista em favor dos direitos civis LGBT Luiz Roberto de Barros Mott (2006), foi ele quem em 1998 ordenou os dois primeiros pastores homossexuais do Brasil, Luiz Fernando Garupe e Victor Ricardo Soto Orellana, em uma cerimônia realizada no Centro de Estudos Homoeróticos da Universidade de São Paulo (USP). No evento, realizava-se uma reunião da Comunidade Cristã Gay (CCG), fundada pelo então mestrando Elias Lilikan, militante do movimento de defesa dos direitos dos homossexuais, que, na ocasião, ocupava o cargo de diretor do Centro Acadêmico de Estudos do Homoerotismo da Universidade de São Paulo (CAEHUSP). A CCG oferecia cultos ecumênicos para homossexuais, podendo, então, ser entendida como a primeira “igreja” inclusiva do Brasil. Mas ela ainda não se configurava, “oficialmente”, como este tipo de congregação. Conforme destacado por Weiss de Jesus (2012) a Comunidade Cristã Gay foi pioneira em traduzir para o público brasileiro os textos da ICM estadunidense. Inspirada na ICM norte-americana, inclusive no seu engajamento político, a recém-criada Comunidade Cristã Gay afiliou-se, no segundo semestre de 1998, à Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT). Entretanto, ainda naquela ano, um desacordo de opiniões dividiu o grupo e, desta forma, os dois primeiros pastores *gays* do Brasil se separaram:

A partir do CAHEUSP e da CCG, Victor funda a Igreja Acalanto em 1998. [...] divergências teológicas ocasionaram, no ano 2000, o surgimento do primeiro grupo em São Paulo, com pretensões de se tornar uma ICM no Brasil: a comunidade Cristã Metropolitana – Emaús, liderada por Luiz Fernando Garupe. (WEISS DE JESUS, 2012, p. 72).

Segundo Mott (2006), a comunidade Cristã Metropolitana não chegou a consolidar-se e a estabelecer ligações concretas com a matriz americana da ICM. A Igreja da Comunidade Metropolitana só foi se estabelecer no Brasil, anos à frente (como salientado adiante). Por ora, cabe dizer que a Comunidade Cristã Gay, como grupo religioso, funcionou por pouco tempo. Marco que pode ser registrado a partir da fundação, em 1998, da Igreja Acalanto, que, por sua vez, é oficialmente considerada a primeira igreja inclusiva do Brasil, especialmente por ter sido a primeira a ser registrada em cartório. Weiss de Jesus (2012) acrescenta que entre as divergências que provocaram as rupturas na CCG e que culminaram, primeiramente, na formação da Igreja Acalanto, é que enquanto a primeira tinha forte inclinação militante,

especialmente por ter a ICM norte-americana como referência, a segunda defendia que a preocupação central da igreja deveria ser o aspecto espiritual, a militância pró-LGBT ficaria em “segundo plano”.

Essa divisão entre o que seria papel da igreja inclusiva, isto é, engajar-se politicamente com as causas LGBT ou isentar-se de tal atitude, adotando um posicionamento quase ou exclusivamente religioso/espiritual é determinante na criação de várias outras denominações. Pode-se até pensar, no presente momento, vislumbrando o cenário nacional, dois grandes grupos de igrejas inclusivas: 1) aquelas interessadas em, além de prezar por seus fiéis como crentes, formar cidadãos comprometidos politicamente com as causas LGBT; e, 2) aquelas mais conservadoras que, do seu lado, procuram dedicar-se apenas ao lado espiritual, cristão, almejando ser uma “igreja evangélica como qualquer outra”. Essa questão é melhor debatida à frente.

Temos, então, a Comunidade Cristã Gay e a Igreja Acalanto como os primeiros expoentes concretos do estabelecimento do movimento inclusivo no Brasil. Contudo, é relevante pontuar que já na década de 80, a Igreja da Comunidade Metropolitana, que já estava instaurada em outros países da América Latina (RIBEIRO, 2012; VALÉRIO, 2015), fazia as suas primeiras tentativas de implantação em território brasileiro. O então pastor da ICM Buenos Aires, Roberto Gonzáles, tentou estabelecer a igreja no estado do Rio de Janeiro, mas sem obter êxito. Em 2000, uma nova tentativa foi realizada, mas dessa vez pela diplomata brasileira Isabel Amorim, que tentou iniciar as atividades da ICM em Brasília (DF). O plano não entrou em vigor, pois, por razões de trabalho, Isabel teve que se mudar para o Oriente Médio. A ICM somente veio a estabelecer-se no Brasil anos mais tarde. Há algumas divergências sobre essa história nas bibliografias encontradas. Como exemplo disso, no trabalho de Weiss de Jesus (2012) a princípio é dito que a primeira Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil “foi fundada em Niterói, em 2002, liderada pelo Pr. Gelson Piber” (WEISS DE JESUS, 2012, p. 75). A informação também aparece na obra *O Evangelho Inclusivo e a Homossexualidade*, de Fernando Cardoso (2010). Entretanto, a própria Weiss de Jesus (2012) afirma mais à frente em seu texto que “uma ‘presença mais organizada da ICM’ no Brasil acontece em 2003” (WEISS DE JESUS, 2012, p. 83). A partir desse pressuposto, a autora entra em consonância com o escrito por André Sidnei Musskopf (2008), que também localiza esta organização no ano de 2003, momento em que aconteceu a I Conferência das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil. O teólogo diverge, entretanto, dos demais

autores, ao ressaltar, na ocasião, a liderança do pastor Marcos Gladstone¹⁹. O dado é confirmado pelo *site* institucional da igreja (RIBEIRO, 2012), local onde ainda encontra-se a informação de que a ICM de Niterói, a qual Cardoso (2010) e Weiss de Jesus (2012) situam em 2002, deu-se apenas em 2005. Não obstante, a página que relata a história que pode ser considerada como a oficial da igreja, igualmente denota alguns aspectos que indicam o fortalecimento das atividades no ano de 2003: um Culto em Ação de Graças pela *8ª Parada do Orgulho Gay do Rio de Janeiro*, realizado em 28 de Junho. “Marcos Gladstone da Silva era um jovem rapaz que estava ali apresentando a ICM” (RIBEIRO, 2012). A igreja ainda não possuía um templo formal. As reuniões eram feitas nas casas dos próprios membros, constituindo, dessa forma a “Célula Bangu” (RIBEIRO, 2012) da ICM. Em Maio de 2004, pelos esforços dos fiéis envolvidos com a Célula Bangu, nasceu oficialmente a primeira ICM brasileira. Inauguração que se deu com a realização da II Conferência da ICM no país, evento que contou com a presença do Reverendo Troy Perry. Desde então, novos grupos da ICM foram surgindo e se espalhando pelo Brasil. Mas novas cisões aconteceriam e auxiliariam na formação de outras denominações inclusivas. Musskopf passa rapidamente por essa história:

Em 2004, com a presença do Rev. Troy Perry, fundador da UFMCC, foi inaugurado, no Rio de Janeiro, o primeiro templo da ICM no Brasil, por ocasião da Celebração ICM Brasil 2004. Mas, em 2006, Marcos Gladstone se desligou da ICM fundando a Igreja Cristã Contemporânea. Desde então, Gelson Piber, que já tinha sido pastor da ICM em Porto Alegre, tornou-se o coordenador da Equipe de Implantação da ICM no Brasil. Nesta nova fase, surgiram diversos grupos novos. (MUSSKOPF, 2008, p. 190-191).

Para se obter detalhes dessa narrativa, Natividade (2010) é uma importante referência sobre este momento, já que assistiu, antes e durante o seu trabalho de doutorado, tanto o nascimento da primeira ICM brasileira, como a cisão que deu origem a outra denominação:

A celebração de inauguração da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) aconteceu em um famoso hotel na Zona Sul do Rio de Janeiro, em 2004. Estive presente e assisti a um culto religioso que ocorreu como parte da II Conferência para a Implantação da ICM no Brasil. No evento foi anunciada a missão da denominação: congregar homossexuais oprimidos pelas igrejas cristãs em um ambiente religioso no qual pudessem se assumir, sem medo e sem culpa. A ICM no Brasil pretendia mostrar ao mundo evangélico uma forma diferente de adorar a Deus. Ao final, um momento de louvor foi conduzido por rapazes que através de performances *drag* –

¹⁹ Sobre Gelson Piber, pode ser inferido a partir do texto de Musskopf (2008) que ele na verdade não foi o pastor da igreja pioneira, mas assumiu a liderança da ICM que tentava se estabelecer em Porto Alegre (RS). Não obtendo êxito na capital gaúcha, Piber migrou para Niterói anos depois. A informação é confirmada pela cronologia elaborada por Mott (2006), que contou com a ajuda do próprio pastor na coleta de dados: “2005: Inaugurada a ICM de Niterói, sob o ministério do Pastor Gelson Piber (a quem agradecemos as informações sobre ICM no Brasil)” (MOTT, 2006).

em uma linguagem descontraída e cheia de humor – dublaram cantoras evangélicas. Também foi lançado o Primeiro CD Gospel com louvores para as comunidades GLBTH²⁰ no Brasil. Essa seria uma forma de “propagar o evangelho inclusivo” e levar conforto àqueles (no caso, os homossexuais) que eram “excluídos do Reino de Deus” por homens e instituições. A ICM defendia: 1) que a orientação sexual devia ser celebrada como “uma bênção de Deus”; 2) que haveria base bíblica para a aceitação da homossexualidade no cristianismo. (NATIVIDADE, 2010, p. 96).

Como já supracitado, a ICM sob a gestão de Marcos Gladstone não durou muito. “Um cisma religioso era responsável pelo desligamento efetivo do grupo de sua matriz americana” (NATIVIDADE, 2010, p. 96). O motivo que estimulou o pastor a se desligar da Igreja da Comunidade Metropolitana e fundar a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), pode ser encontrado no *site* institucional que relata a história dessa segunda igreja. Ali é dito que uma “mensagem divina”, profetizada por uma pastora, comunicou a Marcos que a ICM ainda não era o ministério em que “Deus o usaria”, e que ele logo seria desligado da igreja de origem norte-americana, “para que Deus realmente começasse a usá-lo no Seu grande propósito” (IGREJA CRISTÃ CONTEMPORÂNEA, 2014). Marcos Gladstone, quando afiliou-se à *Metropolitan Community Churches*, chegou a morar nos Estados Unidos, onde teve a oportunidade de conhecer a teologia inclusiva e visitar uma grande quantidade de instituições com este direcionamento, em tal país. Mas as ideias do pastor, ao assumir a gestão da ICM Brasil, divergiam das que eram preconizadas como princípios pela Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Assim, o desligamento do pastor da instituição não foi bem uma ação tomada por iniciativa própria, ou meramente como “incitação divina”. Como registrado por Weiss de Jesus (2012), em sua etnografia, o posicionamento do pastor fez com que a primeira ICM do Brasil fosse destituída do grupo:

Minhas conversas e entrevistas com alguns interlocutores de pesquisa sugeriram/informaram que, quando acontece a visita da Bispa Darlene [responsável pelas ICM da América do Sul], a Igreja do Rio “estava caminhando de uma forma um pouco diferente, o pastor tinha registrado Igreja da Comunidade Metropolitana e ele como pastor vitalício”. A igreja do Rio tinha criado um estatuto próprio, diferente daquele proposto pela Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. (WEISS DE JESUS, 2012, p. 84).

Como igualmente pode ser lido no trabalho desta autora, dentre as incompatibilidades encontradas entre a proposta geral da ICM e a que o grupo liderado por Gladstone executava, a ICM constitui-se como uma congregação, portanto, não há um dono, tampouco pode haver

²⁰ Natividade utiliza as siglas GLBTH (Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Homossexuais) e GLBT em alguns momentos de seu trabalho, mesmo pontuando, em nota, que a sigla LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis/Transexuais) foi politicamente definida “como a mais estratégica para as lutas sociais que envolvem as ditas minorias sexuais” (NATIVIDADE, 2010, p. 119).

um cargo vitalício. A igreja é da comunidade e a própria comunidade reconhece as suas lideranças. Com a destituição concluída, Marcos Gladstone, em 10 de setembro de 2006, funda a Igreja Cristã Contemporânea (essa sim, com regime independente e episcopal, isto é, com a gestão focada em um líder). Mas antes disso, imediatamente após o cisma, Gelson Piber, que há pouco tinha assumido a igreja de Niterói, tornou-se o grande responsável pela Equipe de Implantação da ICM no Brasil.

Natividade (2010) fala sobre a dificuldade em conversar com os membros da recém-criada Igreja Cristã Contemporânea, sobre a destituição da ICM:

A separação das duas igrejas era, se não *tabu*, assunto desconfortável. Nesse contexto, tornou-se evidente o papel do silêncio também como uma forma de fala; através de uma linguagem não verbal organizava-se um discurso que comunicava sutilezas, transparecendo certos constrangimentos e convenções não declarados. Eu era repreendido quando, inadvertidamente, me referia ao grupo como ICM. Quando isso ocorria, era logo lembrado de que ali funcionava agora a Igreja Cristã Contemporânea. (NATIVIDADE, 2010, p. 99).

No entanto, o autor salienta algumas informações importantes sobre esse processo de desligamento e transição: a liderança da nova igreja demonstrava descontentamento sobre a forma de funcionamento da ICM, a qual julgava ter como estratégia a criação de “espaços exclusivamente *gays*. A ICM era tida como ‘coisa de americano’, que fazia ‘igreja para *gay*’, ‘igreja para negros’” (NATIVIDADE, 2010, p. 96). Todavia, o problema não era em si, a ICM ser um “modelo importado de igreja”. O autor já indica que a intenção, na verdade, era “dissociar a igreja do rótulo de congregação *gay*, um tipo de gueto para homossexuais” (NATIVIDADE, 2010, p. 97).

[...] o modelo ideal era o de uma igreja com pouca doutrina e teoria, mas muita espiritualidade; almejava-se com isso a construção de um ambiente no qual o fiel homossexual tivesse conforto e orientação. O pastor apontou que as igrejas que mais cresciam no Brasil não possuíam doutrina, como a Universal do Reino de Deus. Assim, uma igreja inclusiva deveria ser uma “igreja comum”. Era preciso se livrar do estigma de ser uma “igreja homossexual”. (NATIVIDADE, 2010, p. 97)

Aqui tem-se, então, a grande diferença entre a ICM e a Igreja Cristã Contemporânea: Enquanto a primeira desde suas raízes defende um engajamento político e o envolvimento de seus membros com as questões pró-LGBT, a segunda faz parte do grupo de igrejas que tem em seu ideário o objetivo de ser uma igreja “evangélica comum”. Discorrer sobre as histórias das referidas igrejas se faz importante não apenas pelo fato de elas serem, sem dúvidas, as duas maiores representantes do movimento inclusivo ou *gay* cristão no Brasil, mas, também, porque em seus fundamentos e práticas elas nos convidam a pensar igualmente na própria

questão dos termos “inclusão” e “inclusiva”. Mas antes de enveredar nesta outra discussão, cabe ainda percorrer as trajetórias de outras denominações e apresentar a diversidade do campo das igrejas inclusivas, cientes então que

A grande parte destas igrejas é autônoma e existem apenas no país. Através da observação do conteúdo dos sites percebe-se que as “igrejas inclusivas” possuem discursos diferentes e conflitantes, doutrinários e com respeito às suas prescrições morais e que, apesar disto, todas têm ligação - e a utilizam como discurso fundador - com Igrejas tradicionais (Igrejas Protestantes, Pentecostais e Católica). (WEISS DE JESUS, 2012, p. 74-75).

Retoma-se então a história da primeira igreja inclusiva do país, A Igreja Acalanto – Ministério Outras Ovelhas. Atualmente, a igreja não existe mais, tendo encerrado as suas atividades no ano de 2004, ainda sob a liderança de Victor Orellana. No entanto, chama a atenção o fato de que a trajetória e o fim de tal igreja também serem marcados por cisões, conforme pontuado por Natividade (2010). Em 2004, alguns de seus membros se reuniram para fundar a Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE) – que conforme levantamento realizado pelo autor da presente dissertação (e apresentado à frente), hoje é uma das igrejas inclusivas com o maior número de filiais espalhadas pelo país (sob este aspecto, a Igreja Cristã Contemporânea, atualmente, apesar de ter mais importância e visibilidade no cenário religioso que a CCNE, fica na terceira posição do *ranking*), perdendo apenas para a ICM. Contudo, destaca-se que a CCNE não foi o único grupo que surgiu a partir do término das atividades da Igreja Acalanto: “Um cisma religioso também fora responsável pela criação da Igreja Cristã Evangelho Para Todos, por volta de 2005, por fiéis da antiga Igreja Acalanto” (NATIVIDADE, 2010, p. 94). As divergências doutrinárias, religiosas e políticas continuam fazendo com que outras denominações inclusivas surjam pelo país. Disso, pode-se então, sintetizar e concluir que a movimentação das igrejas inclusivas no Brasil é marcada

[...] especialmente pelo confronto e disputa entre as mesmas pela legitimação, enquanto produtoras de “verdades”, em torno do que seja a Teologia Inclusiva. Estas verdades estão fortemente ligadas às concepções de gênero e sexualidade, moralidades e relações distantes ou próximas com o ativismo/militância LGBT. (WEISS DE JESUS, 2012, p. 76).

Inúmeras denominações começam a se originar e se espalhar pelo país:

Igreja do Movimento Espiritual Livre (fundada em Curitiba, em 2003, por Haroldo Lêoncio Pereira); [...] **Comunidade Família Cristã Athos** (fundada em Brasília, em 2005, por Ivaldo Gitirana e Márcia Dias); Comunidade Betel (fundada no Rio de Janeiro, em 2006 e liderada por Márcio Retamero); [...] **Ministério Nação Ágape ou Igreja da Inclusão** (fundada em Brasília, em 2006, por Patrick Thiago Bomfim, [...]); **Igreja Cristã Inclusiva** (fundada em Recife, em 2006, por Ricardo

Nascimento); **Igreja Progressista de Cristo** (fundada no Recife, em 2008, por Kleyton Pessoa); **Igreja Renovação Inclusiva para a Salvação - IRIS** (fundada em Goiânia, em 2009, por Edson Santana do Nascimento); **Igreja Amor Incondicional** (de origem norte-americana, foi fundada em Campinas, em 2009, por Arthur Pierre); **Igreja Inclusiva Nova Aliança ou MORIAH Comunidade Pentecostal** (fundada em Belo Horizonte, em 2010, por Gregory Rodrigues de Melo Silva). (WEISS DE JESUS, 2012, p. 75 [grifos da autora]).

Mas na mesma rapidez com que essas igrejas surgiram, muitas delas já deixaram de existir, como por exemplo, a Igreja Inclusiva Nova Aliança/Moriah Comunidade Pentecostal, mencionada por Weiss de Jesus (2012). Em 2011, o pastor responsável por essa igreja chegou a liderar outra denominação inclusiva na capital mineira, o Ministério Shekinah Mundial, que também não se encontra mais em atividade (uma unidade de tal igreja ainda é atuante em Brasília/DF). Atualmente, o referido pastor encontra-se em São Luís, no Maranhão, estando à frente de outra denominação inclusiva: a Igreja Evangélica Chamados da Última Hora. Sendo assim, a cidade de Belo Horizonte, cenário da presente pesquisa, hoje conta com uma filial da Igreja da Comunidade Metropolitana, uma filial da Igreja Cristã Contemporânea e, ainda, a matriz da Igreja Inclusiva Manancial, que, por sua vez, surgiu de uma cisão da ICC de Belo Horizonte. Estas, entretanto, não são as únicas igrejas inclusivas do Estado de Minas Gerais, conforme pode ser vislumbrado no levantamento abaixo:

**Quadro 1 – As igrejas inclusivas do Brasil (dados de Dezembro de 2014)
(continua)**

NOME		LOCALIDADES
1	Comunidade Abraça-me	Curitiba (PR).
2	Comunidade Apascentar	Brasília (DF), Goiânia (GO).
3	Comunidade Athos	Brasília (DF).
4	Comunidade Cidade de Refúgio	Brasília (DF), Londrina (PR), Natal (RN), Campinas (SP), São Paulo (SP).
5	Comunidade Cristã Inclusiva Aliança da Vida	Manaus (AM), Aracajú (SE).
6	Comunidade Cristã Missão Inclusiva	Ipatinga (MG).
7	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)	Fortaleza (CE), Vitória (ES), Recife (PE), Teresina (PI), Natal (RN), Porto Alegre (RS), Chapecó (SC), Franco da Rocha (SP), Guarulhos (SP), Jandira (SP), Limeira (SP), Osasco (SP), Santo André (SP), São Paulo (SP).
8	Comunidade Pamosi	Ji-Paraná (RO).
9	Igreja Amor Incondicional	Campinas (SP).
10	Igreja Apostólica Nova Geração em Cristo	Grajaú (SP), Santo André (SP), São Vicente (SP).
11	Igreja Apostólica Renovar em Cristo	Manaus (AM).
12	Igreja Athos & Vida	Anápolis (GO), Aparecida de Goiânia (GO).

**Quadro 1 – As igrejas inclusivas do Brasil (dados de Dezembro de 2014)
(continuação)**

NOME		LOCALIDADES
13	Igreja Cristã Contemporânea	Belo Horizonte (MG), Campo Grande (RJ), Centro/Rio de Janeiro (RJ), Duque de Caxias (RJ), Madureira (RJ), Niterói (RJ), Nova Iguaçu (RJ), Santo André (SP), Tatuapé (SP).
14	Igreja Cristã Evangelho Para Todos (Igreja Para Todos)	São Paulo (SP).
15	Igreja Cristã Inclusiva Nova Aliança	Recife (PE).
16	Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM)	Maceió (AL), Fortaleza (CE), João Pessoa (PB), Vitória (ES), Belo Horizonte (MG), Divinópolis (MG), Cuiabá (MT), Teresina (PI), Maringá (PR), Baixada Fluminense (RJ), Irajá (ICM-Betel) (RJ), Rio de Janeiro (RJ), Caxias do Sul (RS), Mairiporã (SP), São Paulo (SP).
17	Igreja do Movimento Espiritual Livre	Curitiba (PR).
18	Igreja Evangélica Bom Pastor	Fortaleza (CE), João Pessoa (PB), Mossoró (RN), Natal (RN).
19	Igreja Evangélica Inclusiva do Brasil	Caxias do Sul (RS).
20	Igreja Evangélica Reviver	Manaus (AM).
21	Igreja Inclusiva Chamados da Última Hora	São Luís (MA), Parnaíba (PI).
22	Igreja Inclusiva Manancial	Belo Horizonte (MG), Juiz de Fora (MG).
23	Igreja Inclusiva Monte da Adoração	Baurú (SP).
24	Igreja Missionária Inclusiva (IMI)	Maceió (AL).
25	Igreja Nova Vida	São Luís (MA).
26	Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo	Rio de Janeiro (RJ).
27	Igreja Progressista de Cristo	Recife (PE).
28	Igreja Renovação Inclusiva para a Salvação (IRIS)	Goiânia (GO).
29	Igreja Todos Iguais	Campinas (SP), São Paulo (SP).
30	Ministério Incluir em Cristo	Cabo Frio (RJ).
31	Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC)	Vila Prudente/São Paulo (SP), Parque São Lucas/São Paulo (SP), Vila Industrial/São Paulo (SP), Embu das Artes/São Paulo (SP), São Caetano do Sul/São Paulo (SP), Praia Grande/São Paulo (SP), Tatuapé/São Paulo (SP).
33	Ministério Nação Ágape (Igreja da Inclusão)	Brasília (DF).
33	Ministério Shekinah Mundial	Brasília (DF).
34	Novo Templo Igreja Pentecostal	Cariacica (ES), Recife (PE), Campinas (SP), Guarulhos (SP), Piracicaba (SP), São Bernardo do Campo (SP), Taubaté (SP).

Fonte: elaborado pelo autor.

No quadro são registradas ao todo 34 denominações inclusivas que contando com as suas matrizes e filiais somam ao todo 96 igrejas inclusivas espalhadas pelo Brasil. O número é bastante expressivo, em especial ao se considerar o levantamento realizado por Weiss de Jesus (2012) que encontrou, no ano de 2004, apenas quatro denominações inclusivas no país,

localizando, “oito anos depois [...], em 2012, mais de vinte denominações [...], sendo que algumas das existentes em 2004 deixaram de existir e outras surgiram neste período” (WEISS DE JESUS, 2012, p. 73). Há também de se considerar que a instauração do movimento dessas igrejas dentro do país ainda é recente, isto é, fala-se de um processo que se iniciou há pouco mais de dez anos.

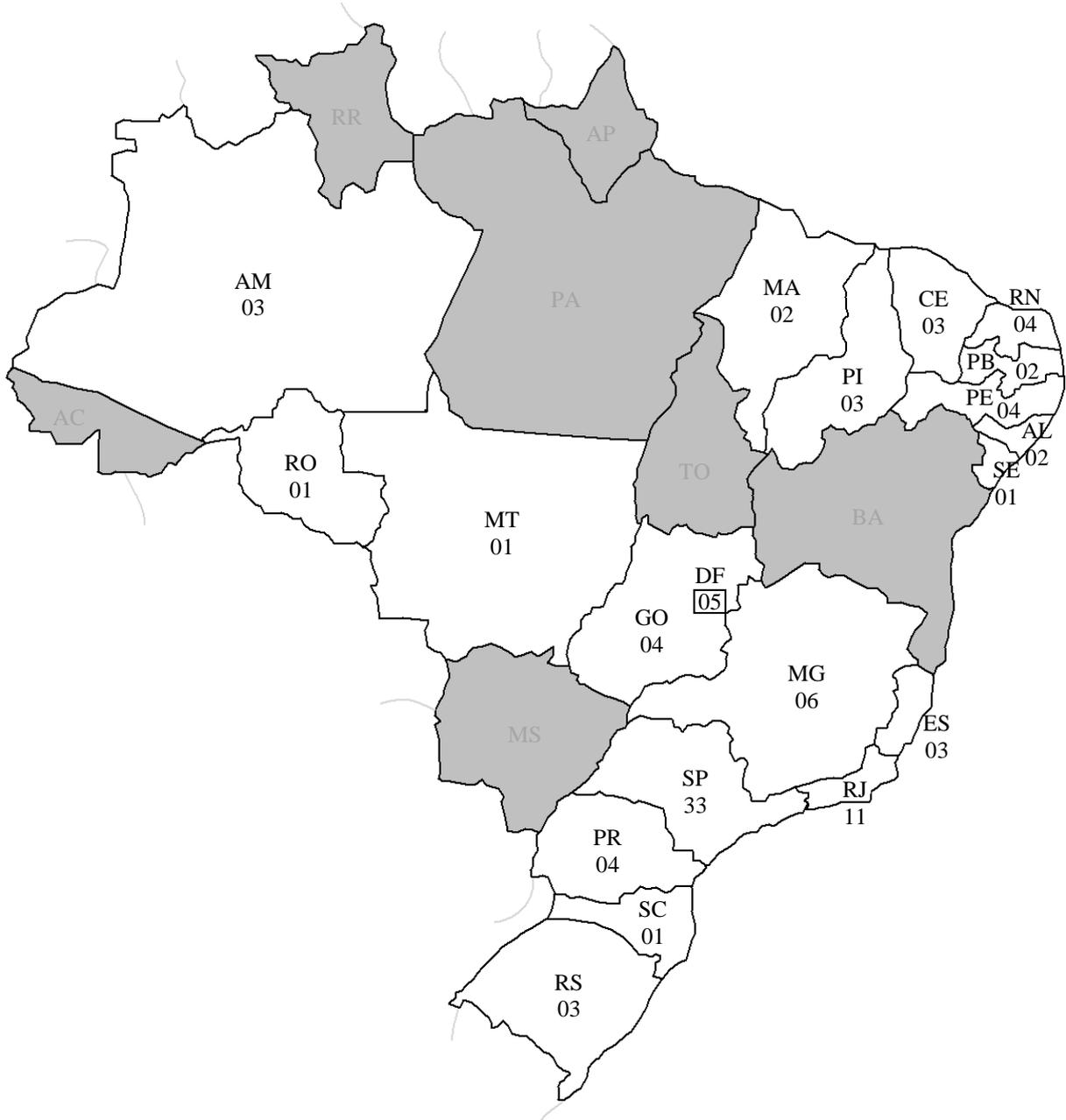
A Comunidade Cristã Nova Esperança e a Igreja da Comunidade Metropolitana, empatadas, lideram o *ranking* das igrejas com o maior número de filiais espalhadas pelo país (ambas as denominações, atualmente, possuem 14 igrejas em atividade). No entanto, enquanto a CCNE está presente em oito estados brasileiros, a ICM está em dez, sendo, então, a mais abrangente em território nacional. Ressalta-se que algumas das entidades listadas, como o Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC), ainda não estão instituídas e registradas “oficialmente” como igrejas. Contudo, ignorou-se tal *status* ao se contabilizar e elencar as denominações inclusivas em atividade no território brasileiro, já que a atividade das células²¹ (que podem ser compreendidas, sinteticamente, como igrejas em formação) e das igrejas já instituídas é semelhante. A diferença entre elas, qualitativamente, é insignificante para a presente dissertação. Entende-se que uma igreja é mais do que uma instituição formal, é uma reunião de pessoas agregadas para a vida religiosa (adorar e servir a Deus) e para a vida em comunidade. Não depende, portanto, do local, dos registros e da quantidade de membros. Não se tem a intenção de com tal levantamento fazer uma espécie de mapeamento exaustivo, mas de apresentar algumas igrejas e grupos que, de uma forma ou de outra, criam espaços para que pessoas LGBT possam vivenciar sua fé.

Também é possível vislumbrar na tabela que grande quantidade de denominações inclusivas está concentrada em São Paulo, estado que agrupa atualmente 33 entidades evangélicas deste tipo (mais de $\frac{1}{3}$, 34% do total). Considerando junto deste estado, o do Rio de Janeiro (com 11 igrejas inclusivas) e Minas Gerais (06 igrejas) – respectivamente a segunda e a terceira unidades federativas com mais ministérios inclusivos – e, igualmente o estado do Espírito Santo (que, por sua vez, conta com 03 igrejas inclusivas), tem-se, então, que a região sudeste contempla 53 igrejas inclusivas (pouco mais que 55% do total). São Paulo (SP) é a capital com o maior número de igrejas em seu território, sendo, a saber, 12 igrejas inclusivas, sendo seguida de Brasília (DF) com 05 igrejas, e Recife (PE) com 04. Uma

²¹ Células são pequenos grupos que ainda não constituem uma igreja em si, mas se reúnem, nos lares dos próprios membros e/ou em lugares pré-determinados, para a celebração de cultos e outras atividades as quais o líder (que pode ou não ser identificado como pastor) é o que serve coordenando (facilitando) os trabalhos, que contam com a participação de todos.

visualização do número de igrejas inclusivas brasileiras distribuídas por unidades federativas é demonstrada no mapa a seguir:

Mapa 1 – Distribuição das igrejas inclusivas no Brasil, quantidades por unidades federativas (dados de Dezembro de 2014)



Fonte: elaborado pelo autor.

Pelo mapa também é possível observar que os estados do Acre, Amapá, Bahia, Mato Grosso do Sul, Pará, Roraima, Tocantins, ainda não possuem igrejas inclusivas. Contudo, também se localizou na rede informações acerca do interesse de igrejas já consolidadas em abrir filiais em tais estados. Pode ser citado, como exemplo, o movimento realizado pela

Igreja Cristã Contemporânea, que divulgou em sua página virtual²² estar procurando um local em Salvador para poder abrir uma nova filial da denominação. Sabe-se, então, que tais dados são efêmeros e que apenas fazem uma contextualização com curto prazo de validade, pois, como já pontuado, igrejas inclusivas abrem e fecham as portas com grande frequência. Como exemplo disso, ao fazer este trabalho de localizar através da *internet* as igrejas inclusivas espalhadas pelo Brasil, identificou-se que a ICM já teve unidades com atividades encerradas em Salvador (BA), Paracatu (CE), Brasília (DF) e em Niterói (RJ). A CCNE também já fechou as suas portas em Maceió (AL), São Luís (MA) e no Rio de Janeiro (RJ).

Outras formas de apresentação deste mesmo levantamento são explicitadas nos apêndices, incluindo uma lista das igrejas ordenadas por unidades federativas e a relação completa com as igrejas inativas que foram identificadas. Compartilhar tais dados se faz importante, pois as informações podem ser úteis para o trabalho de outros pesquisadores e profissionais envolvidos com a causa, bem como igualmente pode auxiliar o público em geral, interessado em tais instituições.

Ainda não há uma estatística oficial sobre o número de igrejas e de fiéis, mas segundo o jornalista e cientista social da BBC Brasil Luís Barrucho (2012), estima-se que as igrejas inclusivas abarquem, atualmente, cerca de 10 mil pessoas. O último Censo Demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), “abriu a possibilidade de registro de cônjuge ou companheiro de mesmo sexo do responsável com o intuito de identificar e enumerar as relações homoafetivas. Essas corresponderam a 0,1% do total, algo em torno de 60.000” (IBGE, 2011, p. 99). Conforme publicação da BBC Brasil (BARRUCHO, 2012), para grupos militantes este número é considerado baixo, estima-se que entre seis e 10 milhões de pessoas no Brasil sejam homossexuais e, por fatores associados à família, religião e trabalho, dentre outros, não se assumem e/ou não se declaram como parte do segmento LGBT. Os mesmos militantes preveem que o número do Censo, progressivamente, devido às mudanças sociais, irá aumentar. Projeção semelhante é feita pelos líderes das igrejas inclusivas, que esperam que o número de adeptos aumente em grande proporção nos próximos anos.

Além dessas instituições que estão concretamente situadas em locais físicos, conforme apontado no levantamento, alguns autores evidenciam alguns grupos virtuais dando a estes *status* de igrejas. Como exemplo disso, Weiss de Jesus (2012) menciona a *Igreja Memorial*

²² IGREJA CRISTÃ CONTEMPORÂNEA. **Notícias:** Contemporânea Bahia [Postado em 2/4/2014]. Disponível em: <<http://www.igrejacontemporanea.com.br/site/artigos/noticias/1000-contemporanea-bahia.html>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

Calamita, e Alves (2009) destaca a *Diversidade Católica*. O fato é que a Igreja Memorial Calamita está com a sua página na *internet*²³ desatualizada, com informações “congeladas” no ano de 2004. Já a Diversidade Católica, na verdade não se constitui como igreja, mas como um grupo formado por “leigos católicos que compreende ser possível viver duas identidades aparentemente antagônicas: ser católico e ser *gay*, numa ampla acepção deste termo, incluindo toda diversidade sexual (LGBT)” (DIVERSIDADE CATÓLICA, 2014). O grupo atualmente conta com uma página institucional²⁴ (domínio próprio) e um *weblog*²⁵ no qual são divulgadas as atividades do grupo, podendo ser destacados os encontros nacionais tendo como parcerias importantes universidades do país, além das mobilizações e engajamento com as lutas pró-LGBT. Nos endereços virtuais também são divulgados diversos trabalhos e artigos que tratam o tema da vida cristã e sua consonância com as homossexualidades. O Diversidade Católica do Rio de Janeiro, criado em 2007, conta atualmente com mais de 200 membros, e, de lá para cá, surgiram grupos afiliados em São Paulo, Brasília, Recife, Olinda, Curitiba, Ribeirão Preto e Belo Horizonte. Atualmente, há outros grupos em processo de formação. Apesar de se reconhecer a importância de tal grupo, na presente dissertação se discorda que este se configuraria como uma igreja. Ele nem se define como tal, mas se organiza a partir de determinada linha religiosa, assumindo mais o caráter de um grupo de estudos, discussões e vivências e troca de experiências acerca da espiritualidade e da sexualidade.

Também devem ser citada a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), que, apesar de não figurar o ramo das igrejas inclusivas, é uma instituição tradicional que já começou a lançar novos olhares sobre a presença LGBT em suas dependências, ainda que com as suas limitações:

Não negamos que pessoas homossexuais, que vivem a sua condição sem causar escândalo, podem realizar um trabalho abençoado na comunidade, ao colocarem a serviço do Evangelho os dons que Deus lhes deu. Mas constatamos também que, no momento atual da Igreja, não há condições de uma pessoa homossexual praticante assumir o exercício público do ministério eclesial²⁶.

A questão também começa a ser repensada, mesmo que ainda de forma muito embrionária, dentro de outras denominações tradicionais como a Igreja Metodista e a

²³ IGREJA MEMORIAL CALAMITA. Disponível em: <<http://calamita.zip.net>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

²⁴ DIVERSIDADE CATÓLICA [*website*]. Disponível em: <<http://www.diversidadecatolica.com.br>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

²⁵ DIVERSIDADE CATÓLICA [*webblog*]. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

²⁶ PORTAL LUTERANOS. **Ministério Eclesial e Homossexualidade** - Posicionamento do Conselho da Igreja [Manifestação oficial]. 2001. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/ministerio-eclesial-e-homossexualidade-2001>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

Convenção Batista Brasileira. Mas o destaque mesmo fica para a Igreja Anglicana do Brasil, que não apenas tem aceito fiéis LGBT sem ter o intuito de curá-los, como celebra casamentos entre pessoas do mesmo sexo e, ainda, tem ordenado padres declaradamente homossexuais. A igreja se considera inclusiva:

Entendemos que [a homossexualidade] se trata de uma condição da pessoa e não uma escolha, sendo assim parte da perfeita criação de Deus; De modo algum devem as pessoas homossexuais, bissexuais, transexuais ou travestis ser discriminadas ou afastadas do convívio na comunidade de fé; As pessoas homossexuais, bissexuais, transexuais e travestis têm livre acesso aos três graus do Ministério Ordenado e ao Rito Sacramental do Matrimônio, com os mesmos direitos e deveres dos heterossexuais²⁷.

A história das igrejas inclusivas brasileiras não tem sido um “mar de rosas”. Felizmente ainda não foi registrado algo grave como o episódio, já relatado, do incêndio criminoso sofrido pela ICM nos Estados Unidos. Mas as igrejas nacionais também já foram alvos de ataques homofóbicos. Para ilustrar isso, em 2010 a Comunidade Cristã Nova Esperança de Fortaleza (CE) foi alvo de uma série de investidas homofóbicas. Em agosto de referido ano o muro do templo religioso foi pichado várias vezes. Em fotos exibidas em reportagem noticiada pelo Portal G1 (2010), vândalos registraram nas paredes externas da igreja as seguintes frases: “igreja gay, filosofia do diabo”, “homofobia não é crime” e “morte aos *gay* e sapatão”. Já no começo do mês de novembro, um grupo de rapazes insultou e fez ameaças de morte contra os frequentadores da igreja, logo na saída de um dos cultos. Na entrevista concedida à fonte jornalística, Sara Cavalcante, a pastora responsável pelo templo, afirmou que cerca de 60 frequentadores foram ameaçados de morte. No fim do mesmo mês um grupo de homofóbicos ameaçou atear fogo ao prédio da igreja. Contudo, o último ataque deu-se em dezembro, quando jogaram urina nas portas da igreja. Não obstante, este não foi o único episódio publicado pela mídia. Em 2011, após divulgar na imprensa local a criação da Igreja Evangélica Reviver, a primeira inclusiva de Manaus, o pastor Pablo Dantas relata ter recebido telefonemas ameaçadores. O pastor chegou a pedir proteção policial, e, conforme informado por ele em material veiculado pelo jornal A Crítica (PEDROSA, 2011), Pablo acredita que as reações partiram de seguidores de igrejas evangélicas tradicionais, que discordam da proposta da igreja inclusiva. Esse é um desafio comum a todas as igrejas inclusivas: demonstrar e provar para as demais igrejas (tradicionais) e para toda a sociedade

²⁷ IGREJA ANGLICANA DO BRASIL. **Resolução a respeito da sexualidade:** Posição oficial da Igreja Anglicana do Brasil [Resolução reformada e aprovada na Reunião Ordinária do Segundo Sínodo da IAB. 2012. Disponível em <http://anglicanchurch.weebly.com/uploads/7/8/6/9/7869677/3_resoluo_sobre_sexualidade_-_posio_oficial_da_igreja_anglicana_do_brasil.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2015.

que são instituições sérias, comprometidas com a Palavra Sagrada, com Deus e com os fiéis. Tal embate só será vencido quando, de fato, houver superação simultânea do fundamentalismo religioso e da homofobia. Ser LGBT e cristão ao mesmo tempo ainda é considerado como algo questionável, se não impossível.

O surgimento de “igrejas gays” tem sido noticiado desde sempre como algo inusitado, estranho, muitas vezes em tom jocoso, como se organizações ou instituições deste tipo fossem uma contradição em si mesmas. Isto gera uma compreensão errônea e distorcida sobre o objetivo e a forma destes grupos. Supõe-se que queiram justificar o injustificável promovendo práticas e comportamentos moral e eticamente reprováveis. (MUSSKOPF, 2008, p. 168).

É interessante pontuar que esse exercício, ou melhor, essa missão incumbida às igrejas inclusivas se estende ao próprio segmento LGBT. Certo de que toda igreja, além de desempenhar o papel religioso/espiritual do contato com o divino, também se coloca como meio de socialização para os seus membros. Por se tratar de igrejas inclusivas, é fato que elas, então, também se colocam como espaços de *homossociabilidades*. Ou seja, as Igrejas inclusivas se apresentam como uma alternativa para estes sujeitos não somente em termos de religiosidade, mas, também, frente a outras opções como bares, boates e outros lugares considerados como “guetos gays”. Mas nem toda igreja inclusiva quer se colocar como um espaço estritamente homossexual. Nem toda igreja inclusiva quer para si o título de “igreja gay”. Nem toda, pois, por exemplo, se a ICM não quer, pelo menos não demonstra preocupação com o uso da expressão. Contudo, todas essas igrejas não querem ser “exclusivas” a este segmento, pois, se assim o fossem, colocariam em jogo a sua própria ideia de “inclusão”. No entanto, acontece que essa defesa tem origens e motivações diferentes em cada denominação. Como exemplo desta última afirmação, já foi relatado no presente texto a destituição da ICM que era liderada por Marcos Gladstone, antes da criação da Igreja Cristã Contemporânea. O pastor deu à igreja um regulamento próprio, conforme as suas crenças e ideologias. Mas há uma série de critérios que a instituição deve observar e seguir para fazer parte da Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, dentre eles, o já pontuado ativismo pró-LGBT adotado pelas ICM em todo o mundo. Todavia, a questão não se resume somente a isto. Weiss de Jesus (2012), neste sentido, chama a atenção para outro ponto importante: a ICM trabalha com a ideia de “inclusão radical”. Isto quer dizer que a fraternidade busca incluir toda e qualquer pessoa no seu seio, sem que tal indivíduo necessite adequar-se a um “modelo” do que é ser cristão ou, mais especificamente, evangélico. Assim, por exemplo, é possível vislumbrar nos cultos da ICM a presença de *drag queens*, inclusive ocupando espaços importantes na hierarquia da igreja. Como ilustração concreta disto, a ICM

Betel, em Irajá (RJ), tem um pastor que muitas vezes celebra o culto *transformado*: Marcos Lord se torna Luandha Perón²⁸. Tal cena dificilmente poderá ser presenciada em igrejas que em oposição à “inclusão radical” adotam, conforme já fundamentado por Natividade (2010), a noção de “homossexualidade santificada”. Esta, por sua vez e em suma, preza por um “perfil ideal” no qual o adepto LGBT, além de seguir os preceitos cristãos, deve ser discreto.

Aqui, com uma simples pergunta podemos colocar entre aspas a ideia de “inclusão” e o título a qual se dão algumas igrejas “inclusivas”: por que, por exemplo, *drag queens* – e não apenas elas, pode-se igualmente vislumbrar nesta reflexão as travestis e outras “figuras não-discretas” – podem participar ativamente de uma determinada igreja inclusiva e de outra não? Apesar das inflexões doutrinárias, a questão parece também se alocar no âmbito dos debates sobre as sexualidades e os gêneros.

Para a filósofa Judith Butler (2003), importante referência do feminismo, gênero é sempre um ato performativo que se constitui a partir dos símbolos criados para o feminino e para o masculino em cada sociedade. E a performatividade do gênero envolve dois processos. Um que diz respeito à espontaneidade dos sujeitos e outro que está atrelado à “dureza da norma”, vislumbrando a norma como imperativos que convocam os sujeitos a ser, a pensar e a agir. E qual seria a norma? Para Butler, nossa sociedade está diante de uma “ordem compulsória” que exige a coerência total entre um sexo, um gênero e um desejo/prática (orientação sexual) obrigatoriamente heterossexuais. A autora pontua, desta forma, a “heterossexualidade compulsória” (BUTLER, 2003, p. 10) como um dos discursos reguladores da dinâmica social. Isto quer dizer que a performatividade do gênero não se desenvolve de maneira livre, pois é regulamentada por uma matriz que pressupõe coerência entre sexo biológico, as atuações de gênero, o desejo e a prática sexual – o que corresponde a ideia da masculinidade hegemônica como um “modelo ideal” (uma matriz) do que é ser homem. Gênero, sexo e orientação sexual não estão “colados” de modo em que um determinaria ou condicionaria o outro, “[...] não decorre daí que a construção de “homens” aplique-se exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos” (BUTLER, 2003, p. 24).

Em sua etnografia sobre a primeira Igreja Cristã Contemporânea, no Rio de Janeiro, Natividade (2010), constatou que majoritariamente o corpo de membros é formado por rapazes e homens *gays*. O autor chama a atenção para a seguinte observação: traços de

²⁸ EXTRA. **Pastor celebrará culto transformado em *drag queen* [atualizado em 19/05/14]**. 2014. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/pastor-celebrara-culto-transformado-em-drag-queen-12517377.html>>.

feminilidade e comportamentos considerados “desviantes ao masculino” são “desorientados” pela referida igreja.

Havia uma passagem bíblica que servia de advertência contra comportamentos considerados escandalosos. Com essa preocupação, a admoestação de uma liderança endossava a importância de evitar “dar pinta na igreja”. A regra não era interpretada como uma imposição, mas como uma espécie de cautela com relação aos comportamentos que eram percebidos como ‘exageros’ e ‘excessos’ do ‘mundo gay’, atitudes tidas como “afeminadas”. Cumprimentar o outro chamando de “bicha”, “mona”, “ela”, era desaconselhável, embora isso pudesse ocorrer em momentos de sociabilidade, através de comentários jocosos. Um informante justificou a norma ao me explicar que alguns gays “exageravam”, e que atitudes que chocavam as pessoas deveriam ser contidas. Os gays tinham que saber se comportar para, assim, serem respeitados. (NATIVIDADE, 2010, p. 101).

A questão não aponta apenas para uma articulação entre gênero e sexualidade e sua compatibilização com um modo de religiosidade cristã, mas convida a pensar sobre as hierarquias dentro das oposições binárias masculino/feminino e heterossexual/homossexual. Não se trata somente de um controle sobre condutas que prezam por um “ideal” do que é ser cristão. Fala-se de um controle sobre os *corpos* e os *modos de ser* que apresenta a discrição como importante virtude – o gay “aceito” é o gay discreto, o gay que não incomoda, não choca – e impõem a contenção e a desqualificação do feminino. Feminino e masculino são categorias opostas e, no que diz respeito às relações de poder, sob a luz de um pensamento feminista, hierarquicamente desiguais. Há uma supremacia/hegemonia do masculino – o *falocentrismo*, como considera Butler (2003). Conforme analisado por Natividade (2010), a “valorização de uma homossexualidade ‘discreta’, ‘responsável’, encontra afinidades eletivas com ideias e modelos de uma cultura mais ampla, bastante difundida, envolvendo a adequação aos padrões hegemônicos de masculinidade” (NATIVIDADE, 2010, p. 108). Como salienta Weiss de Jesus (2012), no “[...] caso específico das igrejas inclusivas, este aspecto é fundamental, pois sinaliza diferenças importantes entre as denominações” (WEISS DE JESUS, 2012, p. 38). Mas a problemática não se reduz a isso. Tais concepções que se refletem na adoção da “inclusão radical” ou da “homossexualidade santificada” pelas igrejas inclusivas, tornam-se favoráveis (permitem) ou impeditivas (privam/excluem) ao protagonismo dos diferentes LGBTs cristãos. A estes últimos cabe, então, discernir que instituição aderir (e se querem de fato, participar e pertencer a uma).

O termo “inclusiva” e a noção de “inclusão” podem ainda ser problematizado a partir de uma ideia oposta: a “exclusão”. Cabe pensar, portando, quem são os “excluídos” ou os “oprimidos” sociais. Facilmente, há de se elencar a população negra, pobre, idosa, as pessoas com deficiências, as mulheres... Mas, ao se considerar apenas o ambiente social das religiões

cristãs, igualmente fica óbvio quem são os excluídos: a população LGBT. O conceito de *corpo abjeto*, proposto por Butler (1999; 2002; 2003; 2005), é um aporte interessante para pensar os diversos processos de exclusão que se realizam por meio dos discursos sociais. A reflexão elaborada por esta feminista ajuda a compreender o caráter constitutivo das construções discursivas na produção dos corpos, ao enfatizar os processos de exclusão discursiva que criam corpos “indesejáveis”. O conceito de corpo abjeto se refere a vidas tão “desconsideradas”, tão desqualificadas, tão ilegítimas, que a sua “materialização” torna-se complicada. Aquilo que foge à matriz hegemônica, neste caso, a matriz de gênero considerada como a “normal”, como “verdadeira”, é considerado abjeto. “Assim a construção de subjetividades ideais implica, *ipso facto*, a figura da antinorma ou do desvio do ideal, representada pelos que não podem, não sabem ou não querem seguir as injunções ideais” (COSTA, 1992, p. 19)²⁹. A abjeção não ocorre só pela negação de direitos, como se faz com LGBT (e igualmente com outros grupos, tais como a população de rua), mas pela própria ausência de reconhecimento e de legitimidade: o abjeto “[...] não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’” (BUTLER, 2002, p.161-162).

O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do *status* de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual – e em virtude do qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção, uma força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, afinal, “dentro” do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio. (BUTLER, 1999, p.155-156).

Assim, a existência das igrejas inclusivas denuncia os discursos que colocam sexualidades e corpos não-heterossexuais à margem das religiões cristãs e da sociedade, alertando a necessária legitimação de muitas vidas e *modos de ser* que a normatividade mantém “abjetos”. “A formação de um sujeito exige uma identificação com o fantasma normativo do sexo: essa identificação ocorre através de um repúdio que produz um domínio de abjeção, um repúdio sem o qual o sujeito não pode emergir” (BUTLER, 1999, p. 156). Nesse sentido, Butler (2005) chama a atenção para as relações de poder implicadas nos

²⁹ Embora Costa não esteja se referindo ao conceito de “abjeto”, a citação utilizada ajuda a pensar sobre o tema, uma vez que pode-se articular o “ideal” com o hegemônico e o desvio ou a antinorma com o abjeto.

discursos e suas implicações com as formações identitárias: se, “a ocupação do nome [ou da identidade] é o que situa cada um, sem escolha possível, dentro do discurso”³⁰ (BUTLER, 2005, p.181), falar dos corpos abjetos, reconhecer sua existência, atribuir-lhe importância por meio de contra-discursos é empoderar esses corpos, subvertendo os discursos hegemônicos que os invisibilizam. Pode-se, então, considerar isso como a afirmação de uma importância, relevância e compromisso social que deve ser atribuído e reconhecido às igrejas ditas inclusivas, ao desafiarem as normas sociais e religiosas dominantes.

Mais uma vez, é importante pontuar que as igrejas que se afirmam “inclusivas”, embora sejam direcionadas a uma perspectiva de inclusão e aceitação da homossexualidade como perfeitamente compatível com uma religiosidade cristã, não são exclusivamente para homossexuais. Estão abertas a todas as pessoas, incluindo, assim, os heterossexuais. A Igreja Cristã Contemporânea, por exemplo, explicita em sua página institucional que não é uma “igreja gay”: “somos inclusivos (e não ‘exclusivos’), fato que nos impulsiona a pregar o Evangelho a todas as pessoas, sem preconceitos” (IGREJA CRISTÃ CONTEMPORÂNEA, 2014). Alega-se, desta forma, que a terminologia “igreja inclusiva” está sendo tratada por alguns como sinônimo de uma igreja destinada a apenas um segmento. Isso faz com que ela seja confundida com uma “igreja exclusiva” – exclusiva aos LGBT. Evidencia-se, deste modo, certa preocupação perante o título “igreja gay”, que, vigorosamente atacado, não reflete a sua proposta de “ser igreja”. O psicanalista Jorge Garcia (2012), em um texto escrito para figurar o *site* da igreja, declara ficar incomodado quando alguém se refere a uma igreja inclusiva como igreja *gay*: “Isto é um absurdo, a não ser que algumas igrejas inclusivas estejam fechando suas portas aos heterossexuais” (GARCIA, 2012). Na defesa do autor, “uma igreja inclusiva deve seguir a linha de uma “igreja normal”, pregando “o que toda igreja prega”: o crescimento espiritual, a Palavra, o conhecimento de Deus e da Bíblia” (GARCIA, 2012). No entanto, não é somente isto. Seria ingênuo pensar e satisfazer-se com a justificativa de que não se quer ser uma “igreja gay”, pois não se quer excluir os heterossexuais. O título “igreja gay” denota uma série de características e representações do que seria uma “cultura homossexual”, frequentemente associada a estilos de vida marcados pelo hedonismo e hipervalorização do prazer. Aqui, o fantasma da promiscuidade comumente relacionada aos homossexuais parece assombrar essas igrejas. O tema é considerado por algumas delas com grande preocupação. Isso fez com que muitas igrejas inclusivas, como por exemplo a própria ICC, a buscarem “um ideal de homossexualidade, marcado pela valorização de formas

³⁰ “La ocupación del nombre es lo que lo sitúa a uno, sin elección posible, dentro del discurso” (traduzido pelo autor).

estáveis de relacionamento afetivo-sexual” (GARCIA, 2012). Assim, a “homossexualidade santificada” ganha novos contornos que implicam “na prescrição de condutas discretas e monogâmicas, de um modo geral. Quem procura o ambiente religioso para ‘conhecer pessoas’ ou ‘fazer pegação’, está no lugar errado. A prioridade da igreja é a ‘restauração’ e a ‘vida espiritual’ (GARCIA, 2012).

Como pontuado, o que foge à ideia de “inclusão radical” é contemplado pela noção de “homossexualidade santificada”: casta, comportada, discreta, fiel, monogâmica, não-promíscua – um “exemplo de como o bom cristão deve ser”. Apesar das críticas perante a sua “isenção política”, este segundo posicionamento também tem a sua importância. Conforme fundamentado por Natividade em parceria com o também doutor em Antropologia Social Leandro de Oliveira (2009), nos dois “tipos” de igrejas inclusivas existe um relativo consenso doutrinário em torno da ideia da orientação sexual, significada por tais instituições a partir de uma perspectiva essencializante, que trata a homossexualidade como criação de Deus (que é perfeito e nunca erra). “Ainda que de formas distintas, promove-se em ambos os casos o empoderamento e legitimidade destes sujeitos, conferindo legitimidade a suas orientações e identidades sexuais” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 151). E isso se dá em um cenário no qual os grupos tradicionais não inclusivos defendem a impossibilidade e o paradoxo do ser *gay* e cristão ao mesmo tempo. Os discursos sustentados por esses segmentos têm buscado macular as identidades e reivindicações LGBT, associando a homossexualidade à corrupção dos valores cristãos da sociedade, relacionando-a inclusive, à pedofilia e à difusão de doenças sexualmente transmissíveis. Em contrapartida, os grupos autodenominados inclusivos propiciam alternativas para aqueles sujeitos que não desejem se engajar em um projeto de restauração sexual, colaborando para o progressivo reconhecimento do direito humano de pessoas LGBT conciliarem a vivência de uma religiosidade cristã com o exercício de sua orientação sexual. Esse é um aspecto central e comum a qualquer denominação inclusiva.

Contudo, como também já salientado, o movimento inclusivo não é unificado, nem homogêneo. Pelo contrário, apresenta distinções nas ênfases doutrinárias (podendo inclusive se pensar em tais diferenças entre lideranças de uma mesma congregação), e nas apropriações seletivas efetuadas pelos fiéis, que quando egressos de denominações tradicionais, trazem consigo modelos e expectativas que interferirão no seu processo de inserção na igreja inclusiva. Como muitos dos fiéis das igrejas inclusivas provêm de igrejas tradicionais rígidas, com valores mais fechados, estes tendem a aderir às instituições que mais se assemelham com as religiões de origem. Daí a importância das igrejas inclusivas com perfil mais conservador.

A reiteração, dentro de alguns grupos inclusivos, de valores aparentemente “conservadores” favorece o trabalho de mediação que efetuam, possibilitando aos fiéis LGBT um sentimento de continuidade com crenças e normas anteriormente apreendidas, paralelamente a uma neutralização dos estigmas que incidem sobre a identidade sexual. Apresentando, recorrentemente, uma ênfase pentecostal, tais comunidades parecem possuir um potencial particularmente atrativo sobre fiéis socializados em congregações conservadoras. (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 152).

Até este ponto do trabalho, está se pensando nas igrejas inclusivas em dois grandes grupos: aquelas interessadas em, além de prezar por seus fiéis como crentes, formar cidadãos comprometidos politicamente com as causas LGBT, que por sinal são as adeptas da “inclusão radical”; e aquelas mais conservadoras que, do seu lado, procuram dedicar-se apenas ao lado espiritual, cristão, que por sua vez, são as focadas e interessadas na “homossexualidade santificada”. Natividade e Oliveira (2009) apresentam outras características desses grupos. A saber, o primeiro, inclinado à luta por direitos, apresenta um perfil “menos pentecostalizado”, no qual as leituras bíblicas ganham contribuição de debates teológicos. A intenção, então, é “adorar a Deus, mas também mobilizar agentes sociais”. Já o segundo grupo, mais conservador, procura ser “uma igreja evangélica como qualquer outra”. A ideia, aqui, é simplesmente “adorar a Deus”. Tal grupo, por sua vez, caracteriza-se por uma natureza estritamente pentecostal, na qual o livro Sagrado é a referência quase que exclusiva. Essas diferenças ultrapassam o funcionamento de tais igrejas e as suas liturgias (condução dos cultos) e se manifestam nos modos como cada igreja inclusiva se coloca diante dos próprios fiéis e na forma como são tratadas as questões referentes ao sexo e às sexualidades.

Em grupos de perfil histórico, menos pentecostalizados, há uma ênfase no debate teológico pela interpretação recontextualizada dos textos bíblicos usualmente acionados para desqualificar a homossexualidade. Existe também uma tendência a discutir temas relacionados à ética e moral sexuais, em que a regulação da conduta concede ênfase à preservação da saúde. Um líder da ICM, em entrevista, posicionou-se favoravelmente ao uso de preservativos em todas as relações sexuais, observando que o sexo desprotegido pode ser uma forma de “auto-punição” mobilizada pela internalização de preceitos religiosos “fundamentalistas”. Em seu discurso, a “promiscuidade” aparece como problema menor face à relevância da prevenção (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 152-153).

Como não deve ser difícil inferir, o sexo e a sexualidade, se não são assuntos evitados ou tratados com dificuldade pelo segundo grupo, certamente há pouca mobilização em debater tais temáticas no espaço da igreja, ou o assunto é restringido à esfera do pecado e das experiências religiosas. Embora não se possa dizer, até conforme observação feita em nota por Natividade e Oliveira (2009), que tais discursos (político, teológico, sobre as DST etc.) sejam excluídos de tais denominações. Como constatado pelos autores:

Em grupos de ênfase pentecostal, o debate sobre prevenção a DST's não emerge do mesmo modo – o que não significa que estes sejam refratários a tais discursos, mas indica uma subordinação deste tema a outras dimensões da experiência religiosa. As estratégias de regulação da sexualidade que emergem nestas comunidades parecem enfatizar mais a valorização da conjugalidade, reapropriando-se da noção evangélica do corpo como templo do Espírito Santo (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 153).

Por suas trajetórias históricas e pioneirismo, ICM e ICC são os grandes expoentes para pensar e ilustrar esses dois grupos no cenário brasileiro. Mas, obviamente, as muitas outras denominações inclusivas se aproximam mais de um grupo ou de outro, sendo que, atualmente, a grande maioria das igrejas inclusivas se situa no grupo mais pentecostal, o que pode ser pensado a partir do fato de que os seus líderes e criadores são pessoas que passaram por experiências em igrejas tradicionais conservadoras e, provavelmente, mesmo com o caráter inclusivo, a tendência é seguir o modelo ao qual foram socializados. Assim, temos uma pluralidade de igrejas inclusivas, mas que, como já dito, nem todas querem, de fato, incluir a todos. Há um modo de ser cristão que é esperado.

Conforme salientado por Weiss de Jesus (2010), o surgimento de grupos religiosos organizados sob a bandeira LGBT ganha cada vez mais visibilidade, causando impacto “não apenas no campo religioso, mas no enfrentamento das questões ligadas aos direitos LGBTs” (WEISS DE JESUS, 2010, p. 135). Ainda de acordo com a autora, o surgimento de tais igrejas por si, já se configura “como um importante fenômeno a ser observado no campo religioso brasileiro” (WEISS DE JESUS, 2010, p. 135). Contudo, se de um lado toma-se como ponto de reflexão a premissa de que “a Igreja, por origem, deveria incluir”, ou seja, “toda igreja deveria ser inclusiva”, por outro, cabe pensar acerca da necessidade de inclusão. Sobre este aspecto, concorda-se com Marco Aurélio Máximo Prado e Telma Regina de Paula Souza (2002) quando estes apontam que

A necessidade da inclusão revela a necessidade das diferenciações que parece não ser possível respeitar na globalidade social, o que produz a necessidade da formação de grupos específicos que se aglutinam em torno de supostas particularidades: étnicas, raciais, de gênero, de práticas sexuais, religiosas ou culturais, como matriz identitária que funciona como o eixo articulador das singularidades individuais e que permite a construção de um nós-identitário. (PRADO; SOUZA, 2002, p. 21).

Frente à exclusão, os grupos tornam-se pontos importantes de ancoragem e solidariedade, especialmente nas situações em que se lida com a diferença, e o diferente é visto como desigual. O desigual, por sua vez, é estigmatizado, inferiorizado, oprimido, excluído. “Esse é o grande nó existencial que os discursos da inclusão não conseguem desatar. Incluir implica manter o sistema de desigualdade, apenas ampliando as abrangências da

igualdade de direitos sociais” (PRADO; SOUZA, 2002, p. 20). Prado e Souza (2002) não discorrem especificadamente sobre as igrejas inclusivas. No entanto, a partir deles, pode-se ponderar sobre o surgimento e a necessidade de instituições religiosas que se autotitulam e carregam a inclusão como bandeira e cartão de visita.

O ingresso e a participação dos indivíduos nesses grupos definem um pertencimento estratégico às lutas de inclusão, e também definem uma significação do real que, para além de uma estratégia inclusiva, pode resultar, quando articuladora de ações coletivas, em mudanças e novas hegemonizações. O pertencimento produz um nível de segurança para a ação que, ao menos, permite uma dimensão do reconhecimento necessário para as formulações identitárias. Em um plano global, podemos dizer que é a ausência de reconhecimento das diferenciações, ou a presença de um reconhecimento distorcido, que impulsiona a formação dos grupos singulares voltados para a inclusão, mesmo que possa implicar a exclusão de outros indivíduos ou grupos. (PRADO; SOUZA, 2002, p. 21).

No entanto, aderir a uma igreja inclusiva requer implicações por parte dos sujeitos. Requer que ele se exponha, requer que ele exponha a sua sexualidade (muitas vezes mantida como um grande segredo), requer que ele participe. Sobre esta última consideração, ainda recorrendo a Prado, mas agora em parceria com outros autores (2009), e equiparando as igrejas inclusivas com os movimentos sociais, pode-se dizer que a participação

[...] exige por parte do sujeito a assimilação de um projeto coletivo contextualizado e situado. Portanto, passa pela apropriação de um espaço de ação, implica o posicionamento e a circulação por certos territórios, bem como, a incorporação de certas regularidades objetivas dispostas no contexto social. (PRADO et al, 2009, p. 102).

Assim, apesar da emergência e do grande crescimento destas instituições ditas inclusivas, muitos jovens LGBT, preferem continuar frequentando e participando das atividades das igrejas tradicionais. Outros, devido à sua trajetória de vida, optaram por procurar outras religiões ou por permanecer praticando e vivenciando a sua fé fora de tais âmbitos. Já que se é sobre tais jovens que a presente pesquisa pretende lançar a sua atenção, antes de partir para os sujeitos concretos, cabe problematizar as contribuições teóricas que permitem refletir e elaborar sobre eles.

3.2 Juventude, diversidade e religião: o jovem gay cristão

A fim de se elucidar as experiências identitárias de jovens gays frente às suas vivências religiosas, faz-se necessário caracterizar os conceitos de juventude. Tal conceito se apresenta como fundamental contribuição para a presente pesquisa, visto que se toma a

juventude como um importante momento no qual ocorre uma intensificação dos processos identitários e de individuação, aos quais a sexualidade e o pertencimento a grupos (cabendo dentre eles destacar a vivência religiosa) assumem papéis cruciais.

Falar de tal grupo se faz importante, pois, ainda no contexto atual, o jovem *gay* sofre e há uma dificuldade da sociedade em acolhê-lo e escutá-lo em seu sofrimento. Assim, cresce o número de ataques violentos e de crimes dirigidos contra este segmento e, do mesmo modo, há um aumento do número de suicídios. Conforme dados publicados em relatório elaborado pelo Grupo Gay da Bahia (2014), no ano de 2013, 312 pessoas morreram no Brasil em decorrência da homofobia³¹. 31% das vítimas tinham idade inferior a 30 anos. Na contagem foram considerados 10 suicidas *gays*, como por exemplo, o jovem “[...] de 16 anos, de São Luís, que enforcou-se dentro do apartamento ‘porque seus pais não aceitavam sua condição homossexual’” (GRUPO GAY DA BAHIA, 2014, p. 1). O *Relatório sobre violência homofóbica no Brasil: ano de 2012*, publicado pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR) (BRASIL, 2013b) confirma: os jovens *gays* entre 15 e 29 anos de idade são os mais vulneráveis à discriminação e aos crimes homofóbicos. E entre as denúncias recebidas, essa faixa etária representa 61% dos casos. A violência psicológica é a principal queixa, registrando ao todo 83% das ocorrências. As vítimas são alvos de humilhações, hostilizações e ameaças, além de calúnia, injúria e difamação, sendo que em grande parte dos relatos, os agressores são conhecidos. Ou seja, membros da própria família, ou grupos próximos (escola, trabalho, vizinhos, religião).

O corrente estudo pode contribuir com o movimento de sensibilização por parte da sociedade. Ao chamar a atenção para o jovem *gay* cristão, a pesquisa pode subsidiar e estimular ponderações sobre o preconceito, a violência, a exclusão, a segregação e o sofrimento psíquico dos quais estes jovens são vítimas. Do mesmo modo, ao se discorrer sobre as trajetórias de vida destes rapazes, pode-se colaborar com esse segmento ao apresentar as implicações da vivência religiosa para os mesmos e para as suas identidades, bem como as potencialidades do ambiente acolhedor proposto pelas igrejas inclusivas. A dissertação pode, então, servir de instrumento para facilitar a reflexão e o diálogo por parte de profissionais, de estudiosos, de grupos políticos e religiosos e da própria juventude, engajada no tema.

A psicóloga e doutora em Ciências Sociais Márcia Stengel, em parceria com as doutoras em enfermagem Natália de Cássia Horta e Roseni Rosângela de Sena (2010),

³¹ A estatística considera que tanto os homicídios como os de suicídios são consequências do mesmo crime: a homofobia.

defende a importância do, ao se estudar a juventude, definir o conceito atribuído a essa categoria,

uma vez que se nota a naturalização da juventude no cenário atual, ou seja, a juventude é pensada como uma etapa da vida descontextualizada da história, cultura, gênero, raça/etnia, nível socioeconômico. O termo “juventude” se revela como um daqueles que parecem óbvios, que se explicam por si mesmos e sobre os quais todos têm algo a dizer. No entanto, quando se busca precisar um pouco mais as dificuldades aparecem e fica posta a contradição com a obviedade. (HORTA; SENA; STENGEL, 2010 p. 261).

Mas, então, como definir a juventude, como precisar este conceito sem cair no óbvio? Seria a partir de uma faixa etária? Será que assim atendemos toda complexidade em questão? A respeito disto, a doutora em Antropologia, Regina Novaes e o mestre em Ciência Política, Paulo Vannuchi, afirmam que existem várias propostas para uma categorização feita a partir de idades cronológicas, ressaltando que estas variam de acordo com as sociedades e com os contextos:

Na concepção das sociedades clássicas greco-romanas, a juventude se referia a uma idade entre os 22 e os 40 anos. *Juvenis* vem de *aeoum*, cujo significado etimológico é “aquele que está em plena força da idade”. Naquela cultura, a deusa grega *Juventa* era evocada justamente na cerimônia do dia em que os mancebos (adolescentes) trocavam a roupa simples pela toga, tornando-se cidadãos de pleno direito. Hoje, de acordo com a maioria dos organismos internacionais, considera-se como jovem a faixa de 15 a 24 anos. No entanto, outras idades já são propostas em abordagens acadêmicas, na dinâmica da vida política e na mídia. (NOVAES; VANNUCHI, 2004, p. 10-11).

As faixas de idades variam. Embora a Organização das Nações Unidas (ONU) ao subscrever as diretrizes para o planejamento e o acompanhamento das questões referentes à juventude, definiu para fins de abrangência estatística a compreensão dos jovens como pessoas entre os 15 e os 24 anos de idade, deixa-se em aberto, conforme salientado pelo doutor em direito Jorge Barrientos-Parra (2004), para cada nação, a possibilidade de estabelecer para si quais idades lhe convêm chamar de juventude. Assim, atualmente, no cenário político brasileiro, há uma discussão sobre o estabelecimento de uma faixa etária para indicar o que vem a ser a população jovem. Tal debate provém da elaboração do Estatuto da Juventude, documento sancionado no ano de 2013. Com a criação da referida política, fixa-se a faixa etária dos 15 aos 29 anos de idade para indicar o jovem do Brasil. Na cartilha *Políticas Públicas de Juventude*, elaborada pela Secretaria Nacional da Juventude (SNJ) (BRASIL, 2013c), explicitam-se subdivisões etárias: *jovem-adolescente*, entre 15 e 17 anos; *jovem-jovem*, entre 18 e 24 anos; e, *jovem-adulto*, entre 25 e 29 anos. Assim, concordando com a

supracitada “liberdade” fornecida pela ONU, esta classificação contribui para o aperfeiçoamento de desenhos de programas e de ações,

[...] pois os desafios colocados para os jovens de 16 anos são bastante distintos dos enfrentados pelos jovens de 24 ou 29 anos. O reconhecimento da diversidade juvenil, assim como a importância de políticas universais e específicas e a classificação de subgrupos etários foram se caracterizando como referência para a formulação de políticas de juventude em diferentes Ministérios e Secretarias do governo. (BRASIL, 2013c, p. 10).

Até aqui já é possível perceber, perante toda a complexidade e diversidade da categoria, como as classificações etárias não são consensuais. No entanto, para fins didáticos e de pesquisa, convencionou-se firmar na faixa dos 18-24 anos – a *jovem-jovem*, referida pela cartilha da SNJ (BRASIL, 2013c), para a constituição do corpo de entrevistados. Assim, excluem-se os jovens que ainda não alcançaram a maioridade civil e penal – o que se faz importante, já que a intenção de pesquisa envolve uma questão “delicada” – e também se considera a faixa dos 15 aos 24 anos que, apesar de toda a discussão no âmbito nacional, ainda é dada como a principal referência ao se falar de juventude.

Também fazendo referência às classificações etárias e à caracterização da juventude, a doutora em Psicanálise Maria Rita Kehl nos diz que o conceito “é bem elástico: dos 18 aos 40, todos os adultos são *jovens*” (KEHL, 2004, p. 89). Postula ainda que ser jovem é “um estado de espírito, é um jeito de corpo, é um sinal de saúde e disposição” (KEHL, 2004, p. 89). Talvez tentando demonstrar este mesmo sentido, vários autores dão a entender que não se tem limites etários, o que pode ser exemplificado com o escrito do filósofo político Renato Janine Ribeiro (2004), que diz que o jovem, atualmente, é imagem de um ideal social, que provavelmente jamais termine. “A juventude assim não ficou apenas em seu papel de limiar, nem somente aumentou sua duração: ela passa a ser uma possibilidade que reponta, ao longo da vida” (RIBEIRO, 2004, p. 27).

A ideia de liberdade pessoal, em nossa sociedade, está cada vez mais marcada por valores que associamos à mocidade. O corpo bem cuidado, a saúde, a liberdade até mesmo de desfazer relacionamentos, a possibilidade de sucessivos recomeços afetivos e profissionais: tudo isso tem a ver com uma conversão do humano em jovem. (RIBEIRO, 2004, p. 27).

Então, para além dos limites etários, o que vem a ser a juventude? Em 1968, quando foi publicada a primeira edição do seu livro, *Identidade, Juventude e Crise*, o psicanalista Erik Erikson, ao nos apresentar a sua teoria do desenvolvimento psicossocial, já constatava que “a

juventude de hoje não é a juventude de há vinte anos” (ERIKSON, 1987, p.25). O que se dirá, então, dos jovens da atualidade?

O tema juventude vem conquistando espaço e tem se tornado frequente em diversos âmbitos políticos e sociais. Conforme fundamentado por Novaes e Vannuchi (2004), dentro desta variação de idades a qual se pactuou chamar de juventude, “convivem contraditórias imagens e expectativas: juventude perigosa, juventude como lugar da esperança, juventude como o paradigma do desejável e muitas outras” (NOVAES; VANNUCHI, 2004, p. 11). Nota-se que não existe um jeito único de ser jovem. A juventude assume diferentes significados e papéis de acordo com a cultura de seu tempo e com a vasta diversidade que se coloca socialmente. Deste modo, questões de classe social, de sexo/gênero, de raça/etnia, de origem familiar e de região geográfica atravessam os modos de ser jovem. E, claro, não se pode isentar destes “pacotes” a diversidade religiosa. Todas essas questões são importantes quando se quer delimitar quem é o jovem que se estuda ou que se propõe alguma intervenção profissional. E como defendido pela recém-criada política de atenção ao jovens, o Estatuto da Juventude, em seu 17º artigo,

Art. 17. O jovem tem direito à diversidade e à igualdade de direitos e de oportunidades e não será discriminado por motivo de: I - etnia, raça, cor da pele, cultura, origem, idade e sexo; II - orientação sexual, idioma ou religião; III - opinião, deficiência e condição social ou econômica. (BRASIL, 2013a).

E por serem “juventudes” e não “juventude”, torna-se relevantes estudos que contemplem o jovem sob diferentes olhares e concepções. Assim, pode-se perceber que são muitas as contextualizações, sendo que os autores aqui utilizados tentam, em sua maioria, caracterizar a juventude buscando desnaturalizar este grupo de sujeitos, tomando-o em sua historicidade. Talvez seja essa a intenção do sociólogo Pierre Bourdieu, ao afirmar que “a ‘juventude’ é apenas uma palavra” (BOURDIEU, 1983, p. 112). O autor defende que as divisões entre as idades que definem os “períodos da vida” seriam arbitrárias: “somos sempre o jovem ou o velho de alguém” (BOURDIEU, 1983, p. 113). Sendo assim, os cortes, em classes de idade ou em gerações, teriam uma variação interna e seriam objeto de manipulação: a idade cronológica é um “dato biológico socialmente manipulado e manipulável” (p.113) e, assim, a própria noção de juventude, também seria manipulada e manipulável. “[...] a juventude e a velhice não são dados [naturalmente originados], mas construídos socialmente na luta entre os jovens e os velhos” (BOURDIEU, 1983, p. 113). Dessa maneira, as relações entre idade biológica e social seriam muito complexas. “É o paradoxo de Pareto dizendo que

não se sabe em que idade começa a velhice, como não se sabe onde começa a riqueza. De fato, a fronteira entre a juventude e a velhice é um objeto de disputas em todas as sociedades” (BOURDIEU, 1983, p. 113). Mas a juventude seria mesmo apenas uma palavra? Certamente que não. O “jovem de hoje” é, então, uma construção sócio-histórica e, portanto, torna-se justificável pensar sobre o mesmo dentro de uma perspectiva temporal e espacial.

Luis Antonio Groppo (2000), doutor em Ciências Sociais, assinala a juventude como categoria social, isto é, como concepção, representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de comportamentos e atitudes a eles atribuídos. Já a socióloga Helena Abramo (2007) concebe a juventude como uma fase de função social de maturação e de preparação para a vida adulta, cujas consequências implicarão tanto o próprio sujeito, como, também, a sociedade. A autora salienta que esta etapa é marcada por fatores *biopsicossociais* que incluem rituais de passagem, mudanças de *status* e ingresso em esferas específicas. Destaca-se a inserção no mercado de trabalho, a constituição de família e a entrada em grupos (como os de cunho religioso, sendo, por vezes, a religião e os valores e tradições do grupo de origem familiar questionados com o advento da juventude).

Já que se aludiu, aqui, a aspectos *biopsicossociais*, faz-se necessário estabelecer uma distinção entre as ideias de “jovem/juventude” com as de “adolescente/adolescência”. Torna-se importante dizer que no presente trabalho, não se está considerando a juventude e a adolescência como sinônimos. Pelo contrário, há uma diferença marcante a ser pontuada entre essas duas categorias. Neste sentido, enquanto o adolescente está relacionado às fases da puberdade e do amadurecimento sexual, entende-se que no caso do jovem esta já é uma etapa vencida, embora muitos autores em algumas ocasiões sempre se referem a tais segmentos como se fosse o mesmo público. Mas há questões e particularidades diferentes. Concorde-se, desta forma, com alguns autores que apontam sumariamente que a adolescência corresponde a um momento anterior à juventude: Kehl (2004), por exemplo, nos diz que o conceito de adolescência se estende em certos países até o final da juventude; o antropólogo e cientista político Luiz Eduardo Soares (2004), refere-se à juventude como “pós-adolescência”; Dayrell (2001) diz que a adolescência representa o momento do início da juventude; Pochmann (2004) pontua que a juventude é uma fase intermediária entre adolescência e vida adulta; e, considerando um autor clássico, Erikson (1987), por sua vez, identifica estágios evolutivos aos quais se inscreve em cada, um conflito predominante que tem sua origem nas forças psicossociais, dando ênfase especial ao estágio da adolescência, no qual, segundo sua visão, é negociado o senso de identidade, que irá influenciar diretamente os três estágios seguintes,

juventude, maturidade e velhice. O leitor é, portanto, convidado mais uma vez a pensar na juventude como uma determinação cultural, muito além dos limites fisiológicos, mas sem desconsiderá-los, até mesmo porque a maturação sexual e psicológica dos adolescentes (a “famosa explosão dos hormônios e dos humores”) fazem parte e são com frequência narradas pelos então jovens, especialmente quando as temáticas relacionadas às sexualidades fazem parte da solicitação que os pedem para contar as suas histórias. Ou seja, estão ali como parte desse processo de formação de sujeitos, sujeitos que muitas vezes são vistos pela sociedade como indivíduos que ocupam uma posição de *vir a ser* alguma coisa. Isto é, ainda não são, mas estão em “transição”.

Contudo, estudar os jovens apenas por esta perspectiva de transitoriedade é uma atitude questionada por Juarez Dayrell (2003) – uma das grandes referências sobre o tema juventude em solo mineiro –, que vê na proposta de “fase de transição” uma negação do presente vivido pelo jovem como espaço-tempo de formação, nos quais ele vivencia questões existenciais mais amplas que somente a da passagem para a vida adulta. Assim, este autor defende o período da “juventude enquanto parte de um processo mais amplo de constituição de sujeitos” (DAYRELL, 2003, p. 42), na qual os jovens devem ser reconhecidos como sujeitos de direitos e desejos.

Enfatizando a ideia (apresentada anteriormente) de que os conceitos de juventude variam de acordo com o contexto, a mestra em Psicologia Social Zuleika Köhler Gonzáles junto da doutora em Educação, também mestre em Psicologia Social, Neusa Guareschi (2009) chamam atenção para o fato de que cada época profere discursos relativos aos seus jovens. Tais discursos, segundo as autoras, denotam modelos e expectativas que irão produzir formas de ser e agir a partir de interesses específicos do momento histórico, cultural e social vigente. Os jovens, neste sentido, são sujeitos concretos que se aproximam ou não, em seus modos de vida, dos sentidos produzidos por esses discursos em cada período particular.

As autoras exemplificam citando o jovem como “o futuro do amanhã”, na década de 1960, que passa a ser na segunda metade da década de 1980, “o problema de hoje”. Gonzáles e Guareschi (2009) também pontuando que esse “desconfortável” lugar destinado aos jovens se atualiza nos dias de hoje. Da segunda metade do século XX até a atualidade, as autoras afirmam que os jovens estão sendo disputados por forças antagônicas, em que, de um lado, se tem a ideia de revolução, que os coloca em um lugar de rebeldia, contestação e desvio à norma e por outro, a valorização do jovem como alvo publicitário.

Tomando-se a juventude como uma “fatia privilegiada” do mercado consumidor, produz-se como efeito um jovem consumidor [...] rapidamente difundido por todo o

mundo capitalista ocidental [...], numa associação com a imagem de “liberdade, busca intermitente de prazeres e novas sensações”, oferecendo-se como modelo para todas as classes sociais e faixas etárias da população, [...] produto almejado por muitos e balizador de uma estética hegemônica prescrita como modelo ideal. (GONZÁLES; GUARESCHI, 2009, p. 115-116).

Além de ser alvo publicitário, o jovem de hoje também é alvo da Igreja, que busca em tal segmento, ao mesmo tempo, a captura de sentimentos de renovação e meios de perpetuação de seus legados e tradições. Na atualidade, a vivência da juventude “revela mudanças na dinâmica social e a emergência de novos desafios para as tradicionais instituições socializadoras, como a escola e a família” (HORTA; SENA; STENGEL, 2010, p. 266) e igualmente para a Igreja. O papa Paulo VI, na conclusão do concílio Vaticano II, em 1965, em mensagem diretamente dirigida aos jovens, já ponderava a respeito disto:

É a vós, rapazes e moças de todo o mundo, que o Concílio quer dirigir a sua última mensagem, pois sereis vós a recolher o facho das mãos dos vossos antepassados e a viver no mundo no momento das mais gigantescas transformações da sua história, sois vós quem, recolhendo o melhor do exemplo e do ensinamento dos vossos pais e mestres, ides constituir a sociedade de amanhã: salvar-vos-eis ou perecereis com ela. (PAULO VI, 1965).

Ações parecidas também foram ministradas por outras autoridades da Igreja Católica Romana, como por exemplo, o Papa Francisco, que em sua primeira viagem como líder desta instituição, veio ao Brasil, no ano de 2013, para Participar da Jornada Mundial da Juventude, e afirmou que a “a juventude é a janela pela qual o futuro entra no mundo e, por isso, nos impõe grandes desafios³²”. Todavia, o que se quer chamar a atenção ao pontuar esta movimentação que não se coloca como exclusiva ao catolicismo, é que a Igreja, além de se preocupar com o jovem como “alvo” mantenedor de si própria, também se dirige à identidade deste jovem. Ele deve ser santo, exemplo e referencial. Como fica, então, o jovem *gay* neste contexto que o coloca, devido a sua orientação sexual, no “time dos mundanos”? Para muitos, ser *gay* e ser cristão, ao mesmo tempo, chega a ser uma contradição, chega a ser paradoxal. Do mesmo modo, conforme também já mencionado, ser *gay* dentro de uma igreja tradicional pode ser considerado como uma impossibilidade, já que não há lugar para a homossexualidade, a menos que o sujeito em questão venha a aderir à norma e se torne “ex-homossexual”, ou opte por viver um “conflito interno” escondendo a sua orientação e desejo. Parte-se, então, do campo do impossível para uma “possibilidade árdua, penosa”. Neste

³² ISTO É. **Um papa carismático:** em discurso no Rio, Francisco pede “licença para bater à porta dos corações dos brasileiros” [22 Jul. 2013, reportagem contém íntegra do discurso do papa Francisco]. Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/315441_EM+DISCURSO+NO+RIO+FRANCISCO+PEDE+LICENCA+PARA+BATER+A+PORTA+DOS+CORACOES+DOS+BRASILEIROS+>. Acesso em: 20 fev. 2015.

contexto, como igualmente já pontuado, as igrejas inclusivas se apresentam como uma possível “solução” para estes sujeitos, não apenas em termos de religiosidade, de experiências com o divino, mas também como locais de socialização e construção de si. Mas como um jovem torna-se religioso? Ou melhor, como um jovem adere ou escolhe uma religião?

A família se apresenta para diversas tradições religiosas como o *locus* “privilegiado de transmissão e/ou socialização de valores e princípios religiosos” (BUSIN, 2011, p. 115). Desta forma as religiões dão à família a tarefa de transmitir aos seus membros, com vigor, para as gerações mais novas e vindouras, os valores por elas defendidos. Assim, desde pequenas as crianças são introduzidas na vida religiosa, acompanhando os pais e/ou o restante da família. Contudo, conforme fundamentado em pesquisa realizada por Pires (2010), quando se é criança não se frequenta a igreja por razões simbólicas próprias. Isto é, vai-se à igreja “porque a mãe manda, porque os amiguinhos frequentam, porque o irmão mais velho leva” (PIRES, 2010, p. 153). A criança é introduzida no ambiente das religiões porque é ali que os responsáveis por ela estão. Não há um discernimento, não há uma escolha por parte da criança pequena. “Depois é que surgem as questões teológicas, morais e propriamente religiosas que permeiam a atitude, além das ‘consequências’ do ato” (PIRES, 2010, p. 153) de ir à determinada instituição/religião e não outra.

Mas se para as crianças o conteúdo simbólico das religiões pouco importa, “por que os adultos não permitem que as crianças frequentem cerimônias de outras religiões que não aquela que a sua família professa?” (PIRES, 2010, p. 154). Cada geração tem em si o objetivo de que os seus legados sejam perpetuados. Sendo assim, os pais almejam que os filhos tenham adesão aos seus valores e crenças. A transmissão da tradição religiosa se inicia no âmbito da família. Os pais querem que o seu modelo de fé seja levado adiante. Como dito por muitos, inclusive pelos sujeitos participantes da presente pesquisa (como evidenciado em capítulos à frente), a formação religiosa “vem de berço”.

O ato de ir à igreja implica, em grande medida, o aprendizado de um conjunto de ensinamentos teológicos daquela fé em particular. Por isso, importa sim qual igreja ou local de culto se frequente, uma vez que a definição de uma denominação religiosa é importante na medida em que as religiões divergem sobre as abordagens do fenômeno religioso. Para as crianças pequenas, religião parece relacionar-se com o fato de ir a um edifício chamado igreja, nada mais. [...] quando as diferenças começam a transparecer, assim como as afirmações de pertencimento religioso, por volta dos nove anos de idade, nesse ponto sim podemos dizer que as crianças elaboram sobre as razões pelas quais ir à igreja, estabelecendo relações, como por exemplo: “Eu sou católico, então frequento a Igreja de São Sebastião”. (PIRES, 2010, p. 154).

Ao contrário das crianças pequenas, os adolescentes e os jovens já possuem

capacidade e já estão de certo modo autorizados a ter um discernimento perante a vida religiosa. Podem, então, escolher entre dar continuidade à pertença ao grupo religioso dos pais, ou procurar novos vínculos. Também podem optar por se desligar das atividades religiosas. Trata-se de aceitar, negar ou reeditar os legados e a tradição recebida dos pais. Contudo, no caso de famílias com formação muito conservadora e rígida, tais jovens, ao invés de poderem assimilar os valores que lhe são transmitidos, isto é, ao invés de disporem da liberdade de pensar e escolher a própria religião, são coagidos a introjetarem o modelo legitimado e defendido pelos pais. No entanto, ressalta-se que cada uma dessas “opções” possui consequências e implicações *na e para a* vida do sujeito em questão.

Apesar disso, conforme advertem alguns estudiosos do campo religioso brasileiro, tais como Novaes (2006), parece haver um contexto ou “clima” propício para os jovens repensarem suas escolhas religiosas, vivenciarem e até mesmo criarem outras. Denota-se, desta forma, o declínio do papel e da posição social da religião, que perde força e autoridade sobre a vida privada e cotidiana. Entretanto, como nos adverte a autora, ao mesmo tempo em que se presencia este fenômeno também é constatado que a religião ainda “está muito presente tanto na esfera pública quanto na biografia concreta de milhões de pessoas que buscam um sentido religioso fora, à margem ou dentro de sua religião de origem” (NOVAES, 2006, p. 2). Por mais que possam parecer contraditórias, as duas ideias – crise das religiões *versus* presença das religiões no espaço público e na vida privada – coexistem nas experiências dos jovens de hoje. Se por um lado a juventude está cada vez menos submetida às tradicionais autoridades religiosas, vivendo um momento de enfraquecimento de fronteiras simbólicas rígidas, por outro, convive com uma nova e aguçada tendência: frente à crise, tanto as históricas como as novas religiões têm se repensado, vislumbrando a necessidade de adotar estratégias que visam “capturar” este jovem “dividido”. Ao abraçarem temas tais como “a paz no mundo, os direitos humanos, a defesa do eco-sistema etc...” (NOVAES, 2006, p. 2), as religiões têm atraído a juventude fornecendo-lhe bandeiras para defender. No caso das igrejas inclusivas, fica claro qual bandeira é apresentada. Uma igreja que defende e não marginaliza as identidades e as sexualidades LGBT, e ao mesmo tempo tem firmado as suas hastes sobre a própria juventude, progressivamente, tem conquistado o seu público: o jovem *gay* cristão.

Como pontuado por Cristiane Gonçalves da Silva e colegas (2008), os jovens da atualidade consideram o espaço religioso como importante *locus* de identidade e pertencimento. Pode-se pensar, entretanto, que esse pertencimento pode estar muito mais (mesmo que não declaradamente, mesmo que inconsciente) relacionado com uma sociabilidade do que com a religiosidade em si. Como grupo social, certamente, grande parte

do poder de influência das religiões e das igrejas advém do entendimento de que elas são uma instância através do qual os sujeitos, individual e coletivamente, dão sentido ao mundo e às suas vivências, como também estabelecem objetivos, planos de atividades e ordenam e normatizam comportamentos. Pensando na juventude como um período importante para a formação de sujeitos, como já pontuado, este é um momento propício para os processos de individuação e formação de identidade, questão que é mais bem abordada no capítulo seguinte. Há, então, de se considerar a importância das instituições a qual faz parte o jovem, uma vez que os indivíduos se identificam de acordo com a particularidade de seu grupo social. Como adverte Soares, construir e reconhecer uma identidade para si não é um processo fácil. “A formação da identidade para os jovens é um processo penoso e complicado” (SOARES, 2004, p. 137) e daí vem a importância dos grupos, pois eles oferecem suportes e referências para esses jovens poderem se ancorar e se espelhar. No entanto, “as referências positivas escasseiam e se embaralham com as negativas” (SOARES, 2004, p. 137). Pensando no jovem *gay* que deseja ser reconhecido pelo grupo religioso (tradicional) a qual participa, a vivência dos dogmas entra em conflito com a sua sexualidade. Como ser homossexual em um espaço que a orientação do desejo é desvalorizada e condenada? Não há como, portanto, focalizar a problemática da identidade e driblar a questão do pertencimento. Afirmar para si uma identidade é necessariamente um processo social, “a identidade só existe no espelho, e esse espelho é o olhar dos outros, é o reconhecimento dos outros” (SOARES, 2004, p. 137).

Quem é algo é sempre algo para outros; e quem é algo para outros relaciona-se com eles e participa, com eles, de alguma experiência gregária. [...] Eis aí o grupo, no meio da cena, justamente quando esperávamos o indivíduo em seu momento de isolamento máximo, de recolhimento privado e de absoluta independência. (SOARES, 2004, p. 138).

Neste último postulado, Soares (2004) então dá a entender que no “período ótimo” dos processos de formação da identidade e da individuação, o jovem, em seu movimento de diferenciação (observar os aspectos em comum e as diferenças com aqueles que o cercam), deveria “isolar-se”. Mas, no entanto, faz o contrário: parte à procura por uma vivência em grupo, mas não qualquer grupo, um grupo formado por semelhantes, ou por outros que procuram pelos mesmos valores e/ou partilham os mesmos anseios. De fato, o jovem distancia-se de seu âmbito de origem – a família, e, no caso da corrente pesquisa, da religião do grupo familiar – e sai em busca de outros referenciais para a construção de sua identidade. Tal defesa também é fundamentada por Cynthia Andersen Sarti (2004), que nos diz que os jovens

Necessitam falar de si no plural, recriando “famílias” (como construção de “nós”) fora de seu âmbito familiar de origem, através dos vários grupos de pares (*peer groups*), seja em torno de música (*rock, rap*), de outras atividades culturais, esportivas ou de outras formas de expressão dos jovens no espaço público. (SARTI, 2004, p. 123).

É interessante perceber que a autora faz uma aproximação dos grupos com o termo “famílias”, sendo que para os grupos funcionam como tal, tem essa forma, esse laço, esse vínculo. Essa ideia igualmente é enfatizada por outros autores. Kehl (2004) utiliza a expressão *fratria* para se referir à turma de amigos. Segundo essa autora, o grupo ou a fratria apresenta-se como novo batismo do jovem, servindo de suporte e amparo para aqueles que estão saindo do “mundinho” protegido da família para ingressar no vasto mundo da cultura. O que se pode constatar com isso, é que frente às ambivalências, à convivência contraditória dos elementos de emancipação e de subordinação, sempre em choque e negociação, característicos do período da juventude, os grupos desempenham um papel muito importante no processo de construção de identidades. Isso pode ser ilustrado pelo fato de que nesses espaços de identificação e diferenciação, os jovens adotam roupas, gírias, músicas e outros elementos culturais, como forma de aplicar a sua identidade. O que não ocorre de modo diferente, quando vislumbramos o ambiente e o grupo religioso: os louvores, as influências nos modos de se vestir, falar e se comportar, o livro sagrado com que alguns jovens transitam alocado debaixo de um dos braços, os assuntos que abordam, as ideologias e as crenças que partilham... Todos esses e outros diversos elementos que compõem determinado grupo fornecem para esses jovens símbolos, representações, práticas e rituais que confirmam a sua adesão e pertencimento. Muito além disso, expressam, ainda, a identidade que decidiram afirmar e sustentar.

Essa importância dos grupos já era fundamentada por Freud em seu trabalho *Psicologia de grupo e a análise do Ego*, de 1921. Aqui, o grande psicanalista nos fala que o homem é munido de uma pulsão social, que, segundo ele, “talvez não seja um instinto primitivo, insuscetível de dissociação, e que seja possível descobrir os primórdios de sua evolução num círculo mais estreito, tal como o da família” (FREUD, 1921/2000, CD-ROM). Para se ter um grupo, então, Freud nos diz que

uma condição tem de ser satisfeita: esses indivíduos devem ter algo em comum uns com os outros, um interesse comum num objeto, uma inclinação emocional semelhante numa situação ou noutra e (‘consequentemente’, gostaria eu de interpolar) ‘certo grau de influência recíproca’ (ibid., 23). Quanto mais alto o grau dessa ‘homogeneidade mental’, mais prontamente os indivíduos constituem um

grupo psicológico e mais notáveis são as manifestações da mente grupal. (FREUD, 1921/2000, CD-ROM).

Sendo assim, se os indivíduos do grupo se combinam numa unidade, deve haver, certamente, algo para uni-los, e esse elo poderia ser precisamente a coisa que é característica de um grupo. Freud afirma que para o indivíduo num grupo a noção de impossibilidade desaparece, o indivíduo que faz parte de um grupo adquire um sentimento de poder que lhe permite render-se a sentimentos que, estivesse ele sozinho, teria compulsoriamente mantido sob coerção, “pode colocar sua antiga ‘consciência’ fora de ação e entregar-se à atração do prazer aumentado, que é certamente obtido com o afastamento das inibições!” (FREUD, 1921/2000, CD-ROM). Para Freud (1921/2000), num grupo, todo sentimento e todo ato são contagiosos em tal grau, que o indivíduo prontamente sacrifica seu interesse pessoal ao interesse coletivo. Isso torna possível afirmar que um indivíduo tenha seus padrões morais elevados por um grupo. O autor fala, então, que a essência de uma formação grupal, isto é, a formação de vínculos emocionais, consiste em novos tipos de laços libidinais entre os membros do grupo. Contudo, completa e nos adverte que existem outros mecanismos para compor tais ligações, a saber, as *identificações*, que segundo ele, desempenham um importante papel na história primitiva do complexo de Édipo: “Um menino mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como seu ideal” (FREUD, 1921/2000, CD-ROM). Assim, pode-se perceber que a identificação esforça-se por moldar o próprio ego de uma pessoa segundo o aspecto daquele que foi tomado como modelo, podendo para tanto se basear na possibilidade ou no desejo de colocar-se na mesma situação.

Assim, conforme nos permite Freud (1921/2000), infere-se que o laço mútuo existente entre os membros de um grupo é da natureza de uma identificação baseada numa importante qualidade emocional comum. Partindo desse pressuposto, um grupo é, então, certo número de indivíduos que colocaram o mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu eu. No entanto, como o foco de reflexão do presente estudo centraliza-se em um ambiente/grupo religioso, cabe ressaltar que aderir a uma igreja requer não somente a aceitação de uma doutrina, no que concerne à experiência com o divino, mas também de uma série de normativas que se colocam para os sujeitos, inclusive – e, porque não dizer, especialmente – sobre as suas sexualidades. As instituições com todo seu aparato regulador representam compromissos e obrigações, ao passo que, para os jovens a forma de crer não precisa necessariamente se firmar em uma instituição. Esse aspecto é interessante para se pensar na relação do jovem *gay* com a religião, situação em que muitos

optam por seguir sua religiosidade independente de religiões/instituições. E já que hoje as pessoas “[...] escolhem como viver sua religiosidade” (SILVA et al, 2008, p. 684), cabe, então, pensar no jovem *gay* cristão e nos espaços em que ele transita/transitou, seja a igreja tradicional, seja a igreja inclusiva, seja a religiosidade fora de instituições.

Durante um dos períodos da vida em que os *scripts* que orientam a experiência da sexualidade e os vários roteiros para a vida amorosa, conjugal e reprodutiva ficam bastante salientes, os valores compartilhados com a família ou a comunidade mais próxima são especialmente relevantes. Diante desses contextos, quais seriam os efeitos deste subjetivismo religioso na socialização sexual dos jovens? (SILVA et al, 2008, p. 684).

Vislumbrar-se-á, então, a problemática sugerida pela autora em torno do jovem homossexual. Isto é, que implicações e contribuições trazem as igrejas inclusivas para as vidas desses jovens? Como muitos outros, as igrejas são espaços de produção dos jovens como sujeitos sociais, funcionando como articuladores de identidades e referências na elaboração de projetos individuais e coletivos. No caso das igrejas inclusivas, pode-se pensar nelas como espaços privilegiados onde o jovem homossexual, além de poder praticar livremente a sua fé, coloca na cena pública a diversidade e as contradições vividas. É assim que se vai para o campo empírico colher as narrativas e as histórias de vida de sujeitos concretos. Assim que se espera traçar uma compreensão acerca das implicações das experiências relativas às identidades dos jovens participantes. Trata-se de buscar compreender como os jovens em questão elaboram as suas vivências e a si mesmos diante da questão da religião/religiosidade e os significados que atribuem a estas, revelando-os na sua condição de homossexuais. Falar-se-á, então, das experiências destes jovens. Isto é, de como estes *gays* cristãos constroem e experienciam um determinado modo de ser jovem, constroem e experienciam a si mesmos, constroem e experienciam as suas identidades.

4 FUNDAMENTANDO O ESTUDO EM SEUS CONCEITOS E MÉTODO: IDENTIDADES, EXPERIÊNCIAS E NARRATIVAS

Neste capítulo são apresentados dois conceitos-chave da presente pesquisa: *experiência* e *narrativa*. Conceitos que se interpolam e se entrecruzam entre si e também com as definições de um terceiro: *identidade*. Como pode ser visto adiante, experiência e narrativa, nas acepções adotadas, invocam a todo o momento a noção de identidade. Assim, este conceito atinge igual importância no corrente trabalho. Se narrativas são formas de se organizar, dar sentido e transmitir experiências, estas, por sua vez, dizem respeito a como vivenciamos identidades. O ciclo se fecha ao se vislumbrar que identidades são expressas em várias formas, dentre as quais, através das narrativas. Esta é a ideia a qual o presente texto faz defesa. Julga-se que o conceito de identidade é fundamental para a compreensão das noções de experiência e narrativa. Portanto, este será tomado como “abre alas”. Aos demais, cabe, juntos, dividirem o título de “carro-chefe”. Um pelo seu aspecto conceitual e analítico (experiência) e outro pelo seu aspecto operacional e metodológico (narrativa).

4.1 A complexidade das identidades: do conceito às possibilidades e vivências

Como já mencionado, para elucidar as narrativas e as experiências dos jovens *gays* cristãos, adota-se o conceito de “identidade”, em sua articulação com a noção de “experiência”, como uma das possibilidades e categoria de análise da presente investigação. Ao definir a identidade como uma categoria analítica (e do mesmo modo, pode já se pensar sobre a acepção de experiência), concorda-se com Prado e Souza (2002) quando estes afirmam que isto implica trabalhar “com as ambiguidades, mas não como quem busca por um fim a muitas das dissociações, e sim, assumindo-as como parte integrante da constituição identitária no mundo contemporâneo” (PRADO; SOUZA, 2002, p. 19).

Por *identidade* entende-se como uma percepção e representação do “si mesmo”. É uma voz íntima “[...] que nos fala e diz: “Isto é o que realmente sou!” (JAMES apud ERIKSON, 1987, p. 17-18). Assim, diz respeito ao movimento de igualdades/semelhanças e diferenças (“aquilo que os outros são e eu também sou” e “aquilo que o outro é, mas eu não sou”), pontuado pelo autor culturalista Tomaz Tadeu da Silva (2005). Neste jogo de igualdades e diferenças, a identidade recorre a uma dimensão política e, conforme aponta o autor, é por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Ou seja, quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a

identidade. Nesta direção, Kathryn Woodward (2005), que assim como Silva também parte da perspectiva dos Estudos Culturais, coloca que a identidade abarca as posições e os *modos de ser* que um sujeito adota no mundo. Isto é, as posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades. Assim, faz sentido falar em uma vasta gama de identidades: identidade sexual, identidade religiosa, identidade nacional/regional, identidade profissional... E muitas outras. São, então, identidades particulares como dito por esta autora, ou identidades fragmentadas, como defende o também culturalista Stuart Hall (2005), ao pontuar que o sujeito pós-moderno “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (HALL, 2005, p. 13).

Woodward (2005) afirma que os termos “identidade” e “subjetividade” são, às vezes, utilizados de forma intercambiável, existindo, na realidade, uma significativa sobreposição entre os dois. Assim, ela pontua que “subjetividade” indica a compreensão que temos sobre o nosso eu, isto é, o termo envolve os pensamentos e as emoções conscientes e inconscientes que constituem nossas concepções sobre “quem nós somos”. Entretanto, ela completa dizendo que vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade. Somos todos sujeitados ao discurso e devemos assumi-lo como indivíduos que, dessa forma, se posicionam a si mesmos. Para Woodward (2005), o conceito de subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e nos permite explicar as razões pelas quais as pessoas se apegam a identidades particulares.

Existe, então, um contínuo processo de identificação, no qual buscamos criar alguma compreensão sobre nós próprios por meio de sistemas simbólicos e nos identificar com as formas pelas quais somos vistos por outros. Tendo, inicialmente, adotado uma identidade a partir do exterior do eu, continuamos a nos identificar com aquilo que queremos ser (ou não). A identidade pode, então, ser concebida como um despertar de uma dimensão “dizível”, representativa e política (já que envolve relações de poder) da subjetividade.

Identidade é, pois, um processo que possui momentos de estabilidade, sendo sempre constante e em construção. Não se trata, entretanto, de algo intercambiável em um nível que se pode mudar a todo e a qualquer momento, como trocas de vestimenta. Chama-se, de tal modo, atenção para o cuidado de não se confundir identidade com *papéis sociais*. Como salientado pelo sociólogo espanhol Manuel Castells (1999), os papéis sociais determinam funções, e a identidade organiza significados. Assim, a título de exemplificação, o “ser mãe” pode ser pensado, a princípio, como um papel social, como uma função. Contudo, ao se contemplar a rede de significações que circunscrevem a maternidade e as significações que

foram construídas pelo “sujeito mãe” em seus processos de socialização e individuação, aí sim se pode falar em uma identidade. Isto é, ao assumir o “ser mãe” como uma posição ou modo de ser no mundo. Desta maneira, “algumas autodefinições podem também coincidir com papéis sociais” (CASTELLS, 1999, p. 23). Dito de outra forma, “já que a identidade não se reduz às funções institucionalizadas, ela traz também os significados que se alimentam da cultura, da história, da política e, através destas esferas objetivam processos de individuação” (PRADO; SOUZA, 2002, p. 19). Destaca-se, entretanto, que há um preço a ser pago pelo indivíduo. É caro para o sujeito saber e poder dizer quem é. Ainda mais quando se trata de uma identidade desvalorizada como a homossexualidade/(homo)identidade.

Aqui, entra a contribuição do conceito de *estigma* contextualizado pelo sociólogo canadense Erving Goffman (1988). Segundo o autor, o construto refere-se à situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social. O termo estigma foi cunhado pelos gregos para se referir aos sinais corporais feitos a partir de cortes ou queimaduras com o intuito de informar que o seu portador era uma pessoa ritualmente marcada/poluída e que deveria ser evitada. Deste modo, têm-se como exemplos, os escravos, criminosos e traidores. O sociólogo nos adverte que atualmente o termo é empregado de forma semelhante, “porém é mais aplicado à própria desgraça do que à sua evidência corporal” (GOFFMAN, 1988, p. 11). Na atualidade, o termo estigma é utilizado em referência a um atributo profundamente depreciativo, ligado a uma linguagem de relações, constituindo-se, como um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo: “um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem” (GOFFMAN, 1988, p. 13).

Partindo de tal postulado, o autor nos apresenta três tipos de estigma, que se referem, a saber, 1) às diversas deformidades físicas; 2) às culpas psíquicas ou de caráter individual, citando, por exemplo, o distúrbio mental, a prisão, o vício, o desemprego, a prostituição e a homossexualidade; e 3) os estigmas tribais de raça, nação e religião. Goffman (1988) salienta que nestes tipos e, também, nos que os gregos tinham em mente, encontram-se as mesmas características sociológicas. O indivíduo estigmatizado poderia ser bem recebido e aceito se não tivesse o traço que o afasta negativamente e que o impede de ser considerado “normal”. Assim, por exemplo, no caso dos sujeitos alvos da corrente dissertação, se não fosse a questão da homossexualidade eles poderiam gozar tranquilamente das igrejas tradicionais.

Talvez seja esta ideia da identidade deteriorada/desqualificada que leva o psicólogo e mestre em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo Anderson Fontes Passos Guimarães (2009) a afirmar que o “reconhecer-se homossexual” seja um dos processos mais penosos no qual um ser humano precise passar. Durante a sua trajetória de vida, tal

sujeito precisa desenvolver manobras para driblar a falta de reconhecimento e para tolerar a rejeição que deturpa e agride a imagem que ele tem de si. Aprende-se muito cedo que o que é homossexual tem menos valor. Esconde-se, ou esquiva-se – a metáfora do armário – até que se amadureça o suficiente para não se desestruturar emocionalmente diante do preconceito. O homossexual precisa fazer este movimento em todas as esferas da vida: família, trabalho, escola... E muitas vezes, na igreja.

É neste cenário que não colabora para a formação de sua identidade que o homossexual tenta “tornar-se” e “afirmar-se” como tal. Desafio este que é permanente, desgastante e cansativo. É neste contexto que se pode então pensar nas relações do jovem *gay*, com a sua condição homossexual (identidade sexual/homossexualidade) e religiosa (identidade religiosa/religiosidade). Toma-se, desta maneira, a homossexualidade como modo de ser/estar no mundo sumariamente marcado pelas já mencionadas influências históricas do discurso religioso. Ressalta-se, entretanto, que a influência não é exclusiva deste discurso. Outros, tais como os discursos médicos e psicológicos, também compõem o que pode ser chamado de “discurso heteronormativo”, ou, conforme colocado por Guimarães (2009), aludindo ao pensamento de Foucault, de “dispositivo de sexualidade”.

Ainda referindo-se à construção/afirmação de uma identidade homossexual, os psicólogos portugueses, Henrique Pereira e Isabel Pereira Leal (2008), tentam fornecer um enquadramento explicativo do modo como os indivíduos que se identificam como “não-heterossexuais” constroem a sua identidade frente a diversos aspectos socioculturais. Entendendo a construção da identidade como um processo de “autoclassificação” no qual o indivíduo reconhece e aplica um rótulo a si próprio, os autores colocam que no caso do homossexual, o rótulo apresenta uma negatividade, isto é, estigma. Tal situação traz implicações aos diversos aspectos da vida do indivíduo, inclusive no que diz respeito à sua saúde, tanto física como psicológica.

Os autores propõem o *coming out* como fenômeno central nos processos identitários dos homossexuais, já que diz respeito ao conhecimento e aceitação da identidade sexual, pressupondo, deste modo, uma série de transformações intra e interpessoais. Embora os psicólogos portugueses optem por não traduzir a expressão, no Brasil ela tem sido comumente relacionada ao “sair do armário”. Baseando-se na fundamentação de Shively e DeCecco³³ sobre os quatro componentes da identidade sexual – o sexo biológico (tal como é

³³ SHIVELY, M. G.; DECECCO, J. P. Components of Sexual Identity. In: GARNETS, L. D.; KIMMEL, D. C. (Eds.). **Psychological perspectives on lesbian and gay male experiences**. Chichester, NY: Columbia University Press, 1993, p. 80-88.

geneticamente determinado), a identidade de gênero, os papéis sexuais sociais e a orientação sexual – Pereira e Leal (2005) propõem um modelo para auxiliar a compreensão do processo de construção da identidade homossexual. A proposta dos autores, didaticamente, pode ser pensada nas seguintes etapas: (in)compatibilidade na compreensão dos papéis sexuais sociais; reconhecimento da diferença; confusão identitária; tolerância identitária; aceitação privada da identidade; aceitação privada e integrada da identidade; e, abertura total. A partir de tais aspectos, são sugeridas quatro trajetórias que elucidam algumas das possibilidades que se colocam para os sujeitos:

- *1ª trajetória:* Em um primeiro caminho, partindo de uma compatibilidade na compreensão dos papéis sexuais sociais e de um reconhecimento da diferença, os sujeitos, tendo em conta as experiências significativas materializadas pelos determinantes socioculturais, poderão conquistar imediatamente uma aceitação privada da homossexualidade. Do confronto com novas experiências significativas, poderá haver uma aceitação privada integrada desta identidade sexual e, eventualmente, uma abertura total. Na presente pesquisa, julga-se que isto que os autores chamaram de “abertura total” deve ser relativizado. Seguindo o raciocínio proposto pelos próprios autores, poder-se-ia falar anteriormente ou concomitantemente em uma “abertura parcial ou seletiva”, na qual o sujeito em questão escolhe os locais onde publiciza a sua orientação sexual. Por exemplo, um jovem que se declara homossexual dentro de uma igreja inclusiva pode não fazê-lo, por diversos motivos, no âmbito laboral ou familiar.
- *2ª trajetória:* Tendo um ponto de partida semelhante ao da primeira trajetória (isto é, compatibilidade na compreensão dos papéis sexuais sociais e de um reconhecimento da diferença), o segundo caminho diferencia-se do primeiro, pois os indivíduos, apresentando um baixo nível de homofobia internalizada – expressão utilizada pelos autores para se referir aos aspectos socioculturais que são introjetados e assimilados pelos sujeitos, na qual se pode sintetizar no preconceito e na violência dirigida aos homossexuais –, não aceitam diretamente a homossexualidade, mas, anteriormente a isto, toleram-na. No decorrer de sua história, os indivíduos passam pelas próximas etapas. Embora Pereira e Leal (2005) não colocam desta forma, na presente pesquisa toma-se que tais fases seguintes estão em um *status* de potencialidade, ou seja, podem ou não acontecer.
- *3ª trajetória:* Diferentemente dos dois primeiros caminhos pensados por Pereira e Leal (2005), a terceira trajetória parte de uma incompatibilidade na compreensão dos papéis sexuais sociais e de um reconhecimento da diferença por causa da sua sexualidade. Atravessadas estas etapas, o “restante” do caminho é semelhante ao da segunda proposta.

- *4ª trajetória*: Já a quarta e última trajetória proposta pelos autores, assim como a terceira, também parte da incompatibilidade na compreensão dos papéis sexuais sociais e de um reconhecimento da diferença por causa da sua sexualidade. Contudo, há a presença de confusão identitária, seguindo-se a tolerância identitária com elevados níveis de homofobia internalizada, que inibem ou dificultam a aceitação privada da identidade e as fases posteriores. Entretanto, como apresentado pelos autores, estes indivíduos também podem, durante a sua trajetória de vida, chegar à abertura total.

Os autores pontuam como o apoio familiar e social é determinante no processo de *coming out*. A relação existente entre pais e filhos pode antecipar a potencial rejeição, fato que pode impedir que muitos indivíduos não se assumam com medo da reação dos progenitores. O apoio de outras redes sociais, bem como as preocupações religiosas e ideológicas também foram associados diretamente pelos autores à construção de uma identidade integrada (na qual pode-se também dizer, sintônica). Os autores falam, então, da importância dos fatores socioculturais que condicionam a expressão da identidade homossexual e destacam a esfera familiar como a mais influente (convidando a pensar que muitas vezes a família se pauta e transmite os valores religiosos nesta construção).

Apresentado tal modelo, cabe salientar que se recorre a tais ideias no presente trabalho com o intuito de se buscar uma melhor compreensão acerca do fenômeno estudado. Ressalta-se que não se deve atribuir a tal modelo o *status* de “forminhas de se enquadrar sujeitos”. Longe disto, a corrente pesquisa objetiva tentar apreender como tais vivências ocorrem no cotidiano. E se não se pode colocar limites a gama das experiências, tampouco se pode fazer a respeito das identidades. Conforme pontuado por Nunan (2003), tentar compreender todas as dimensões da vida das pessoas através da sexualidade seria incompleto e empobrecedor. “Em suma, quando falamos em identidade *gay* deixamos claro que a homossexualidade é apenas um aspecto destes indivíduos, e que, portanto, estes não podem ser reduzidos a isto” (NUNAN, 2003, p. 119). Contudo, como também é defendido pela autora, há de se entender que tanto a homossexualidade quanto a heterossexualidade são identidades socioculturais que condicionam as formas de viver, sentir, pensar, amar, sofrer etc. dos indivíduos. Assim, no caso da identidade *gay*, afirmar-se como homossexual

[...] afeta gradativamente a inserção social e a vivência psíquica destas pessoas, o que significa que não se pode ignorar a importância desta identidade [...]. Apesar destes comentários, visto que o desejo, seja homo ou heterossexual, é polivalente, talvez seja mais correto falar em homossexualidades, isto é, em várias identidades homossexuais. (NUNAN, 2003, p. 119).

No presente trabalho, tem-se contemplado o “ser jovem, ser *gay* e ser cristão” como mais uma das “variáveis” dessas possíveis identidades. Mas o “ser jovem, ser *gay* e ser cristão” também é mais um modo de ser que também se coloca de maneira plural, se coloca como mais uma gama de inúmeras possibilidades. E isso se dá através das experiências. Isto é, das identidades em movimento, das identidades no seu constante (des)fazer e (re)construir. É por isto que se faz importante tocar na dimensão das experiências de referidos sujeitos, pois é através das experiências que pode se apreender como se vivenciam identidades. É através das experiências que se contemplam as ambiguidades e as convergências da vida humana. É através das experiências que se pode apreender tanto as forças e as potencialidades, as estratégias e os manejos, como as dificuldades vividas por cada indivíduo. É através da experiência que se pode apreender sobre a vivência concreta de preconceitos e estigmas, e, igualmente, sobre as resistências e a emergência de novos modos de ser no mundo. Enfim, é por meio das experiências que se pode confrontar a teoria com o campo.

4.2 O conceito de experiência e suas implicações para o presente trabalho

A presente pesquisa lança um olhar sobre as experiências de jovens homossexuais no que concernem, simultaneamente, às suas vivências com a própria sexualidade e com a religião. Jovens em experiência com uma igreja inclusiva, isto é, jovens em experiência com um contexto que lhe apresenta novas possibilidades e *modos de ser*. A noção de *experiência*, então, é importante para o presente trabalho, o que também pode ser salientado a partir do método utilizado, já que se concebe o ato de narrar como uma forma de dar sentido às próprias experiências. Isto é, as narrativas dizem de experiências que ultrapassam os sujeitos. A *experiência* em seu aspecto conceitual tem sido objeto de estudo de diferentes áreas de conhecimento. O psicólogo experimental Marc Richelle (2007) pontua que o conceito, em um de seus sentidos correntes e mais centrais, no âmbito das várias escolas de Filosofia e de Psicologia, especialmente nas correntes fenomenológica e humanista,

designa aquilo que o sujeito percebe, sente, pensa nas suas relações com o mundo que o cerca e consigo mesmo [...]. Esse sentido é frequentemente precisado pelo recurso à expressão “experiência vivida”, ou ao termo próximo “vivenciado”. (RICHELLE, 2007, p. 327).

Ainda dentro do campo da Psicologia, mas agora dentro de uma vertente mais social, Eliana Dable de Mello e Edson André Luiz de Sousa (2005), ao tratar do termo, também indicam o que tem sido dado como consenso para esta ciência, de modo geral. Os autores

denotam o estudo de experiências como “possibilidade de singularização do olhar que ilumina as formas produzidas na cultura” (MELLO; SOUZA, 2005, p. 61). Contudo, advertem que “a noção de experiência [...] não pode ser reduzida a meras vivências psicológicas” (MELLO; SOUZA, 2005, p. 65), aspecto que também é destacado por Richelle (2007), quando este afirma que “a experiência não se confunde necessariamente com os conteúdos da introspecção” (RICHELLE, 2007, p. 327).

Ao se aproximar e propor uma compreensão dos fenômenos atuais da sociedade, a Psicologia, e neste caso, em especial, a Psicologia Social, tem buscado auxílio em outros campos do saber a fim de aprimorar e repensar os seus conceitos e práticas. Assim, na presente dissertação, adota-se como um importante aliado o conceito de “experiência social”, tributado ao sociólogo francês François Dubet (2011). Para este autor tratar das experiências humanas como objeto de estudo é algo tão importante que o fez construir, dentro de seu domínio científico, um campo próprio de estudo: a Sociologia da Experiência.

Com o conceito de experiência social e com a Sociologia da Experiência, Dubet (2011) pretendia renovar os ares da Sociologia clássica, pois segundo ele, “a ruptura da continuidade vivida entre a experiência individual e os desafios coletivos e os movimentos sociais levantam um problema de peso à teoria sociológica” (DUBET, 2001, p. 107, tradução minha)³⁴. A crítica inserida pelo autor diz que se a sociedade não é percebida como um todo coeso e integrado em si, não se pode, igualmente, pensar na ação humana como algo social em sua totalidade: “os atores são atores. Refletem, atuam, nunca são totalmente adequados/coerentes às suas funções/papéis ou seus interesses” (DUBET, 2011, p. 117, tradução minha)³⁵. O autor fala, então, de um chamado que é feito para a Sociologia, que segundo ele deve se inclinar a considerar e articular “problemas individuais” e “desafios coletivos”. Eis então, as “duas vertentes da experiência”, conforme pontuado pela doutora em Sociologia Anne Marie Wautier (2003): a ação social e a subjetividade.

A autora salienta que, se no pensamento clássico, a sociedade é uma noção central, é uma realidade altamente integrada e integradora, o ator individual seria, como lembra Dubet, definido pela interiorização do social, o que implica,

um importante autocontrole, tal como a interiorização das normas, a consciência do dever e das obrigações morais; também submete o indivíduo a um rígido controle social, o indivíduo é produto de uma socialização que visa a incorporação de valores

³⁴ la ruptura de la continuidad vivida entre la experiencia individual y los desafíos colectivos y los movimientos sociales plantea un problema de peso a la teoría sociológica.

³⁵ los actores son actores. Reflexionan, actúan, nunca son totalmente adecuados para sus funciones o sus intereses.

e de condutas socialmente adaptadas ao funcionamento da sociedade. (WAUTIER, 2003, p. 178).

Os autores concordam ao dizer que não cabe mais pensar desta forma, pois

[...] a sociedade, no mundo inteiro, parece ter perdido a bússola e as instituições tradicionais parecem não ser mais capazes de enquadrar novas demandas que traduzem uma ânsia de reconhecimento e de respeito de sua especificidade, seja na Igreja, na família, na escola, nos partidos políticos, nas organizações de produção. (WAUTIER, 2003, p. 175).

Todas as instituições desempenham um papel. Contudo, a questão que se coloca consiste no fato de que, atualmente, elas têm sido progressivamente menos identificadas a valores indiscutíveis. Isto quer dizer que não se pode mais compreender as ações dos atores sociais sob um programa único, mas sob combinações de lógicas distintas e, por vezes, incoerentes. Ou seja, assim como a sociedade é produzida por entendimentos distintos e incongruentes, a experiência social também se faz por lógicas de ação heterogêneas. A ação humana passa a ser interpretada pela ausência de um sentido unitário, sob registros e significações múltiplos. O ator, neste sentido, não é o social internalizado.

Mas afinal, o que vem a ser a experiência social?

Chamo de experiência social a cristalização, mais ou menos estável, nos indivíduos e nos grupos, de lógicas de ações diferentes, às vezes opostas, que os atores devem combinar e hierarquizar/priorizar a fim de se constituir como sujeitos. (DUBET, 2011, p. 117, traduzido pelo autor da dissertação)³⁶.

Apesar do nome, as experiências sociais são primeiramente individuais, isto é, são experiências do sujeito, de cada indivíduo e o termo “social” chama a atenção para o contexto e as condições em que tais experiências são fabricadas. Neste sentido, as experiências sociais são definidas pelos coletivos que traçam caminhos comuns, como no caso das experiências escolares, das experiências operárias – exemplos apontados por Dubet, ou, pensando na presente pesquisa, das experiências dos jovens com as igrejas inclusivas. No entanto, há de se destacar que apesar deste “caminho comum”, cada sujeito é uma formação singular do(s) coletivo(s) em que participa, e, desta forma, conforme defende o sociólogo, não se pode falar em uma socialização total. Como já pontuado, na ausência de um programa único, os indivíduos devem eles mesmos produzir os sentidos de sua ação, suas motivações, suas

³⁶ Llamo experiencia social a la cristalización, más o menos estable, en los individuos y los grupos, de lógicas de acciones diferentes, a veces opuestas, que los actores deben combinar y jerarquizar a fin de constituirse como sujetos. (DUBET, 2011, p. 117).

identidades, o que se dá sempre tendo em consideração a sua subjetividade. Assim, “se pode distinguir três tipos puros da ação que são [...] modos de articulação do ator e do sistema” (DUBET, 2011, p. 117, traduzido pelo autor da dissertação)³⁷, isto é, a experiência social, segundo Dubet (2011) é resultante da articulação entre três lógicas autônomas e não hierarquizadas que orientam a ação dos sujeitos. Elas são, a saber, a *integração*, a *estratégia* e a *subjetivação*.

Para Dubet, a *integração social* se refere à adesão dos atores às regras dominantes em determinada sociedade, o que, segundo ele, se dá através da interiorização dos papéis socialmente determinados e da incorporação das expectativas coletivas no desempenho de condutas pessoais.

[...] nossas condutas e nossos pensamentos se dão pela maneira em que temos internalizado modelos culturais, normas, papéis e identidades. Em grande medida, me defino pelo que a sociedade tem programado dentro de mim, minha identidade continua sendo, em parte, o que os demais me atribuem e que eu terminei incorporando. (DUBET, 2011, p. 117, traduzido pelo autor da dissertação)³⁸.

Neste sentido, o ator é definido pelos seus vínculos no grupo, isto é, pela pertença.

A integração é mais que um estado, é também uma atividade pela qual cada indivíduo reconstrói sem cessar essa integração objetiva que também é uma subjetividade pessoal. Defendem-se posições sociais, afirmam-se valores que também são identidades pessoais, desenvolvem-se princípios que justificam uma ordem, trabalha-se, muitas vezes de forma consciente, pela manutenção da própria identidade e pela manutenção do sistema que a fundamenta e a assegura. (DUBET, 2011, p. 118, traduzido pelo autor da dissertação)³⁹.

Dubet ainda chama a atenção para o fato de que “as interações têm uma dimensão estratégica” (DUBET, 2011, p. 119, traduzido pelo autor da dissertação)⁴⁰, o que quer dizer, a grosso modo, que algumas interações são pensadas e realizadas em prol de um “jogo de interesses”. Na lógica *da estratégia*, a identidade é uma moeda, um meio colocado em movimento/em circulação em um mercado entendido não apenas pelo viés econômico, mas

³⁷ Se puede distinguir tres tipos puros de la acción que son [...] modos de articulación del actor y del sistema. (DUBET, 2011, p. 117).

³⁸ Nuestras conductas y nuestros pensamientos proceden de la manera en que hemos interiorizado modelos culturales, normas, funciones e identidades. En gran medida, me defino por lo que la sociedad ha programado en mi, mi identidad sigue siendo, en parte, lo que los demás me atribuyen y Que he terminado incorporando. (DUBET, 2011, p. 117).

³⁹ La integración es más que un estado, es también una actividad por la cual cada uno reconstruye sin cesar esa integración objetiva que es también una subjetividad personal. Se defienden posiciones sociales, se afirman valores que también son identidades personales, se desarrollan principios que justifican un orden, se trabaja a menudo conscientemente, por el mantenimiento de la propia identidad y por el mantenimiento de la del sistema que la fundamenta y la asegura. (DUBET, 2011, p. 118).

⁴⁰ Las interacciones tienen una dimensión estratégica. (DUBET, 2011, p. 119).

por todas as atividades e relações sociais. “O que se pode considerar como valores comuns [...] se transforma em recursos ideológicos capazes de seduzir, convencer, enganar e, com o tempo, justificar ou defender interesses relativos à estratégia” (DUBET, 2011, p. 119, traduzido pelo autor da dissertação)⁴¹. Assim, sob a regência desta lógica, o ator

é reconhecido na medida em que ele pode, em que tem recursos para influenciar os outros a partir da posição que ele ocupa; não se trata mais de posição social, mas de posição “relativa”, porque depende das oportunidades e dos recursos disponíveis nessa posição. A identidade é o meio para atingir determinados fins, e a integração é substituída pela regulação: as regras do jogo. As relações sociais são definidas em termos de concorrência, de rivalidade de interesses individuais ou coletivos. O que está em jogo na ação, neste caso, é o poder. (WAUTIER, 2011, p. 183).

Esta articulação entre identidade e poder, experiência, identidade e poder, retoma o que já foi dito anteriormente ao aludir-se a Silva (2005) e Castells (1999). Enquanto o primeiro nos fala que identidade e diferença se ligam a sistemas de poder por meio da representação, da experiência, o segundo nos lembra que a construção social da identidade (que é, em Dubet, a própria definição de experiência) sempre ocorre atravessada por relações de poder. Feitas tais lembranças, julga-se não se ter a necessidade de se estender tal assunto, uma vez que tais conceitos se interconectam. Por ora, cabe dedicar a atenção à terceira e última lógica fundamentada por Dubet, pois

Nem a lógica da integração, nem a lógica da estratégia explicam o fato de que os atores se consideram como sujeitos desejosos, e mais ou menos capazes, de ser o centro de sua ação. Não explicam nem a reflexividade, [...] nem a atividade crítica que caracterizam a maioria dos atores sociais. [...] se agimos em vários registros de ação, é necessário que um sujeito, tenha condições de manejar as tensões entre estas lógicas, sabendo que, em tal caso, está obrigado a pôr nelas certa distância. O “eu” da integração e o “eu” da estratégia, supõem um “eu” que seja capaz de manter a unidade da pessoa sem identificar-se plenamente com esses diversos “eus”. Exige-se, então, uma lógica de ação que lhe seja própria. (DUBET, 2011, p. 121, traduzido pelo autor da dissertação).⁴²

⁴¹ Lo que se puede considerar como valores comunes [...] se transforma en recursos ideológicos capaces de seducir, convencer, engañar y, con el tiempo, justificar o defender intereses relativos a la estrategia. (DUBET, 2011, p. 119).

⁴² Ni la lógica de la integración ni la de la estrategia explican realmente el hecho de que las actores se consideren como sujetos deseosos, y más o menos capaces, de ser el centro de su acción. No explican ni la reflexividad, ni la distancia respecto de sí mismos, ni la actividad crítica que caracterizan a la mayoría de los actores sociales. [...] si actuamos en varios registros de acción, se necesita que un sujeto, [...] esté en condiciones de manejar las tensiones entre esas lógicas, sabiendo que, en tal caso, está obligado a ponerlas a distancia. Los “yo” de la integración y los “yo” de la estrategia suponen que un “yo” sea capaz de mantener la unidad de la persona sin identificarse nunca plenamente con esos diversos “yo”. Exige entonces una lógica de acción que le sea propia. (DUBET, 2011, p. 121).

Tal lógica própria é a que o autor se refere como a *lógica da subjetivação*. Esta se manifesta através da atividade crítica, quando os atores nem aceitam cumprir passiva e ordeiramente os papéis que lhe são socialmente designados (integração), nem agir pensando somente nos seus interesses (estratégia). Na lógica da *subjetivação* o ator é um sujeito crítico frente a uma sistemática de produção/ dominação e o seu posicionamento crítico tende a isentá-lo da alienação. Sob o ponto de vista das identidades, é através desta lógica que o ator torna-se sujeito, visto que em sua atividade reflexiva ele é capaz de se distanciar de si mesmo e da sociedade, isto é, sua identidade é definida como um engajamento que o permite se perceber como o autor de sua própria vida. Desta forma, pode-se contemplar a experiência social como modo de ação assentado na subjetividade do ator.

A partir destas três lógicas é possível perceber que a experiência social em Dubet não se reduz ao “vivido”, mas se evidencia como a capacidade de os sujeitos construírem e (re)significarem a sua realidade em um movimento/ação, concomitantemente subjetivo e cognitivo. Ou seja, uma construção crítica do real, por meio de uma relação reflexiva desenvolvida pelos indivíduos ao atribuir sentido às suas experiências. “A experiência social é a atividade, o trabalho pelo qual o indivíduo pode construir uma identidade social, quando articula as diversas lógicas de ação nas quais ele está engajado” (WAUTIER, 2003, p. 188). Dubet (2011) insiste na ideia de que a experiência social reflete uma nova socialização não mais baseada na internalização de normas e valores, mas na subjetividade dos atores e na sua reflexividade, em um cenário de progressiva queda do poder de influência das instituições (como já abordado explicitado no capítulo anterior ao se abordar as ideias acerca da secularização). Isto faz pensar, por exemplo, no contexto explicitado pela corrente pesquisa, que, apesar dos jovens participantes estarem inseridos em um “projeto comum” lhes é apresentado pelas igrejas inclusivas, estes, pelas lógicas apontadas (em especial, pela de subjetivação), não precisam estar totalmente de acordo e ser plenamente coerentes com este “projeto comum”. É pela noção de experiência que podem ser apreendidos os modos e os caminhos próprios tecidos por cada jovem, uma vez que, na falta de um sistema homogêneo e de valores únicos que servem para todos, é no bojo da heterogeneidade que os indivíduos devem construir o sentido das suas práticas e identidades.

A contribuição de tal conceito para a presente pesquisa consiste no fato de que, além de se reconhecer a validade de diferentes lógicas de ação, defende-se que em cada contexto, em cada ator, essas lógicas se embaralham em inúmeras combinações, que compõem as experiências. Esta gama de possibilidades e potencialidades se apresenta como o “enigma a ser decifrado” pelo pesquisador através do diálogo com o campo e com os informantes.

Segundo Dubet (2011), a noção de experiência é adequada para estudos de recortes empíricos que contemplam, por exemplo, os movimentos sociais ou a juventude marginalizada – grupos considerados por ele em seu trabalho e que também são evocados na presente pesquisa. Não obstante, o autor coloca que definir as experiências como objeto de estudo exige opções metodológicas, pois

Com efeito, se se considera que a experiência é um “trabalho”, o investigador deve criar artificialmente as condiciones desse trabalho “obligando” aos atores a interrogarem-se sobre si mesmos, na medida em que são sujeitos sociais. Por esse motivo, a intervenção sociológica confronta aos indivíduos definidos por uma experiência comum com interlocutores pertinentes; mas os investigadores, ao intervir, também levam aos atores o seu terreno e lhes submetem à hipóteses. Considerados como *experts* de sua própria experiência, os indivíduos estão em condições, então, de resistir às interpretações dos sociólogos. Consequentemente, torna-se necessário que se constitua um espaço de verossimilidade, de conhecimento compartilhado entre os atores sociais e os que têm como profissão a missão de compreender e analisar sua ação. (DUBET, 2011, p. 125, traduzido pelo autor da dissertação)⁴³.

A partir de tal consideração, julga-se que o método adotado na presente investigação é coerente com a proposta de Dubet, pois se entende a narrativa como procedimento oral de organização das experiências pessoais e do contexto social. Portanto, um trabalho subjetivo e cognitivo (como propõe o autor), pelo qual o sujeito, ao contar a sua história, atribui sentido às suas vivências e a si mesmo. Isto é, constrói/reconstrói e expressa a sua identidade. Quando interpretamos as práticas sociais a partir das experiências dos indivíduos, as analisamos tendo as próprias ações como perspectivas de compreensão do social. “Uma vivência justamente só produz experiência quando envolve sua transmissão a outro, como ato de fala e testemunho que grava a marca singular de um narrador, numa narrativa que carrega o coletivo (MELLO; SOUZA, 2005, p. 65). A narrativa está sendo considerada como fonte de informação, uma vez que trata de uma experiência que ultrapassa o sujeito que a relata. Trata-se também de uma reflexão, pois contém uma análise feita pelo próprio indivíduo sobre as experiências vividas. Tem-se, enfim, uma terceira dimensão, já que transmite a dimensão subjetiva e interpretativa (cognitiva) do sujeito. Cabe por fim, ao pesquisador, ao ler uma narrativa, levar em conta

⁴³ En efecto, si se considera que la experiencia es un “trabajo”, el investigador debe crear artificialmente las condiciones de ese trabajo “obligando” a los actores a interrogarse sobre sí mismos en la medida en que son sujetos sociales. Por ese motivo, la intervención sociológica confronta a los individuos definidos por una experiencia común con interlocutores pertinentes; pero los investigadores, al intervenir, también llevan a los actores a su terreno y les someten a hipótesis. Considerados como expertos de su propia experiencia, los individuos están en condiciones entonces de resistir las interpretaciones de los sociólogos. En consecuencia, se necesita que se constituya un espacio de verosimilitud, de conocimiento compartido entre los actores sociales y los que tienen como profesión comprender y analizar su acción. (DUBET, 2011, p. 125).

estes elementos, considerá-la na situação de entrevista e também inter cruzá-la com outras narrativas.

4.3 Narrativas: aspecto conceitual e proposta metodológica

A pesquisa em questão possui cunho *qualitativo*, isto é, trabalha com o universo de “significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo de relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (MINAYO, 2002, p. 21-22). Como salientado pela doutora em Psicologia Sônia Maria Guedes Gondim (2002), este tipo de pesquisa tem como objeto de estudo o ser humano e reconhece que nas interações este é capaz de refletir sobre si mesmo e de construir-se como pessoa. Assim, o conhecimento a ser produzido nessa modalidade de investigação em ciência psicossocial se apoia “na descrição, no entendimento, na busca de significado, na interpretação, na linguagem e no discurso e este conhecimento é válido a partir da compreensão do significado do contexto particular” (GONDIM, 2002, p. 301).

Já que se pretende discorrer acerca das experiências de jovens *gays* cristãos, nada melhor do que recorrer a um método que busca dar sentido às histórias e trajetórias dos indivíduos por eles mesmos. Isto é, que busca uma compreensão dos sujeitos acerca de suas percepções e experiências objetivas e subjetivas frente a certas situações e contextos. Recorrer-se, então, a uma *metodologia narrativa*, também referida como *pesquisa biográfica* (SCHÜTZE, 2010), julgando, assim, ser mais pertinente à proposta do presente estudo, que visa focar, nos relatos, as experiências relativas às identidades dos participantes. Tal método é utilizado na coleta e na análise das entrevistas, sistematizando ambas as etapas. Também se faz uma aproximação à *pesquisa etnográfica* (MALINOWSKI, 1976) ao se adotar algumas de suas contribuições, posicionamentos e técnicas referentes a tal método. Faz-se uso do *diário de campo* e da *observação participante*, técnicas as quais o pesquisador se coloca como parte do contexto de investigação, participando do cotidiano estudado, obtendo informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos (MINAYO, 2002). Então, se ilumina tal prática investigativa, que utiliza a entrevista e a análise de narrativas, com um *caráter etnográfico*. Trabalho já realizado por alguns pesquisadores (CLANDININ; CONNELLY, 2011) e que poderia ser entendido, nestes termos, como uma *etnografia narrativa*.

Para Graham Gibbs (2009), professor honorário da Universidade de Huddersfield (Reino Unido), interessado em metodologias de pesquisa em Ciências Sociais, as *narrativas*

ou a *narração de histórias* são uma forma muito usual e natural de transmitir experiências. Contar histórias é um hábito da comunicação humana; “é uma das formas fundamentais com que as pessoas organizam sua compreensão do mundo” (GIBBS, 2009, p. 80). Sendo assim, quando uma pessoa conta uma história, isto é, quando constrói uma narrativa, ela não o faz de qualquer maneira, especialmente quando se narra sobre si mesmo. As pessoas escolhem “o que contam”, “como contam” e “para quem contam”. Neste movimento, atribuem sentido às suas próprias experiências. Conforme pontuado por Gibbs, as narrativas assumem a função de transmitir informações e experiências, mas também auxiliam os sujeitos a estruturarem as suas ideias e percepções sobre si, isto é, sobre as suas identidades. Ao narrar sobre si, o sujeito lhe constrói uma imagem, uma identidade a ser transmitida (e mais ou menos assumida). A partir disto, pode-se mais uma vez perceber que as *narrativas*, as *experiências* e as *identidades* compõem um tripé, quase que indissociável. Não se pensa uma sem ter em vista as outras duas.

Segundo a pesquisadora e psicóloga social britânica Glynis Breakwell (2010), a narrativa como usada nas pesquisas em Psicologia nada mais é do que a “história ou o relato que um indivíduo fornece de sua experiência de acontecimentos ou de pessoas do presente ou do passado” (BREAKWELL, 2010, p. 271). A experiência das pessoas torna-se o ponto chave no desenvolvimento da pesquisa narrativa. Como já mencionado, a noção de “experiência” não é tão óbvia; o termo não se explica por si. Experiência implica lidar com lógicas de ações e subjetividades heterogêneas. Além de ser um meio de apreensão das experiências, a narrativa também é, em si, uma experiência. Uma experiência que permite o estudo de outras experiências. Assim, a narrativa deixa de ser apenas fenômeno e/ou conceito, para ser também um método.

Os pesquisadores narrativos D. Jean Clandinin e F. Michael Connelly (2011), parecem concordar com esta última aceção. Para esses autores, a narrativa é tanto a ação que estrutura as experiências investigadas, como, também, a denominação dos padrões de pesquisa utilizados. As narrativas constituem um importante instrumento de aproximação aos saberes construídos pelos sujeitos de acordo com as suas experiências, pois permitem identificar os contextos, os mecanismos e os processos – as lógicas de ação de Dubet (2011) – através dos quais estes chegaram a uma determinada situação. O estudo das experiências encontra nas narrativas um importante recurso, já que elas proporcionam informações sobre o encadeamento de situações, de interações, de subjetividades e ações. As experiências tornam-se histórias vividas, (re)significadas, narradas e, desta forma, transmitidas. As narrativas, então, compõem um meio no qual o sujeito elege/escolhe/busca/constrói, a partir de seu

repertório e contexto psicossocial, o que melhor expressa a sua narrativa pessoal, ou seja, a sua história e a sua identidade. Pode-se, com isto, pensar que as narrativas cristalizam, até certo ponto, identidades, mas há de se considerar que a fluidez das identidades se reflete na fluidez das narrativas. Uma mesma história/experiência pode ser contada e (re)significada de várias maneiras. Mas os indivíduos sabem que posições querem adotar, que imagens querem passar, que identidades querem assumir e transmitir.

Retomando a Breakwell e baseando-se neste último pressuposto, o método narrativo então está “vinculado a um modo de ver o eu ou a identidade como uma função da memória que se baseia em narrativas para alcançar coerência ao longo do tempo e relevância social e compreensibilidade” (BREAKWELL, 2010, p. 271). Deste modo, quando um sujeito conta uma história sobre si, “[...] a renegociação ou a reestruturação das narrativas, é [...] considerada com algo que permite o desenvolvimento da identidade” (BREAKWELL, 2010, p. 271). Esta ideia também é defendida pelo sociólogo alemão Fritz Schütze (2010), a quem se tributa ser um dos propulsores do método:

Há uma relação muito profunda entre o desenvolvimento da identidade de um indivíduo e suas representações narrativas de suas experiências históricas de vida. [...] a narração autobiográfica é a atividade mais elementar do trabalho biográfico. Ao recordar o passado, seja na narração autobiográfica de certas fases e episódios da vida ou ao narrar a história de vida como um todo, o indivíduo transmite uma ordem básica e uma estrutura de identidade para a sua vida [...]. A expressão narrativa da própria vida lida não apenas com eventos externos que ocorrem com o indivíduo, mas também com as mudanças internas que a pessoa deve enfrentar ao experienciar, ao reagir a, ao moldar (e até mesmo, ao produzir) esses eventos externos. E reconhecer, através da narração autobiográfica, como alguém se sentiu ao experienciar os eventos externos, é um primeiro passo para constatar a contínua construção e transformação de seus estados internos e como isto ascende ao desenvolvimento da identidade na história de vida do indivíduo. (SCHÜTZE, 2007, p. 8-9, traduzido pelo autor da dissertação)⁴⁴.

Na presente pesquisa, foram colhidas narrativas de cinco jovens *gays* cristãos com idades entre 18 e 24 anos, integrantes de uma determinada igreja inclusiva. Os jovens foram convidados para participar do estudo a partir da manifestação dos mesmos, em testemunhos proferidos em algum momento/atividades da igreja. Os testemunhos, aliados a conversas

⁴⁴ There is a very deep relationship between the identity development of an individual and her or his narrative renderings of life historical experiences. [...] autobiographical narration is the most elementary activity of biographical work. By recollecting one's own past in autobiographical story telling of certain phases and episodes of life or in narrating the life history as a whole, the narrating individual conveys a basic order and identity structure to her or his life [...]. Narrative rendering of one's own life deals not just with the outer events occurring to the individual but also with the inner changes she or he has to undergo in experiencing, reacting to, and shaping (and partially even producing) those outer events. And realizing by autobiographical story telling, how one felt when undergoing the experience of outer events, is a first step of coming to terms with the continual built-up and change of inner states and how this amounts to the evolving life historical identity structure of the individual. (SCHÜTZE, 2007, p. 8-9).

informais e uma série observações evidenciaram a implicação e envolvimento de referidos sujeitos com o tema em questão. Uma melhor caracterização destes procedimentos é feita no capítulo que apresenta o campo, os percursos da pesquisa e os jovens participantes.

Há muitos modos de se pensar e executar a pesquisa que traz ao seu centro as narrativas, isto é, que compreende a experiência humana como histórias vividas e que possam ser contadas/transmitidas. No corrente estudo foram consideradas as contribuições de duas propostas para a operacionalização do método. Seguiu-se o modelo sistematizado por Schütze (2010) para a coleta propriamente dita das narrativas (*entrevista narrativa*), bem como adotou-se a técnica de análise criada pelo mesmo autor. Para trazer a dimensão e uma melhor descrição do campo empírico para a pesquisa e ainda fornecer mais subsídios para a análise das experiências e das lógicas de ação, no sentido empregado por Dubet (2011), recorreu-se, também, à contribuições da pesquisa narrativa de Clandinin e Connelly (2011), que faz uso de elementos etnográficos.

Talvez pela ausência de traduções (do alemão para o português), os trabalhos de Schütze têm sido pouco difundidos no Brasil. Contudo, o método sistematizado pelo filósofo tem se tornado conhecido. O principal responsável por tal divulgação é o texto “Entrevista narrativa”, da brasileira radicada no Reino Unido, professora catedrática em Psicologia Social da *London School of Economics and Political Science*, Sandra Jovchelovitch e de seu colega, também psicólogo social, mas professor de metodologia, Matrin Bauer (2011)⁴⁵. No escrito, os autores abordam o procedimento da entrevista narrativa como um “esquema autogerador” e como um mecanismo capaz de eliciar informações para além do “esquema pergunta-resposta”. A entrevista narrativa pode, pois, ser “considerada uma forma de entrevista não estruturada, de profundidade, com características específicas” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2011, p. 95).

A coleta de dados, segundo exposição feita por Jovchelovitch e Bauer (2011), envolve a *preparação da entrevista* – que diz respeito à familiaridade do pesquisador com o campo de

⁴⁵ A primeira versão do texto de Jovchelovitch e Bauer foi publicada no ano de 2002. No presente trabalho, referencia-se a nona edição, datada no ano de 2011. Alia-se a esta constatação da limitação bibliográfica o fato do próprio Schütze não ter publicado oficialmente o artigo no qual fez a sua grande descrição do método. “O manuscrito de Schütze de 1977 permanece sem ser publicado; [contudo,] ele se difundiu largamente como uma literatura não oficial e se tornou o foco de um verdadeiro método de pesquisa” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2011, p. 94). Durante a escrita desta dissertação, pôde ser localizado apenas um texto de Schütze traduzido para o português. Trata-se de um pequeno artigo publicado originalmente no ano de 1983 e que foi traduzido por Denilson Werle e Wivian Weller, para fazer parte de um livro publicado pela última em 2010. Não obstante, o material consiste em um resumo do método. A referência é aludida na referida pesquisa, contudo, seguiu-se, principalmente, a apresentação feita por Jovchelovitch e Bauer (2011) por esta ser mais detalhada.

estudo – e mais quatro etapas ou fases que se desenrolam a partir do contato com o entrevistado. São elas:

- *1ª fase – iniciação*: Na primeira etapa, tanto o contexto da investigação quanto os procedimentos éticos, técnicos e burocráticos da entrevista narrativa são explicitados ao informante. A narração é iniciada através da exposição de um tópico “suficientemente amplo para permitir ao informante desenvolver uma história longa que, a partir de situações iniciais, passando por acontecimentos passados, leve à situação atual” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2011, p. 98). Iniciado o trabalho biográfico, tem-se a segunda fase.
- *2ª fase – narração central*: O momento requer uma narrativa espontânea a partir da questão geradora colocada pelo entrevistador, que se abstém de intervenções diretivas até que o informante indique o fim da narração.
- *3ª fase – questionamento* ou *fase de perguntas*: Esta etapa tem como objetivo “eliciar material novo e adicional além do esquema autogerador da história” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2011, p. 100). O pesquisador pode, então, expor os questionamentos a fim de esclarecer as histórias e informações colhidas na etapa anterior.
- *4ª fase – fala conclusiva*: Por fim, chega-se à última fase do procedimento de coleta de dados. A etapa refere-se a um momento posterior ao término da entrevista, ou melhor, da gravação. Isto é, desliga-se o gravador, mas a conversa continua. O mérito desta fase consiste no fato de que quando se termina a entrevista e se desliga o gravador, “[...] muitas vezes acontecem discussões interessantes na forma de comentários informais” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2011, p. 100). Sendo assim, sugere-se registro escrito de tal momento, visto que esta “informação contextual se mostra, em muitos casos, muito importante para a interpretação dos dados, e pode ser crucial para a interpretação contextual das narrativas do informante” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2011, p. 100).

Encerrada a coleta das narrativas, parte-se para o *tratamento e análise dos dados*. Conforme advertem Jovchelovitch e Bauer (2011), o material oriundo da entrevista narrativa pode ser analiticamente trabalhado a partir de procedimentos que sucedem a coleta de dados. Apresentando a *análise temática* e a *análise estruturalista* como opções para este fim, os autores também colocam a proposta de *análise de narrativas* sistematizada pelo próprio Schütze em cinco passos de análise, além da transcrição completa das entrevistas. Como já dito anteriormente, esta última é a opção adotada na presente prática investigativa. Na sequência, apresentam-se seus passos, conforme a exposição destes autores:

- *1º passo – diferenciação do tipo de texto*: Na etapa se divide o texto transcrito em dois tipos de materiais: o *material indexado* e o *material não indexado*.

As proposições indexadas têm uma referência concreta a “quem fez o que, quando, onde e por que”, enquanto que proposições não indexadas vão além dos acontecimentos e expressam valores, juízos e toda forma de uma generalizada “sabedoria de vida”. Proposições não indexadas podem ser de dois tipos: descritivas e argumentativas. Descrições se referem a como os acontecimentos são sentidos e experienciados, aos valores e opiniões ligadas a eles, e às coisas usuais e corriqueiras. A argumentação se refere à legitimação do que não é aceito pacificamente na história e a reflexões em termos de teorias e conceitos gerais sobre os acontecimentos. (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2011, p. 106).

- *2º passo – ordenamento dos acontecimentos*: Na sequência recorre-se a todos os componentes indexados do texto para analisar o ordenamento dos acontecimentos para cada indivíduo. Schütze (2010) chama o produto desta etapa da análise de “trajetórias”.
- *3º passo – análise do conhecimento*: No passo seguinte, as dimensões não indexadas do texto são investigadas como *análise do conhecimento* do entrevistado sobre si próprio e acerca de sua própria história. Diz respeito, então, às “autoteorias” do informante, isto é, as suas “explicações” sobre como e por que as coisas acontecem, a relação entre situações/acontecimentos, dentre outros aspectos. A intenção é destacar essas “teorias” como elementos da narrativa de vida, de modo a salientar um esquema de “auto-compreensão/conhecimento” do informante.
- *4º passo – comparação contrastiva*: Na penúltima etapa da análise, parte-se para um agrupamento e comparação entre as trajetórias individuais. O objetivo está no fato de que “muitas vezes através de uma derradeira comparação de casos, trajetórias individuais são colocadas dentro do contexto e semelhanças são estabelecidas. Este processo permite a identificação de trajetórias coletivas” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2011, p. 107).
- *5º passo – construção de um modelo teórico*: Conforme pontuado por Schütze (2010) esta última etapa está interessada na elaboração da trajetória biográfica de indivíduos pertencentes a grupos ou contextos sociais específicos, tais como grupos definidos por critérios profissionais, de gênero, de idade, de condição socioeconômica, dentre outros. Esse processo é realizado por meio das diferentes etapas acima apresentadas, da verificação, confrontação e diferenciação dos casos até o momento em que se atinge uma “saturação teórica”. Espera-se, então, estabelecer, desta forma, uma articulação entre os dados coletados e os referenciais teóricos da pesquisa para encontrar os fundamentos às questões e aos objetivos formulados.

Em síntese, a pesquisa narrativa implica uma produção de conhecimento a partir do relato do sujeito sobre a sua situação concreta de vida e reconhece o saber individual como um valor psicossociológico, visto que as histórias sempre remetem ao campo social. O método é, então, uma maneira de se apreender como os indivíduos vinculam a sua experiência pessoal ao seu contexto social, isto é, como a interpretam e lhe dão significado. O próprio Schütze (2007, 2010) e, da mesma forma, Jovchelovitch e Bauer (2011), colocam que o método é indicado para projetos que combinam histórias de vida e contextos sócio-históricos. Vislumbra-se, assim, uma das justificativas da aplicabilidade da pesquisa narrativa à proposta de se apreender as experiências de jovens *gays* cristãos.

Como já dito, o percurso metodológico do presente estudo não se encerra pelas narrativas. Sobre estas, é preciso ainda ponderar sobre dois pontos. O primeiro, diz respeito ao fato de que o sujeito que narra, dependendo do espectador, escolhe os conteúdos que conta e a forma como conta. Isto é, de modo geral, as pessoas tendem a compartilhar as suas experiências somente com outras em que confiam. Relacionado a este primeiro aspecto, está o segundo, que, por sua vez, parece se apresentar como uma possível solução: tanto Schütze (2007, 2010), como Jovchelovitch e Bauer (2011), constataam que além de determinada familiaridade com o campo, a pesquisa narrativa também requer do pesquisador certa proximidade com os sujeitos entrevistados. Exige-se, então, uma imersão do pesquisador em seu *locus* de coleta de dados. As observações realizadas nesta etapa, não precisam necessariamente compor apenas este processo de familiarização. Traz-se à tona, desta forma, algumas técnicas da etnografia para enriquecer o presente trabalho.

Deve ficar claro que não se trata de uma pesquisa etnográfica, mas lança-se um *cunho etnográfico* à corrente investigação. A etnografia como método exige uma inserção do pesquisador no campo por longos períodos, assim como feito pelo antropólogo anglo-polonês Bronislaw Malinowski (1976), em seu estudo sobre os nativos do arquipélago de Trobriand (ilhas periféricas da Nova Guiné), realizado entre os anos de 1914 e 1920. Mas as considerações que este autor tece a respeito do que seria um *posicionamento etnográfico*, muito têm a contribuir com a presente prática de pesquisa – que toma sempre os termos “nativos”, “tribos”, “aldeias” e outros relacionados como alusões metafóricas, já que em momento algum, ao se citar tal autor, se está pensando no contexto e nos sujeitos pesquisados sob a ótica desses mesmos termos.

A contribuição da etnografia na presente pesquisa está na inserção do pesquisador no campo, para observar e estar junto, isto é, para fazer parte do contexto e do grupo de sujeitos que investiga. Este movimento é importante no estudo que toma as experiências como objeto

de estudo, pois só estando imerso no campo, o pesquisador pode ver “os costumes, cerimônias, transações etc.” (MALINOWSKI, 1976, p. 33), coerências, performances, ambiguidades e contradições as quais, a partir, “muitas e muitas vezes; [se] obtém exemplos de suas crenças, tais como os nativos realmente as vivem” (MALINOWSKI, 1976, p. 33). A observação faz parte desse contexto narrativo. O pesquisador deve ficar atento ao que vê e ouve do campo e dos sujeitos nele envolvidos. Tais dados são registrados em um diário de campo, ou, nas palavras de Malinowski (1976), no *diário etnográfico*. Este deve ser preenchido sistematicamente no curso do trabalho, e, conforme pontuado pelo autor, “paralelamente ao registro de fatos normais e típicos” (MALINOWSKI, 1976, p. 35), deve igualmente ser feito “o registro dos fatos que representam ligeiros ou acentuados desvios da norma” (MALINOWSKI, 1976, p. 35) – isto é, as incoerências do campo, os projetos coletivos e as lógicas de ação individuais, pontuadas pelo conceito de experiência social de Dube (2011).

Para Gibbs (2009), o diário é um documento pessoal e reflete a própria “trajetória” do pesquisador ao longo de seu estudo, o que inclui comentários, notas e percepções sobre os rumos da coleta de dados, bem como ideias e inspirações sobre a análise. As anotações registradas no diário compõem o que Clandinin e Connelly (2011) chamam de “textos de campo” (que podem englobar também outras fontes de dados tais como documentos, cartas, filmes, gravações etc.). Estes, na execução da análise de dados, devem ser articulados com as narrativas propriamente ditas, ou, nas palavras de referidos autores, com os “textos da pesquisa”. “A pesquisa narrativa é uma pesquisa relacional quando trabalhamos no campo, movendo-nos do campo para o texto do campo, e do texto do campo para o texto da pesquisa” (CLANDININ; CONNELLY, 2011, p. 96).

A pesquisa narrativa de Clandinin e Connelly (2011), que poderia muito bem ser nomeada de *etnografia narrativa*, compreende a experiência humana como histórias vividas e contadas. Entretanto, há uma especificidade no método que talvez esclareça ao leitor sobre o fato desta proposta ter sido adotada como *inspiração* – ou como dito pelos mesmos, como “referência criativa” (CLANDININ; CONNELLY, 2011, p. 85) – para se aproximar a etnografia da pesquisa narrativa, e não propriamente como método a ser utilizado.

A pesquisa narrativa vivida no campo de pesquisa é uma forma de viver, é um modo de vida. Porém, certamente, há pesquisas narrativas bem reconhecidas e publicadas em que o pesquisador optou por fazer uso do método de gravação das entrevistas realizadas. Isso pode ser apropriado para os propósitos deles, mas não podemos associar tal procedimento de pesquisa com toda a abordagem da pesquisa narrativa. Mais importante, seria um erro pensar que esses pesquisadores fazem o mesmo que

os pesquisadores narrativos fazem quanto estão inseridos no campo de pesquisa. (CLANDININ; CONNELLY, 2011, p. 116).

Na proposta de tais autores, não se faz uso de gravador. Os participantes contam histórias e os pesquisadores, após ouvi-las, as recontam e as reconstróem. Os pesquisadores cruzam os textos do campo com os textos da pesquisa e criam narrativas que contam as histórias dos sujeitos. Apesar de se considerar na presente pesquisa este movimento de se construir narrativas que apresentam os jovens participantes (como pode ser visto no capítulo seguinte, no subitem 5.2), julga-se que o uso do gravador permite um trabalho mais fiel ao que foi, de fato, relatado pelos entrevistados. Faz-se, então, uso de algumas contribuições do método abordado por tais autores, mas avalia-se que a sistematização da entrevista e a proposta de análise de Schütze atendem melhor aos objetivos do presente estudo. Sendo assim, de acordo com o consentimento dos entrevistados – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, o material colhido foi gravado, transcrito, sistematizado e analisado. Enfim, no capítulo seguinte é explicitada uma caracterização do campo de pesquisa, bem como é feita uma apresentação narrativa dos jovens entrevistados (ambas de suma importância para auxiliar a vislumbrar quem são os entrevistados e de que *lócus* estes falam e se colocam). Também é realizada e a análise propriamente dita do material obtido durante a investigação.

5 APRESENTANDO E ANALISANDO OS DADOS COLHIDOS: O CAMPO EMPÍRICO E OS SEUS SUJEITOS CONCRETOS

Neste capítulo é feita uma explanação acerca dos “sujeitos-alvo” da pesquisa. Parte-se para os sujeitos concretos da prática investigativa, mas sem antes deixar de fazer uma descrição da paisagem de observação. Expõe-se, então, o campo empírico da pesquisa, a fim de se apresentar o território no qual os jovens entrevistados estão imersos. Faz-se igualmente uma caracterização dos referidos rapazes como uma espécie de elaboração mais geral e comparativa acerca do perfil dos mesmos (apresentação de dados mais objetivos como idade, escolaridade, profissão e outros). Em uma subseção intermediária, são colocadas as narrativas dos jovens entrevistados, conforme a edição e sistematização realizadas pelo autor da presente dissertação. Desta forma, apresenta-se a ordenação e anuncia-se a análise dos dados. Por fim, discute-se o material colhido articulando-o com a elaboração teórica dos capítulos anteriores.

5.1 O cenário de observação e os jovens nele imersos

Como já denotado, o presente trabalho consiste em um estudo sobre as experiências de jovens *gays* cristãos que frequentam uma instituição religiosa que se autodenomina de *igreja inclusiva*. Não se tem, entretanto, uma entrada institucional. A igreja em questão é contemplada apenas como um aspecto/lugar comum aos jovens entrevistados. Isto é, o interesse da investigação está nas experiências de jovens homossexuais cuja trajetória inclui uma vivência em uma igreja inclusiva. Portanto, no presente texto, o nome da instituição não é revelado na intenção de preservá-la perante a análise que é feita. Contudo, a caracterização de tal espaço é importante para esta elaboração, pois auxilia na compreensão das vivências que são apresentadas adiante. Como pontuado por Malinowski (1976) na descrição de seu trabalho com nativos das Ilhas Trobriand, o objetivo fundamental da pesquisa de campo com cunho etnográfico é estabelecer o contorno do grupo social que se observa e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos “culturais” que ali ocorrem. Ou seja, é necessário, descobrir-se os esquemas básicos da comunidade em questão. “Este objetivo exige que se apresente, antes de mais nada, um levantamento geral de todos os fenômenos” (MALINOWSKI, 1976, p. 28). Assim, muito do que foi relatado pelos jovens em suas narrativas cruza-se com os aspectos aqui evidenciados. Do mesmo modo que não se espera expor a razão social ou nome fantasia da igreja observada, também objetiva-se preservar as identidades dos jovens participantes. Enquanto o nome da igreja será sempre substituído pela

expressão Igreja Inclusiva, registrada com iniciais maiúsculas, o sigilo das informações pessoais é assegurado por meio da substituição do nome dos informantes por outro nos relatos descritivos que ilustram e fundamentam a presente pesquisa. Já que se refere a jovens inseridos no meio religioso, optou-se por nomes bíblicos para operacionalizar tal alteração. Por se tratar de cinco participantes, convencionou-se em escolher nomes iniciados por cada uma das cinco vogais. Os resultados são apresentados como retrato de um grupo e não de uma pessoa.

O período de observação que se relata na sequência iniciou-se em Março de 2014, momento em que o projeto que descreve o corrente estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) – registro número 25929513.9.0000.5137. A coleta de dados foi encerrada no dia dez de Agosto de 2014.

A igreja na qual os jovens foram observados e recrutados para as entrevistas está situada na região central do município de Belo Horizonte. O prédio é alugado e foi reformado para se adequar ao perfil da congregação. O imóvel e seus recursos são mantidos com o dinheiro recolhido através das contribuições dos fiéis na forma das ofertas e dos dízimos. Algumas vezes é realizada a venda de lanches após o culto, no intuito de arrecadar fundos.

A igreja é majoritariamente composta por homens. O número de mulheres ainda é pequeno e a chegada de novas mulheres é sempre celebrada no momento de apresentação dos visitantes, ao término dos cultos, com uma salva de palmas. Em relação às mulheres, a maioria já está na fase adulta (acima dos trinta anos de idade) e é composta por casais. Há pouquíssimas jovens (moças) na instituição, e, igualmente, há poucas mulheres solteiras.

Também há travestis e *mulheres trans*⁴⁶. Na verdade, a igreja apresenta todas como transexuais e a maioria delas já verbalizou se identificar assim. Talvez, trata-se de uma “imposição silenciosa”, mas parece que tanto a instituição quanto as pessoas imbricadas fazem isso devido às relações entre a travestilidade e a prostituição. Isto é, há no imaginário ou no conjunto de representações da sociedade a ideia equivocada de que toda travesti é prostituta. Assim, para fugir desse estigma, evita-se identificar-se com esse sintagma. Deste modo, as travestis não apenas podem ser consideradas a “pedra no sapato” da igreja observada, como são o seu próprio e maior exemplo de corpo abjeto, no sentido empregado por Butler (1999; 2002; 2003; 2005), visto que assumir-se travesti parece ser um interdito. A travestilidade torna-se a identidade cujo corpo incomoda, que não deveria existir e que deve

⁴⁶ O termo *trans* é uma abreviação adotada para se referir às várias palavras que expressam diferentes identidades, como transexual ou transgênero, ou até mesmo travesti.

ser excluído por não corresponder ao “ideal”. Como já mencionado em outros momentos do presente texto, essa questão não é exclusividade da referida igreja, mas é um posicionamento partilhado pelas instituições que pregam um modelo esperado de fiel em contraposição à doutrina da inclusão radical. O fato é que a presença de pessoas *trans* nessas igrejas ainda é pequeno. Na instituição observada, atualmente, há apenas cinco mulheres que pertencem a este segmento. Ainda não se teve conhecimento sobre a presença de homens *trans* em referida localidade.

No que diz respeito aos cargos eclesiais, a igreja é composta pelo corpo de pastores, no qual o pastor local recebe orientações do pastor da matriz; e pelos diáconos e obreiros. No meio evangélico, de forma geral, os cargos de obreiro, diácono e pastor seguem uma definição e uma hierarquia que parece não ser consensual em todas as igrejas. Por exemplo, o cargo de obreiro, que, em um sentido genérico, corresponderia a todos que trabalham na “Obra do senhor”, tem sido usado para designar todos que foram consagrados para exercerem cargos ministeriais de qualquer natureza, seja o de pastor, presbítero, diácono ou auxiliar de trabalho. Contudo, na igreja observada denomina-se obreiro o auxiliar do pastor que está situado, em termos de hierarquia de autoridade espiritual e eclesiástica, logo abaixo do diácono que, por sua vez, está logo abaixo do pastor. O obreiro é, então, equivalente ao que outras igrejas se referem como auxiliar de trabalho. Já o diácono é o “clérigo que tem a segunda das ordens sacras”⁴⁷. Segundo o estudioso da Bíblia Sagrada, Dennis Allan (2013), a palavra é encontrada trinta vezes no Novo Testamento, e recebe a conotação de “atendente” ou “servente”. Ainda de acordo com o autor, a mesma palavra é utilizada para fazer referência aos escravos e empregados. No entanto, a ênfase não está na posição ocupada pela pessoa, mas sim no servo em relação ao seu trabalho. Isto é, o fiel/crente perante o seu compromisso com Deus e com a igreja.

Da mesma sorte os diáconos sejam honestos, não de língua dobre, não dados a muito vinho, não cobiçosos de torpe ganância; Guardando o mistério da fé numa consciência pura. E também estes sejam primeiro provados, depois sirvam, se forem irrepreensíveis. Da mesma sorte as esposas sejam honestas, não maldizentes, sóbrias e fiéis em tudo. Os diáconos sejam maridos de uma só mulher, e governem bem a seus filhos e suas próprias casas. Porque os que servirem bem como diáconos, adquirirão para si uma boa posição e muita confiança na fé que há em Cristo Jesus. (1 Timóteo 3, 8-13).

⁴⁷ DICIONÁRIO PRIBERAM DA LÍNGUA PORTUGUESA. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlpo/default.aspx?pal=di%C3%A1cono>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

Muitos dos jovens da igreja almejam o cargo de diácono – a ponto de se poder dizer que este é um desejo exclusivo dos jovens (os adultos não parecem muito interessados), provavelmente devido a sua visibilidade. Mas a igreja o tempo todo tenta lembrá-los acerca das responsabilidades que lhe são pertinentes. Esta é inclusive a justificativa adotada pela referida igreja, que acrescenta “condicionalidades” para quem se dispuser a ocupar tal cargo eclesial: não basta o chamado divino, o fiel deve preparar-se através do curso de desenvolvimento espiritual, no qual são transmitidos a doutrina e os valores da igreja, e aguardar o “sinal divino” identificado pelo pastorado. Tal posicionamento não é exclusivo de tal igreja. Outras congregações, segundo fundamentação realizada pelo doutor em Ciências Sociais Ricardo Bitun (2009), “ainda hoje não ‘consagram’ obreiros (diáconos, presbíteros, pastores e evangelistas) se não manifestarem o dom de línguas estranhas⁴⁸” (BITUN, 2009, p. 60-61). Para ocupar, por exemplo, o cargo de pastor ou evangelista, o candidato deve ser membro frequente da igreja por pelo menos dois ou três anos, ter experiência como cooperador da mesma, passar pelo título de obreiro e tornar-se diácono, além de realizar o curso de bacharel em Teologia. Tais exigências ainda não são ao todo consolidadas nas igrejas inclusivas da RMBH, talvez por se tratarem de estabelecimentos emergentes, mas já é possível encontrar pastores de tais denominações com formação em Teologia. Assim, na igreja observada, primeiro se faz o curso para conhecimento da doutrina interna, consagra-se obreiro (o que também pode ser visto como uma etapa da preparação espiritual) e somente depois com o chamado divino reconhecido pelo corpo pastoral, torna-se diácono. Este, por sua vez, poderá um dia vir a ser pastor.

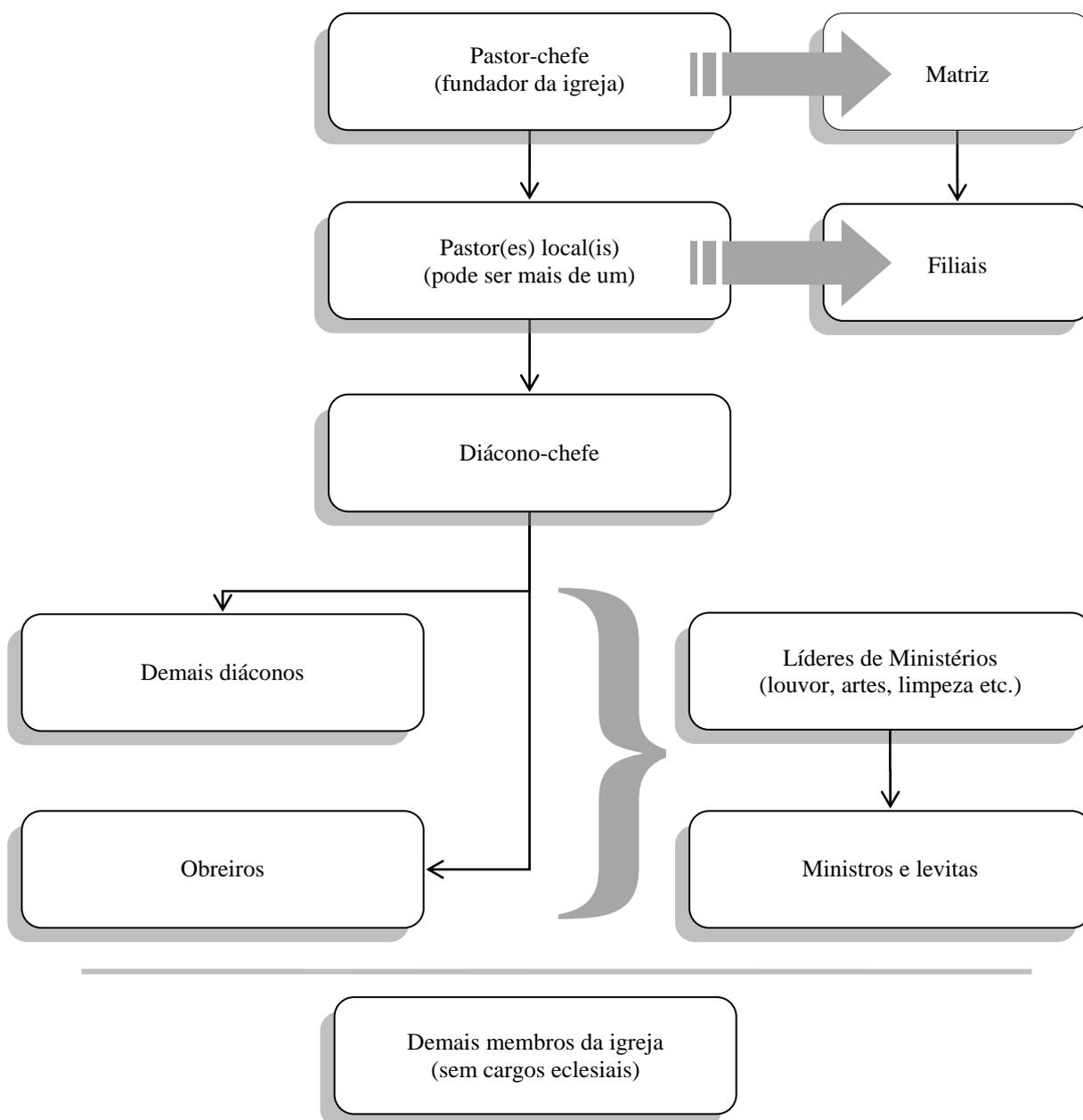
Sobre o cargo de pastor, fica claro tratar-se do líder da igreja (que consiste-se, portanto, em uma instituição neopentecostal de regime episcopal). Percebe-se que a igreja observada não possui presbíteros e nem trabalha com o cargo de evangelistas. Os presbíteros em geral são pessoas de mais idade. Torna-se compreensível, desta forma, a ausência destes em uma igreja predominantemente jovem. Já em relação aos evangelistas, não há a necessidade da existência de tal cargo na referida instituição, uma vez que o evangelismo pode ser praticado por todos os membros da igreja. Uma explanação sobre a atividade é feita adiante. Por ora, ressalta-se que na referida igreja inclusiva os cargos eclesiais podem ser ocupados tanto por homens como por mulheres, inclusive por transexuais.

⁴⁸ No protestantismo, a glossolia religiosa (ou dom de línguas estranhas ou, simplesmente, falar em línguas) é uma manifestação bíblicamente descrita como sendo um dos dons oferecidos pelo Espírito Santo. Trata-se de uma manifestação na qual o fiel ecoa uma série de palavras “ininteligíveis” e de significado “desconhecido”, mas que servem para edificar aquele que as emite e, na presença de um intérprete (a interpretação seria um outro dom concedido pelo Divino), a todos que estão ao seu redor.

Diáconos e diaconisas, obreiros e obreiras mantêm a igreja funcionando em atividades que são organizadas em ministérios: *ministério de louvor*, composto pelos levitas⁴⁹, responsáveis pelos cânticos executados durante os cultos e pela gestão e condução do coral da igreja; *ministério de artes*, que preza pelas apresentações (danças e teatro) ministradas durante os cultos; *ministério de recepção*, responsável pela acomodação e acolhida dos membros; *ministério de comunicação*, responsável pela divulgação da igreja (elabora os folhetos, panfletos e o informativo distribuído aos membros semanalmente) e pelos canais de contatos (*e-mail*, *Facebook* etc.); *ministério de ação social*, responsável pelas ações exteriores da igreja, tais como visitas a asilos, creches e arrecadação de alimentos para doação, dentre outros; e, por fim, o *ministério de limpeza*, que cuida da infraestrutura e organização da igreja. Cada ministério é coordenado por um líder que serve de referência para os demais membros que podem ser nomeados ministros e/ou levitas. Embora não seja subordinado funcionalmente ao diácono, o obreiro, como já mencionado, está numa posição inferior, no que se refere à hierarquia eclesial. O diácono tem uma importância espiritual que o obreiro ainda não detém (além de interceder pelas pessoas, o diácono pode assumir as funções do pastor na ausência deste, inclusive celebrando cultos). Mas, quando se trata da distribuição de funções dentre os ministérios, não há restrições que impeçam um obreiro de assumir a posição de líder de algum ministério. Algumas atividades ministeriais contam com a ajuda dos demais membros da igreja (os fiéis que não ocupam funções eclesiais). São elas: a limpeza da igreja, realizada por um ministério ainda em formação, e o coral regido pelo ministério de louvor. A estruturação da igreja é sintetizada na figura que se segue:

⁴⁹ Em geral, o levita é aquele que executa qualquer atividade/serviço ligado ao culto ou à igreja: “Estavam também sobre os carregadores e dirigiam todos os que trabalhavam em alguma obra; e dentre os levitas havia escrivães, oficiais e porteiros” (2 Crônicas 34:13). No entanto, usualmente o termo é aplicado para se referir, com efeito, aos ministros de louvor e músicos (cantores e instrumentistas) evangélicos. “E os sacerdotes, serviam em seus ofícios; como também os levitas com os instrumentos musicais do Senhor, que o rei Davi tinha feito, para louvarem ao Senhor, porque a sua benignidade dura para sempre...” (2 Crônicas 7:6).

Figura 1 – Organograma: estrutura e recursos humanos da igreja observada



Fonte: Elaborado pelo autor.

Como toda e qualquer igreja evangélica a principal atividade da Igreja Inclusiva é a organização de cultos. Aqui, tal tipo de celebração é realizado três vezes por semana, a saber, nas quartas e sextas-feiras, bem como nos domingos. Os cultos seguem uma padronização: nos primeiros trinta minutos, faz-se a acolhida, uma oração inicial invocando o Espírito Santo, ministra-se alguns louvores. Findado este primeiro momento tem-se a pregação que se constitui pela fala do pastor. Esse momento dura aproximadamente uma hora. Por vezes o assunto a ser abordado é definido pela matriz, assim todos os pastores das igrejas desta

denominação espalhadas pelo país conduzem um culto tendo como foco um mesmo conteúdo. Mas, na maioria das vezes, o pastor local ministra uma palavra sobre algo que segundo ele foi orientado por Deus, durante a semana. Na sequência, faz-se outra rodada de louvores, escolhidos de modo a estabelecer conexões com o que foi proferido na pregação. Feito isso, recolhem-se os dízimos e as ofertas. O pastor expõe os avisos e a programação da igreja para a próxima semana (bem como atividades futuras). Faz-se a identificação dos visitantes, que se apresentam e recebem uma prancheta com um formulário para preencherem. A partir de tal procedimento, a igreja faz o seu cadastro de membros e mantém contato com os visitantes através do correio eletrônico inscrito na ficha. Por fim, faz-se a oração final, na qual pede-se a bênção divina pela semana que se inicia e proteção para o caminho de cada fiel até a sua casa. Os membros repetem em voz alta uma passagem bíblica que é dada como uma espécie de “juramento” da igreja:

Mas vós sois a geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo adquirido, para que anuncieis as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz; Vós, que em outro tempo não éreis povo, mas agora sois povo de Deus; que não tínheis alcançado misericórdia, mas agora alcançastes misericórdia. (1 Pedro, 2, 9-10).

Todos gritam “Amém!” e imediatamente iniciam-se as palmas do parabéns aos aniversariantes da semana. Os membros se despedem, mas as mulheres se reúnem próximas do altar, em uma roda, para realizar uma oração delas.

De Março a Agosto de 2014, pôde-se observar celebrações ministradas pelo pastor local, pelo pastor líder da matriz da igreja e por pastores de outros municípios/estados (contabilizando no total seis pastores, sendo destes, duas mulheres). É comum a igreja receber a visita de pastores de outras localidades, bem como o pastor da filial visitar outras da mesma denominação. Também puderam ser observadas celebrações conduzidas por alguns diáconos. Em todos esses casos, sempre que uma figura diferente assumia a condução dos cultos, não somente tinha-se uma mudança na forma como era realizada a pregação ou profetizada à palavra, como também se podia escutar valores diferentes. Apesar de a igreja seguir uma matriz e obedecer ao pastor líder, cada filial e suas respectivas lideranças têm certa flexibilidade. Isto é, o “projeto comum” da igreja pode sofrer investidas oriundas dos valores e da moral dos pastores locais. No que concerne a este estudo, as diferenças ficam mais evidentes quando se referem às temáticas pertinentes às sexualidades. Por exemplo, a masturbação pode ser condenada por um pastor e ponderada por outro (essa questão é mais bem abordada à frente).

Em síntese, a visão geral da igreja prega que a Bíblia não condena o relacionamento entre duas pessoas do mesmo sexo, desde que seja um relacionamento de fidelidade e amor. O que a igreja entende como pecado é a promiscuidade, independente de qual seja a orientação sexual. Assim, compreende-se que o texto sagrado condena a prostituição, a violência e o abuso sexual, bem como as práticas sexuais por puro dispêndio, privadas de afeto e reciprocidade. A igreja não está preocupada em ficar debatendo, nos cultos, as passagens bíblicas que são utilizadas pelas igrejas tradicionais para condenar a homossexualidade. Tampouco se interessa em discutir, por exemplo, se Davi e Jônatas eram “mais do que amigos”, ou conversar sobre os eunucos – citados na Bíblia como homens castrados ou que não tinham atração sexual por mulheres. Enfim, a igreja se restringe a relativizar a questão através de mensagens que pregam que o amor de Deus é para todos, o que não exclui os homossexuais. Conforme pôde ser registrado a partir de uma pregação do pastor local: “por mais que digam que você não é digno, vá ter experiências pessoais com Deus” (sic.).

Algo que é consensual entre os líderes observados é que eles parecem não gostar da palavra “homossexual”. Nos cinco meses de observação não se ouviu a palavra sair da boca de nenhum deles. O pastor local usa o termo homoafetivo, estando em consonância com o pastor fundador da igreja, que faz o mesmo. Algumas vezes ouviu-se “os alegres”, os “coloridos”, especialmente nos dias de visita de uma das pastoras de outro estado. Tal pastora afirma pensar igual ao fundador da igreja. Diz que é “cria” dele. No entanto, as falas e os posicionamentos parecem demonstrar que não é bem assim. Enquanto o fundador da instituição prega que a Igreja Inclusiva não é uma “igreja gay”, chegando a veicular por diversas vezes a mensagem “gay sou eu, a minha igreja apenas me aceita”, a pastora, por sua vez, se refere à instituição como “aquela igreja alegre, dos coloridos” (sic.). Apesar disso a ideia acatada pelos membros é que a Igreja Inclusiva não é mesmo uma igreja gay, mas sim uma igreja evangélica como qualquer outra, que, no entanto, se diferencia por acolher os homossexuais sem intenção de “convertê-los” em heterossexuais. A igreja, desta forma, isenta-se de levantar a bandeira LGBT (como dito no capítulo dois, não são todas as igrejas inclusivas que adotam este posicionamento), demonstrando, inclusive, a rejeição de uma perspectiva ativista ou de militância. Contudo, considera-se que a referida pastora assume um discurso de igreja gay, o que corrobora a hipótese de que mesmo em se tratando da mesma denominação, cada líder local dá a sua cara ao ministério que gerencia. “Nós, os coloridos que somos cristãos, estaremos preparados para quando Jesus voltar. Aquele homofóbico vai estar ao seu lado, mas você vai dizer para ele: ‘eu estou aqui irmão, eu venci!’” (sic.). Não obstante, esta pastora não é a única a adotar tal posicionamento. Natividade (2010) ao

observar algumas igrejas inclusivas do Rio de Janeiro, denota formas distintas de pensar sobre este aspecto em duas delas. Enquanto uma se aproxima do ativismo político, colocando-se como uma igreja “LGBTodos”, observa-se na outra o desejo de se tornar uma “igreja como qualquer outra”, isto é, sem o rótulo de “igreja *gay*” ou de igreja inclusiva:

[...] a denominação pretendia seguir a linha de uma “igreja normal”, pregando “o que toda igreja prega”: o crescimento espiritual, a Palavra, o conhecimento de Deus e da Bíblia. Uma igreja tão normal que nem mesmo se ouviria pregações sobre homossexualidade nos cultos. (NATIVIDADE, 2010, p. 101).

Se compararmos o posicionamento desta segunda igreja pontuada por Natividade com o do pastor local da igreja aqui observada, pode-se inferir que o mesmo também adota o discurso de uma igreja *gay*, já que os cultos são especialmente dirigidos para os homoafetivos, os conteúdos abordados sempre circunscrevem o “meio LGBT”. Por exemplo, ao se falar de famílias, fala-se daquelas lideradas por casais do mesmo sexo. Ao se tecer críticas sobre o mundo profano, condenam-se lugares de socialização considerados como guetos homossexuais tais como boates, saunas etc. Assim, o temível rótulo de “igreja *gay*”, não deveria ser pensado como algo negativo, já que traz em si nada mais do que a ideia de uma igreja na qual a grande maioria de seus frequentadores pertence ao segmento LGBT e/ou a posição de uma instituição cujo discurso se orienta em prol de tal população. Apesar disso, o culto também é aberto para os heterossexuais, que são incontestavelmente minoria na igreja. Em geral, o grupo é formado pelas mães ou outros familiares de alguns dos jovens *gays*. Como pôde ser constatado através de uma conversa informal, realizada após um culto, com um dos obreiros da recepção, a presença de heterossexuais ainda tem sido compreendida como uma “surpresa”, algo “inesperado” na/ e pela igreja. Na situação relatada pelo jovem, ao acolher dois casais heterossexuais, ele expõe algo que para ele constituiu em episódio cômico: “quando eu fui cumprimentar o primeiro casal, abracei a mulher. O cara estava todo quadrado, parecia desconfortável. Então eu só lhe estendi a mão e dei um tapinha em um dos ombros. Foi engraçado” (sic). Sobre o outro casal conversou-se sobre a suspeita da mulher não ser *cisgênera* (pessoa que se reconhece como pertencente ao gênero que foi compulsoriamente designada quando nasceu).

De modo geral, os pastores observados são figuras que oscilam entre a formalidade e o carisma. Todos são muito queridos pelos fiéis da igreja, em especial pelos jovens que os apelidaram carinhosamente de “paístores”. Alguns são mais flexíveis, enquanto outros são mais conservadores. No entanto, avaliou-se que todos têm uma dificuldade em falar

abertamente sobre sexo durante os cultos. Pôde-se escutar o assunto como parte dos cultos apenas duas vezes, sendo que em ambas as situações o tema surgiu espontaneamente, isto é, não fazia parte da “pauta” a ser ministrada. A primeira ocasião consistiu em um momento da celebração realizada pela pastora recém-mencionada. Na pregação, ela expôs para a igreja a história de um jovem que passou quatro anos sem qualquer tipo de relacionamentos: “como esse menino conseguiu ficar quatro anos sem nada, com os hormônios gritando?” (sic.). Também relatou o caso de um jovem que a procurou para pedir ajuda por ser viciado em pornografia. Em geral, os líderes condenam o contato dos fiéis com conteúdos eróticos ou pornográficos. A masturbação também não é bem vista, parece ser tratada como um *tabu* e não há unanimidade consensual entre os líderes. A maioria, inclusive o pastor local, não aprova o ato, tratam-no como assunto desagradável, condenável. Porém, um dos líderes observados entende a masturbação como algo natural, inerente e importante ao jovem solteiro, mas exclusivamente a este. O jovem que está em um relacionamento sério deve se guardar para o seu companheiro. Outro líder já diz que a questão deve ser resolvida a partir de um discernimento do próprio fiel diante do Espírito Santo. É o próprio indivíduo, na presença divina, que deve decidir se trata-se ou não de um pecado.

A igreja não desaprova o sexo antes do casamento – isso é uma diferença marcante em comparação à maioria das igrejas tradicionais – desde que realizado em um contexto de uma relação sólida, firme e por ela reconhecida. O sexo fora deste compromisso baseado no amor é desorientado e repudiado. Assim, a segunda e última vez que se observou a temática do sexo inscrita durante um culto foi registrada a partir de uma fala do pastor local: “sexo é bênção, mas há uma condição para fazê-lo: amor” (sic.).

Enquanto o sexo, no que ainda se refere aos cultos, parece ser um assunto encarado com dificuldade, os relacionamentos estão sempre em pauta. A igreja defende relacionamentos firmes, que objetivam a construção de famílias. O termo “família” é citado frequentemente como um dos grandes valores da igreja. Crê-se categoricamente que a família é um projeto de Deus, o que obviamente se estende aos homoafetivos. O primeiro passo defendido pela igreja para a constituição familiar é o casamento seguido da adoção de crianças. Os pastores acordam que os membros devem relacionar-se entre si: “a sua bênção está aqui dentro” (sic.). O argumento é reforçado com a utilização de uma passagem bíblica que diz que os cônjuges devem seguir o mesmo caminho, isto é, o casal deve ser adepto da mesma religião, frequentar a mesma igreja, em síntese, temer ao mesmo Deus: “e lhes darei um mesmo coração, e um só caminho, para que me temam todos os dias, para seu bem, e o bem de seus filhos, depois deles” (Jeremias 32, 39). O relacionamento com pessoas de outras

religiões ou com pessoas que não crêem em Deus é visto como penoso, difícil, sendo, portanto, fortemente desaconselhado e recriminado: “Não vos prendais a um jugo desigual com os infiéis; porque, que sociedade tem a justiça com a injustiça? E que comunhão tem a luz com as trevas?” (2 Coríntios 6, 14). Assim, casais formados dentro da igreja são bem vistos e bem vindos, são valorizados e reconhecidos, isto é, este casal é abençoado por toda igreja, tendo o apoio dos membros em situações problema ou crises. Este relacionamento é uma “promessa dos Céus”. Mas se um membro da igreja se relaciona com alguém de fora – “do mundo” ou de uma religião muito distinta, isto não é considerado com bom grado. Este relacionamento não é “vindo de Deus”, logo não se tem o mesmo apoio e crê-se que dará errado e causará sofrimento. Natividade (2010) constatou posicionamento semelhante em uma das igrejas que acompanhou:

Pregações enfatizavam que os membros deviam evitar frequentar ou procurar relacionamentos em lugares que não refletiam a “presença de Deus”. Nesse panorama, acontecimentos como o recente casamento de duas lésbicas na igreja adquiriam o sentido de um “bom exemplo”. Uma relação que “não é de Deus” pode afastar o fiel de uma “vida na obra”. “Saber escolher”, “renunciar às tentações da carne” e/ou se afastar de amizades que podem prejudicar o casal muitas vezes se fazia necessário. Contudo, reconhecia-se que a principal luta do cristão era contra demônios e potestades: “orar juntos”, “sentir a presença de Deus” eram formas de revestir o casal de uma “couraça” do Espírito Santo. Era enfatizada aqui a dicotomia entre as coisas de Deus (o casamento) e as coisas do mundo (o sexo sem compromisso). (NATIVIDADE, 2010, p. 104).

A igreja tece uma série de orientações para os relacionamentos: se duas pessoas decidem se conhecer, elas devem passar por um período de trinta dias conversando e saindo, mas sem qualquer tipo de contato mais íntimo (abraços, beijos, carícias etc.). Esse período é nomeado de “propósito” e nele o casal que está se formando ora em conjunto todos os dias. Caso o casal não esteja fisicamente no mesmo local, vale orar por telefone ou por vídeo-conferência. Pode-se também estipular um horário comum, o que não pode é um ou ambas as partes deixar de orar. Findado este primeiro mês, os envolvidos avaliam se querem de fato iniciar um relacionamento (namoro). Se a decisão for positiva, o casal entra em contato com o pastor e inicia-se um processo de acompanhamento realizado por ele por mais três meses. Os casais se encontram discretamente com o pastor nesse período e conversam com ele sobre os mais diversos assuntos. O pastor pede ao casal que se faça os exames pré-nupciais (AIDS, DST’s etc.) antes de iniciarem as práticas sexuais. No término deste processo tem-se enfim um relacionamento que pode ser publicizado perante toda a igreja – se é que já não se está, pois não são todos os casais que mantêm este momento em segredo. Do namoro, parte-se para o noivado. O tempo entre um e outro é de escolha livre do casal. Durante o período da coleta

de dados pôde-se observar três noivados, sendo que em todos eles o casal namorava a pouco mais de um ano. O noivado oficializa-se frente a toda igreja: o casal leva o par de alianças para serem abençoadas pelo pastor. Ao final do culto o casal é chamado ao altar e compartilham com toda comunidade a boa notícia. Na ocasião, os presentes erguem os braços na direção do casal e uma oração coletiva é realizada. Assim, o pastor e os demais membros da igreja abençoam o casal. Infelizmente, não houve casamentos no relatado período. Mas a Igreja Inclusiva celebra o sacramento do matrimônio, desde que os casais já estejam devidamente casados no civil. Tal exigência reitera a atenção e a importância atribuída à família pela igreja. Entende-se que o casamento civil comprova a solidez de um relacionamento estável, podendo, então, o casal assumir o compromisso de permanecer pelo resto da vida junto, firmando uma nova aliança diante de Deus.

E, por falar nos casais, sejam eles enamorados ou pessoas que já passaram pelos enlances matrimoniais, eles são muito discretos, mas sempre visíveis. Com vigor, os casais são anunciados pelo pastor durante as pregações. Raros são os cultos em que o pastor não cita algum casal como exemplo, pontuando-os sempre de forma positiva, como “bênção”. Fora isso, os casais fazem por ser percebidos a partir de sutilezas: mãos dadas, corpos que se apóiam, modestas e delicadas carícias (carinho nas costas, pescoço, orelhas, cabelos etc.), a cabeça que se deita no ombro do(a) parceiro(a). Os casais não se beijam dentro da igreja, mesmo não existindo proibição formal ou orientação verbalizada para tanto. Ao que tudo indica, se algo os impede, trata-se de um acordo silencioso – que parece mais ser fruto da “bagagem” das experiências em igrejas anteriores – em prol do respeito, o que constitui uma moral compartilhada. Tal fato aqui constatado diverge da situação observada por Natividade (2010) em uma das instituições que acompanhou durante a sua pesquisa:

[...] uma orientação pastoral estabelecida instruía sobre o respeito ao ambiente, um local para busca da espiritualidade, para adoração e louvor. Para exemplificar o que se entendia por uma conduta inadequada, [foi citada] a situação em que um casal de *gays* se beijara durante um culto (tendo sido advertidos por um pastor). (NATIVIDADE, 2010, p. 101).

Outro aspecto observado por Natividade (2010) cuja comparação se faz importante permeia uma discussão sobre gênero:

Do mesmo modo, outros tipos de comportamento eram considerados inadequados e deviam ser evitados. [...] Com essa preocupação, a admoestação de uma liderança endossava a importância de evitar “dar pinta na igreja”. A regra não era interpretada como uma imposição, mas como uma espécie de cautela com relação aos comportamentos que eram percebidos como ‘exageros’ e ‘excessos’ do ‘mundo

gay', atitudes tidas como "afeminadas". Cumprimentar o outro chamando de "bicha", "mona", "ela", era desaconselhável, embora isso pudesse ocorrer em momentos de sociabilidade, através de comentários jocosos. Um informante justificou a norma ao me explicar que alguns gays "exageravam", e que atitudes que chocavam as pessoas deveriam ser contidas. Os gays tinham que saber se comportar para, assim, serem respeitados. (NATIVIDADE, 2010, p. 101).

Essa questão pôde ser presenciada na igreja aqui observada uma única vez, sendo ilustrada por uma fala do pastor fundador da igreja na sua visita: "você não deve ser tratado pejorativamente. A homoafetividade é só um detalhe na sua vida. [...] seja você com dignidade" (sic.). Na igreja observada por Natividade (2010) esse tipo de proibição é materializado em um código de conduta: "o artigo doze do capítulo IV enfatizava [...] 'evitar brincadeiras', 'colocar apelidos desrespeitosos em alguma pessoa' ou 'se referir a mesma por um nome ou o sexo que não seja o dela'" (NATIVIDADE, 2010, p. 104). A igreja aqui acompanhada não tem esse tipo de regulamentação instituída em registros públicos. Mas entende-se tal orientação como parte do desejo do pastor fundador em criar um ministério igual às demais igrejas. Apesar disso, entende-se que os demais pastores não partilham deste posicionamento heteronormativo, inclusive o pastor local, o qual ministrou mais de 90% dos cultos aqui considerados. Não obstante, salienta-se que no dia da visita do pastor fundador toda a equipe da igreja (obreiros, diáconos, líderes e ministros) estava usando trajes mais formais (terno completo ou camisa, calça social e gravata) correspondendo a um modelo e a uma estética mais "masculina". Provavelmente queriam agradar seu líder.

A emergência da regra que preconiza "evitar dar pinta na igreja" pode ser interpretada como resposta à desqualificação social a que os homossexuais estão expostos em alguns contextos. O ideal de uma homossexualidade discreta, presente no culto, pode apresentar também afinidades eletivas com valores religiosos e com o modelo do "homem de Deus" cultivado em crenças evangélicas de uma forma geral (NATIVIDADE, 2010, p. 110).

Saindo da questão da "efeminização" dos meninos, mas sem abandonar o foco temático de gênero e da "homossexualidade discreta", uma questão importante que fôra observada diz respeito às transexuais da igreja. Como já dito, elas são poucas (apenas cinco), mas pôde-se observar entre elas uma "formalização no jeito de ser e de vestir". O imperativo que se coloca para todos os membros da igreja – isto é, de ser santo, casto, exemplo, comportado – parece ser intensificado quando se refere a elas. As extravagâncias, os exageros e os excessos devem ser evitados. Mais uma vez, não há uma orientação verbalizada ou uma norma escrita. Contudo, chega a ser visível o tratamento diferencial que se dá em relação às trans que se encaixam neste padrão casto e formal em detrimento das que correspondem a um

estereótipo mais “chamativo”. Uma das transexuais da igreja chegou a ficar um tempo afastada da congregação se queixando sobre esta questão. Dizia querer participar do evangelismo e de outras atividades da igreja, sendo advertida que ainda não estava preparada e deveria aguardar o “chamado”. Natividade observou em seu cenário questões semelhantes:

Também era rara a adesão de travestis ou de transexuais, embora eu tenha conversado com uma fiel transexual, ativista em projetos sociais, estudante de Direito. Gisele, cerca de 30 anos, frequentava a igreja na companhia de seu namorado, um homem mais jovem, de aparência viril. Diferentes participantes declararam notar que a transexual adotava trajes comportados, evitando roupas justas ou extravagantes, consideradas mais típicas de travestis. Diziam que ela cultivava um aspecto de “senhora”. Por tal motivo, era muito querida e admirada no grupo, sendo considerada uma travesti (ou transexual) “diferente”, recatada. (NATIVIDADE, 2010, p. 98).

Pode-se afirmar com base em tais dados que, apesar de a igreja se auto-enquadrar no ramo das denominações inclusivas, na prática não é toda e qualquer pessoa que ela quer incluir. Almejando ser uma “igreja como qualquer outra”, a Igreja Inclusiva também zela por uma imagem de fiel que lhe é ideal, ou seja, há um modelo legitimado e defendido sobre o que é “ser cristão”. No entanto, por se tratar de uma entidade que abre as suas portas para o segmento LGBT, este “perfil” esperado deve se acoplar a estas outras identidades, o que aparentemente não se dá de qualquer modo. Ao que tudo indica, a identidade ou a orientação sexual devem ficar em segundo plano. Assim, pode-se dizer que, para a igreja, não se tem um “gay cristão” ou um “transexual cristão”, mas sim um “cristão gay” ou um “cristão transexual”. Cabe, entretanto, salientar que o que aqui se registra é fruto das anotações realizadas em observações que atravessam um período estipulado para configurar o trabalho de campo. A sistematização dessas informações, então, nada mais faz do que “uma descrição de tal grupo ou comunidade em um dado momento e contexto” (NATIVIDADE, 2010, p. 108). Portanto, é importante ressaltar que já se pôde vislumbrar mudanças em torno da questão das transexuais em referida igreja. Mas é uma caminhada que se inicia. Pôde-se perceber transformações na acolhida que é feita a estas mulheres, o que pode ser comprovado com o retorno da trans e a sua percepção sobre este novo “clima” que se instaurou na igreja. Em relação a este segmento, um momento muito significativo deu-se no domingo do dia das mães na qual uma integrante transexual da igreja foi homenageada por adotar há pouco mais de trinta anos uma criança que hoje também já é mãe. Infelizmente a filha não participou da homenagem. As mães de alguns jovens da igreja, as quais segundo a fala do pastor “não desistiram de seus filhos” (sic.) por causa da sexualidade/orientação sexual, também foram

homenageadas na ocasião. Mulheres (lésbicas) que frequentam a igreja e possuem filhos também foram congratuladas.

O imperativo de ser santo, de ser exemplo, de ser bom cristão é a principal normativa que se coloca para os jovens da Igreja Inclusiva. O controle da regra não vem apenas da figura do pastor, os jovens se vigiam constantemente. Em especial, os mais vigiados são aqueles que zelam por manter uma imagem casta, condizente com o projeto e com as expectativas da igreja. Alguns jovens preocupam-se muito em controlar o comportamento de outros, mas esquecem de “vigiar” as próprias condutas. Como ilustração disto, no mês de Abril aconteceu na capital mineira um importante jogo de futebol, no qual os dois maiores times do estado se debateram. Domingo de clássico, Atlético X Cruzeiro: muitos jovens da igreja faltaram ao culto para poderem prestigiar o seu time de coração. No entanto, acontece que muitos desses jovens que se ausentaram, recriminaram, em cultos anteriores, as pessoas que deixavam de ir à igreja para se envolver com alguma atividade do “mundo” – e o futebol seria uma delas. Fica, então, uma contradição, assistida no desenrolar desse jogo de vigiar e apontar os erros e defeitos do outro.

Ainda aproveitando essa questão do futebol, há um casal de rapazes na igreja que sempre ia para o culto à caráter: camisa do time, boné, bermuda. Sempre iam direto do estádio para a igreja. Esses rapazes terminaram recentemente o curso de desenvolvimento espiritual ministrado pela Igreja Inclusiva. E o que era de praxe, para a surpresa do pesquisador, acabou não acontecendo. Fãs afoitos do futebol, grandes torcedores de um dos times que jogavam no episódio relatado, esses jovens preferiram ir à igreja. Ressalta-se que fizeram isso mesmo tendo em vista a importância do jogo, no qual o time vencedor celebraria a vitória de um campeonato. Isto é, deixaram de prestigiar o time do coração em uma final contra o seu maior rival, e estavam ali, na igreja, vestindo traje social (camisa, calça e sapatos), demonstrando querer fazer parte e vestir a camisa da instituição. Esses elementos parecem mesmo ser importantes para os membros do grupo. Conforme pôde ser registrado a partir da pregação feita por um dos ministros da instituição, “vestimos a camisa da igreja, escutando e cantamos músicas de cantores evangélicos, falamos coisas de crentes, agimos como crentes” (sic.). O vestuário, a aparência, a música ou a linguagem são “elementos simbólicos” que dão coerência interna aos grupos, servindo para formar e consolidar uma identidade grupal e, conseqüentemente, para demarcar diferenças perante outros grupos.

Retomando a questão de “ser santo e exemplo”, ela é muito importante para a igreja, pois a instituição enfrenta uma questão social muito séria: o preconceito. A solicitação é colocada aos fiéis no intuito de romper com estereótipos e representações tecidas sobre o

segmento LGBT. A igreja tenta desconstruir uma imagem social que relaciona a homossexualidade à promiscuidade, à prostituição, às drogas. Então está é uma forma de mostrar para a sociedade que se trata de uma instituição séria, comprometida com Deus, com as pessoas e com a vida cristã. O que, em si, a tornaria uma igreja como qualquer outra. Sob este aspecto, o rótulo de ser uma igreja *gay* pesa. Algumas pessoas que não conhecem a igreja possuem uma dificuldade de compreender a seriedade da instituição. Dizem: “Ter fé em uma instituição que aceita os homossexuais, como assim?” É comum ouvir dizer, inclusive de homossexuais que as igrejas inclusivas são apenas mais um espaço de “pegação”, mas agora uma “pegação gospel”. A Igreja Inclusiva entende que desconstruir essa imagem é um dos seus mais importantes desafios. “Se não for de Deus, pelo menos eu cato um” (sic.) – disse um jovem de 25 anos, ex-pastor de uma igreja tradicional (e que foi expulso da mesma), expressando a sua resistência e receio em conhecer a Igreja Inclusiva.

Outra das mais importantes atividades da igreja é o evangelismo realizado nas noites de sexta-feira, após o culto. “Vamos buscar nossos irmãos que estão sofrendo para viver este evangelho em liberdade” (sic.) – fala de um dos diáconos que participa da atividade. Atualmente o evangelismo tem sido executado em duas etapas. Primeiramente, os membros da igreja que se prontificam em participar de tal atividade concentram-se na Praça Raul Soares – este é um local comum a todas as igrejas inclusivas da cidade para realizar tal atividade, já que é considerado um ponto de encontro de jovens *gays* e também de prostituição e venda de drogas:

Nas noites de quinta e sexta-feira, o espaço e as ruas do entorno, rodeadas de bares, saunas e boates com temática *gay*, recebem de 300 a 500 homossexuais e simpatizantes. Por ali eles e elas desfilam com roupas coladas, flertam e trocam beijos e carícias. Seria um mero ponto de encontro, se a movimentação não servisse para encobrir práticas como prostituição de menores e a venda e o consumo de drogas. Basta um olhar mais atento para perceber que adolescentes de 13 a 17 anos, que à primeira vista parecem apenas passear pelo espaço, na verdade atuam como garotos de programa. Oferecem o próprio corpo em troca de R\$ 50, uma roupa de grife, um celular novo. (VIANA; KIEFER, 2012)⁵⁰.

Faz-se uma grande roda na praça e uma oração inicia o processo. Intercede-se por todos que estão na praça, os membros viram-se na direção das pessoas, estendem as mãos e proferem palavras de fé. Na sequência, embalados por alguns musicistas da igreja, os então evangelistas cantam e dançam, louvando ao Senhor. Algumas palavras sobre Deus e religião

⁵⁰ VIANA, Arnaldo; KIEFER, Sandra. Praça Raul Soares vira ponto de prostituição e tráfico de drogas. **Estado de Minas**. 18 ago. 2012. Disponível em: <http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2012/08/19/interna_gerais,312632/praca-raul-soares-vira-ponto-de-prostituiacao-e-trafico-de-drogas.shtml>. Acesso em: 20 fev. 2015.

são profetizadas. A atividade chama a atenção das pessoas que estão em volta, mas a maioria delas se permite apenas a observar o grupo. Uma ou outra pessoa se aproxima, e quem o faz é acolhido com abraços e cumprimentos de boas vindas de parte (se não de todos) dos evangelistas. Algumas pessoas se aproximam, param para olhar de perto, entram na roda e começam a dançar também. É interessante que alguns jovens que não fazem parte da igreja, mas frequentam outras denominações juntam-se na roda e auxiliam com os louvores. Alguns até levam instrumentos como violão. Já são conhecidos do povo da Igreja Inclusiva, jovens que mesmo imersos em igrejas tradicionais, deixam ali a sua contribuição. Qualquer membro da igreja pode participar desta roda. No entanto, esta primeira etapa do evangelismo não se resume a isto. Alguns membros da igreja, conforme manifestam interesse e já tem uma significativa trajetória dentro da igreja são preparados pela equipe responsável pelo evangelismo para abordarem algumas pessoas que estão na praça. Assim, algumas duplas ou trios compostos por membros implicados com a igreja saem da roda para conversar com as pessoas que estão na praça. O objetivo é conversar com as pessoas tendo em foco aquelas que se demonstrarem mais vulneráveis. Desta forma, os evangelistas se aproximam preferencialmente de grupos de jovens que estão fazendo uso de bebidas ou drogas. A atividade parece um grande desafio: levar a mensagem do amor incondicional de Deus em um espaço onde todos estão acostumados a ouvir que não são dignos Dele. Por isso a exigência da implicação destes evangelistas com a igreja. Eles devem saber conversar e se posicionar diante de pessoas que terão concretos argumentos e vivências de exclusão, neste diálogo entre sexualidade e religião. Este primeiro momento do evangelismo encerra-se por volta das 23 horas. Na sequência, os membros que possuem disponibilidade partem também separados em duplas ou trios para a porta de boates espalhadas pela região da Savassi e do Barro Preto. Conforme relatado pelos evangelistas, eles são muito bem recebidos pelas pessoas que estão nas filas das casas noturnas. “As boas novas nós temos. Eles querem saber, conhecer. Eles não sabem” (sic.). Tem-se o apoio até mesmo de alguns donos das próprias boates.

A igreja realiza periodicamente uma série de eventos internos: encontro de jovens, encontro de solteiros, encontro de casais, encontro das mulheres. Tais eventos ocorrem nas noites de sábado, sendo que em cada semana se ministra um. Como o público é praticamente o mesmo, o encontro de jovens foi aglutinado com o encontro de solteiros. A igreja não tem mais realizado encontros exclusivos para os solteiros. Faz-se o encontro no qual os responsáveis pela organização sempre se referem como “encontro de jovens e de solteiros”, mas também se convidam os casais e os “não jovens” para participar. No entanto, não se

convida os solteiros para participarem dos encontros de casais⁵¹, aos quais seguem uma programação especial: jantares realizados dentro da própria igreja ou passeios românticos pela cidade, atividades precedidas por uma conversa e/ou pregação realizada pelo pastor ou pelos líderes dos casais. Hoje então são feitos três tipos de encontros que são agendados dividindo as semanas de cada mês, salvo quando ocorrem eventos esporádicos. Um sábado de cada mês é livre de atividades para que os membros e a toda equipe da igreja possam descansar e aproveitar para estar junto de suas famílias.

Sobre as celebrações esporádicas, a igreja realiza eventos pensados de acordo com datas especiais e/ou comemorativas, como o culto organizado pelas mulheres na semana do dia internacional da mulher. Há os retiros realizados nos períodos de feriados e recessos (carnaval, semana santa e semana da criança), a festa Junina (que conforme relatado à frente, neste ano foi realizada no mês de Julho), o culto de Natal e culto da virada do ano. Os aniversários da igreja são comumente festejados como uma vitória, obra divina: “Grandes coisas fez o Senhor por nós, pelas quais estamos alegres” (Salmos 126, 3). Realiza-se um culto especial para celebrar tanto o aniversário da denominação como o aniversário da igreja local. Em relação aos aniversários dos membros da igreja, como já dito, estes são abençoados ao final de cada culto. Cabe também mencionar a noite dos talentos, na qual os membros da igreja se apresentam à frente do ministério em apresentações musicais, danças, encenações (teatro) e outras atividades artísticas. Há ainda a vigília na qual os membros da igreja “acampam” no interior da instituição durante três dias, motivados por alguma causa ou como preferem dizer, por algum propósito (os fiéis concentram-se nas dependências da igreja de sexta-feira à noite até o término do culto de domingo). Igualmente impulsionada por esta questão dos “propósitos”, ocorre a subida ao Monte de Oração do Bairro Palmares. O “monte” nada mais é do que uma elevação de terra situada no interior do Parque Ecológico Renato Azeredo (é o ponto mais alto do parque), que fica na região nordeste de Belo Horizonte. O local é frequentado por cristãos pentecostais durante todo o dia, mas o movimento é intensificado à noite. A Igreja Inclusiva se reúne aos pés do monte, em determinadas épocas do ano, nas noites de segunda-feira, para fazer orações e louvar a Deus. Assim como feito por outras igrejas, entende-se que subir o monte é um meio de estar mais próximo de Deus, sendo este um dos locais escolhidos por Ele para falar com os homens⁵².

⁵¹ Postura diferente foi observada por Natividade em uma das igrejas por ele acompanhadas, na qual os jovens são convidados para participarem de tal momento para poderem se inspirar e se espelhar no exemplo dos casais: “Solteiros serão bem vindos para o aprendizado” (NATIVIDADE, 2010, p. 104).

⁵² “Por que saltais, ó montes elevados? Este é o monte que Deus desejou para a sua habitação, e o Senhor habitará nele eternamente” (Salmos 68,16).

Ato também reforçado pelo exemplo de Jesus Cristo que subia montes para orar⁵³ e por passagens bíblicas que falam de servos do Senhor que em situações importantes se dirigiam aos montes para um diálogo mais direto com o Pai⁵⁴.

Em relação aos eventos esporádicos, por fim cabe destacar a realização de seminários e palestras que discutem a Bíblia e a homossexualidade, como também questões demandadas pelos membros da igreja, em geral, no que concerne aos relacionamentos. Para a realização de tais eventos conta-se com os próprios pastores e teólogos da igreja, bem outros profissionais que são também membros da congregação (advogados, psicólogos etc.). No período observado houve apenas uma atividade deste tipo. Ministrada por uma psicóloga que é participante da igreja, a palestra organizada pelo grupo das mulheres (sendo realizada no dia do encontro delas, no mês de julho) tocou nas nuances do fim dos relacionamentos. Nomeada de “cura interior”, o conteúdo da palestra apresentou algumas contribuições da Psicologia, mas de fato seu cunho continuou sendo religioso: “a cura interior começa com um fator indispensável: oração!” (sic.). Há ainda uma série de reuniões realizadas entre as pessoas envolvidas nos ministérios da igreja para discutir sobre o funcionamento da mesma, além dos eventos temáticos e de festividades.

Os eventos em geral são gratuitos e quando se pede alguma contribuição dos fiéis, é para a compra de lanches – muitas vezes pede-se diretamente aos membros que puderem contribuir com bebidas ou salgados. Assim o foi com a festa Junina, que aconteceu em Julho. Quem quis participar teve que comprar um convite com um valor simbólico. O valor arrecadado foi utilizado para a compra e o preparo dos comes e bebes que foram servidos. Infelizmente a festa aconteceu em uma semana marcada por muitas e fortes chuvas em Belo Horizonte. Então, houve pouca adesão de membros. Contudo, dois fatos sobre a festa merecem ser pontuados. O primeiro deles diz respeito a uma informação que pôde ser escutada de algumas pessoas que não foram à festa. Alguns membros da igreja não quiseram ir a festa pois temiam ser identificados nas fotos que iam ser tiradas por amigos e parentes. É costume entre a equipe da igreja e os próprios membros, fotografarem as festividades e compartilhar as imagens nas redes sociais virtuais. Este dado ilustra algumas das implicações que são colocadas a quem frequenta uma igreja inclusiva, como pontuado em capítulos anteriores. Estes membros então fogem dos *flashs* fotográficos para não colocar em risco o segredo de sua sexualidade. Nem todos os fiéis das igrejas inclusivas são totalmente abertos e

⁵³ “Jesus, porém, foi para o Monte das Oliveiras” (João 8:1).

⁵⁴ “E, descendo o Senhor sobre o monte Sinai, sobre o cume do monte, chamou o Senhor a Moisés ao cume do monte; e Moisés subiu” (Êxodo 19:20).

“assumidos” no que concerne às suas sexualidades. A igreja até orienta os membros a que se “assumam”: “se exponha, mas não para dar a cara pela Igreja Inclusiva, mas para defender o amor de Deus por todos os homens” (sic.) – fala registrada a partir da pregação de um diácono. A igreja entende que mostrando para as pessoas uma imagem da homossexualidade diferente do que elas estão acostumadas, ou seja, mais uma vez o ser santo e casto, a orientação sexual deixará de ser vista como um problema. Outras pessoas não quiseram participar da festa porque aprenderam em suas experiências com igrejas tradicionais que as festas Juninas são festas católicas, festas consagradas a santos e até mesmo festas “demoníacas”. A bagagem das vivências anteriores de alguma forma sempre se presentifica. O segundo ponto de destaque da festa foi a congratulação do relacionamento de um casal de rapazes que se conheceram na festa do ano anterior. A relação entre os jovens foi abençoada e colocada como um bom exemplo. Fora esses pontos a festa seguiu como toda e qualquer festa Junina/Julina: decoração propícia, pessoas vestidas à caráter, comidas típicas, brincadeiras. Mas jamais poderia ser considerada dessa forma: por ser uma festividade realizada dentro de um local evangélico, todas as músicas tocadas eram louvores reproduzidos em ritmos de quadrilha. E por se tratar de uma igreja inclusiva, obviamente, na hora da dança, a maioria dos casais seria composta por pessoas do mesmo sexo.

O encontro de jovens e de solteiros, como o nome mesmo já coloca a sua implicação com a presente pesquisa, foi um importante espaço de observação. No período de cinco meses aqui relatados, foram realizados cinco encontros, sendo que no mês de julho este deu espaço para a festa “Julina”. Foram então observados os encontros dos meses de março, abril, maio, junho e agosto. Infelizmente, no que diz respeito às preocupações cruciais debatidas, ou às temáticas de interesse à corrente dissertação, as discussões nos cinco encontros não se diferenciaram muito entre si. Sendo assim, registra-se abaixo o encontro mais significativo e que se destacou dos demais.

O encontro de jovens do mês de março acabou sendo uma surpresa. Ao chegar à igreja, notou-se um clima e uma organização muito diferentes. Iluminação baixa, luzinhas coloridas pelo chão e pelas paredes. O espaço poderia ser confundido com uma pequena boate se não fosse pela disposição das cadeiras (em posição diferente dos dias de pregação), a projeção da logo da igreja e os microfones aos quais seriam usados para a entonação dos louvores. A recepção continuou calorosa como sempre. Apesar das diferenças, alguns ainda se referiam ao encontro como “culto”. O que difere esse encontro que aqui se relata dos próximos que foram observados é que este foi o único que de fato não foi realizado como uma espécie de “culto” regido pelos jovens.

As atividades da noite iniciaram com uma oração acompanhada de uma sessão de louvores animados. Graças à organização do espaço, todos puderam dançar. Na sequência iniciou-se uma espécie de *talk show*. Convidaram-se dois membros da igreja para responderem sobre algumas questões relacionadas à juventude e a sua implicação perante o ser fiel a Deus. Discutiu-se desta forma sobre obesidade e culto ao corpo, estética, autoestima, inveja e algumas dificuldades enfrentadas pelos jovens. Todas essas questões sempre relacionadas com o fato de ser grato a Deus, mesmo com as adversidades. As perguntas que a princípio pareciam tímidas iam se aprimorando até que se chegou a um espaço para se conversar sobre sexo. Sem fazer qualquer juízo sobre a questão, ela pode ser sintetizada na seguinte interrogativa: “Durante o ato sexual, meu parceiro na hora do orgasmo grita bem alto ‘glória a Deus!’ e eu acho isto errado. O que fazer?” (sic.) As respostas não foram consensuais. Mas permitiram uma discussão muito rica e abriu espaço para outras perguntas, agora espontâneas, neste mesmo âmbito. Assim, um jovem expôs à igreja a seguinte situação: ele, em uma relação estável, não tem espaço para a atividade sexual em casa, pois reside com os pais, e o seu companheiro se encontra em semelhante contexto. A solução encontrada é ir para um motel. A pergunta então é feita: “já que eu não sei quem esteve naquela cama antes, eu deveria orar como busca de proteção?” (sic.); imediatamente uma jovem gritou um complemento à pergunta, “devo orar antes e depois [do sexo]?” (sic.).

Talvez para um leitor leigo, ou alguém que acompanha estes jovens “de fora”, as perguntas podem parecer bobas, engraçadas, desnecessárias. No entanto, são questões importantes para estes jovens e jovens adultos que querem se posicionar diante de uma figura de santidade. A igreja em questão não condena o sexo antes do casamento, desde que seja feito em uma relação firme, o que é válido para os namoros e outras relações estáveis. Contudo, na defesa feita pelo diácono que respondia as perguntas, o sexo é proibido para os solteiros. O sexo casual então é desqualificado. Nas relações onde há mover do Espírito Santo, o sexo é bem-vindo e bem visto como uma atividade própria ao casal. Ainda na fala de referido membro, pôde-se escutar que a igreja não faz discriminações sobre como cada casal deve viver a sua intimidade. Sendo assim, diferentemente de outras igrejas que tentam regular como devem ser tais práticas, ali não se faz tal normativa. Então, não se poderia julgar se ir para um motel seria certo ou errado. Ressalta-se que embora essas ponderações sejam realizadas por pessoas responsáveis pela igreja, elas não são determinantes, não são a “opinião oficial” da igreja, e se comparadas umas com as outras, são divergentes. Nesse caminho o ministro colocou algumas orientações:

Primeiro, o motel é a última e única opção? Que tal pensar em algo melhor? Um programa a dois... A intimidade do casal não deve se restringir ao sexo. Segundo, o fiel deve-se perguntar: “o Espírito Santo vai poder entrar comigo?” Se sim, então tudo bem. Se não, deve-se evitar, é melhor que não se faça. É melhor pautar-se pela Bíblia. (sic.).

O ministro, então, foi mais liberal em relação à pergunta anterior. Para ele as pessoas devem sim dar “glória a Deus” pelo ato sexual. É um modo de ser grato pelo companheiro que se têm. Neste momento, o argumento do ministro foi revigorado pelo depoimento de uma jovem que relatou a experiência que teve em uma igreja quadrangular, na qual a pastora se casou virgem aos 40 anos de idade e que defendia que cada orgasmo deveria ser glorificado. Assim outras perguntas foram surgindo e sendo respondidas:

Meu namorado me trocou por outro, dou glória a Deus mesmo assim? Isso é livramento! Minha mãe não para de encher o meu saco! Dê graças a Deus por ter ela do seu lado ainda. Vamos ver as coisas por outro ângulo e de modo positivo. (sic.).

Entre as reflexões do pesquisador sobre este encontro, a primeira constatação é que a igreja é muito importante para a vida desses jovens. Eles não têm outro assunto, raramente frequentam outros lugares de socialização (a igreja é a principal forma de lazer) e quando desfrutam de outros espaços (parques, cinemas, shoppings) é em pequenos grupos formados entre os próprios membros. “Panelinhas”, ou não. A igreja não apenas “determina” quais lugares esses jovens podem frequentar e quem são as companhias, mas se apresenta como balizador de condutas, está sempre presente nas preocupações de tais sujeitos, visto que eles não querem somente fazer parte. Querem ser exemplos, querem ser reconhecidos.

Uma especificidade dos encontros de jovens e de solteiros que chama a atenção é a ausência do pastor. Fica-se, desde modo, um questionamento acerca das implicações disso sobre os temas abordados. Isto é, será que a presença do pastor (que é uma figura de autoridade que defende determinada moral) impediria que os jovens fizessem determinadas perguntas ou se colocassem de algumas formas?

Como já mencionado, este encontro de jovens foi diferente dos que o seguiram. Nos posteriores, essa ideia do *talk show* não foi utilizada, contudo tentou-se preservar a interatividade entre os que ouviam e quem conduzia o encontro. Os assuntos tratados foram um pouco mais “recatados” o que reflete a ideia dos jovens conservadores exposta no capítulo três. Mesmo tendo a liberdade sobre tais encontros os jovens responsáveis pela sua organização preferiram manter o formato de pregação nos demais realizados. A questão de se exemplo e ser santo foi o ponto crucial que atravessou todos os encontros. Jovens regulando

outros jovens. Como registrado a partir da fala do jovem que ministrou o último encontro observado (em agosto): “Eu não devo fazer aquilo que não condiz com o exemplo que eu quero ser. Uma atitude equivocada minha pode ser motivo da não salvação de alguém” (sic.). O jovem falava da importância de não ser santo e cristão apenas no espaço físico da igreja, mas fora dela também. “Alguém pode estar chegando agora [na igreja], e me ver aprontando por aí. Como essa pessoa vai acreditar na igreja, se a minha imagem lá fora não condiz?”. Uma discussão sobre os relacionamentos também foi realizada, e aqui os jovens deram risadas da própria situação perante a orientação sexual e a Bíblia: “Deus criou o homem e viu que era bom. Deus não queria que o homem ficasse sozinho, então criou Eva para ser auxiliar de Adão. Mas no meu caso o auxiliar não é Eva, é Adão” (sic.) – disse o jovem que conduzia o encontro, fala que foi acompanhada por risos do coletivo. O jovem ainda fez defesa da oposição do discurso das igrejas tradicionais frente ao das inclusivas: “qual a mentira pregada pelas igrejas tradicionais? *Gays* não serão salvos!” (sic.).

O encontro de jovens de agosto ocorreu no sábado que antecedeu o domingo no qual foi realizada a XVII Parada do Orgulho LGBT de Belo Horizonte. Concluindo os cinco meses que foram estipulados para realizar o trabalho de campo, este foi o dia escolhido (mais que simbolicamente) para fechar as atividades de observação sistemática da presente pesquisa.

A intervenção de referida igreja na Parada Gay é diferente da realizada por algumas outras igrejas inclusivas. Não se tem a intenção de apoiar o evento politicamente, mas fazer dele um espaço para o evangelismo. Quando aconteceu a Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, em maio de 2014, a igreja enviou alguns jovens para a capital paulista, a fim de ajudar na intervenção que foi feita por lá. Em São Paulo a igreja fez um *flash mob*⁵⁵ que atravessou toda a avenida dançando, enquanto alguns membros da igreja conversavam com as pessoas e distribuía panfletos. Atividades de praxe do evangelismo que é realizado por tal instituição. Com a parada de Belo Horizonte não foi diferente. A igreja mineira também recebeu reforços. Vieram jovens do Rio de Janeiro e de São Paulo, o suficiente para lotar dois microônibus.

Aqui, os rapazes se reuniram cedo. Boa parte deles estava reunida na igreja às oito horas da manhã para receber os “irmãos” – como dito no meio cristão – que vinham dos outros estados. Alguns membros da igreja passaram a madrugada em claro, preparando o café

⁵⁵ *Flash mob* é uma intervenção artística (geralmente uma dança), previamente combinada, realizada por um grupo de pessoas em um espaço público. A princípio a mobilização tem um caráter inusitado, os participantes cientes da intervenção encontram-se espalhados no meio das pessoas que transitam pelo local onde se dará a atividade e reúnem-se instantaneamente, surpreendendo aos demais, quando a música se inicia ou outra “deixa” se manifesta. Feita a apresentação os participantes se dispersam tão rapidamente quanto se reuniram. Originalmente, essa é a ideia por detrás de um *flash mob*. Contudo, atualmente a expressão tem sido utilizada de maneira mais ampla para se referir as mais diversas mobilizações públicas. A atividade realizada pela igreja, tanto em São Paulo, como em Belo Horizonte se encaixa mais nessa segunda definição.

da manhã, o almoço e o lanche que seriam servidos durante o dia, nas dependências da própria igreja. Por volta das nove e meia da manhã iniciou-se uma atividade religiosa de preparação e consagração para o evangelismo que seria feito na parada. Os jovens oraram, louvaram, dançaram. Receberam a bênção pastoral e assim o foi até por volta do meio dia. Todos vestiam a mesma camisa, que trazia uma mensagem sobre Cristo e a sua forma de lidar com o preconceito, nas cores da igreja. Seguravam balões e ecoavam louvores animados. Alguns traziam pequenos instrumentos musicais à mão (chocalhos e meia lua). Assim, caminharam pelas ruas até a estação de metrô que os levaria para o local do evento.

O ponto da concentração da parada foi a Praça da Estação. Os jovens chegaram pouco depois da abertura do ato político-cultural que inicia o evento. Para um evento que estimava reunir cerca de 20 mil pessoas, a praça, de início, estava consideravelmente vazia. Além de ser dia dos pais, a maior concentração de pessoas acontece durante a parada propriamente dita, isto é, a saída para a caminhada e abertura da bandeira LGBT. Mas isto não se colocou como um empecilho para o entusiasmo daqueles jovens. Uma oração coletiva foi realizada e iniciaram-se as atividades. Um rapaz puxava uma caixa de som amplificadora portátil (aproximadamente cinquenta centímetros de altura), com alça e rodas para transporte. A caixa reproduz arquivos MP3 a partir de dispositivos USB ou Cartão SD. Nela tocavam-se os louvores que aqueles rapazes (muitos) e moças (poucas) dançariam. Outros jovens da igreja abordariam as pessoas que estivessem na praça. Divididos em duplas ou trios, conversariam com as pessoas sobre Deus e sobre a igreja e distribuiriam panfletos. O pastor a todo o tempo acompanhava e auxiliava em tudo. Caminhava pela praça sempre intercedendo por todos.

Um dos louvores que fazia parte do *flash mob* ecoava uma mensagem sobre juventude. Trata-se da canção “Sonho de Cristo”, interpretada por Aline Barros: “Nossa juventude tem a força, que os fracos precisam / Nossa juventude tem a cura, que os homens procuram / Nossa juventude tem a paz, que as guerras não frustram / Cristo está vivo em cada um de nós” (BARROS; FREIRE, 2011). O trecho reproduzido com ênfase pelos jovens dizia: “Vamos incendiar esta nação / Vivendo o amor e o perdão / Cantando bem alto que Jesus, Jesus é a salvação!” (BARROS; FREIRE, 2011). A outra canção se colocava como a afirmação de um aceite. Também interpretada por Aline Barros, a canção escolhida é “Tudo é Teu”. Dessa vez a ênfase dos jovens está no trecho: “Jesus, por ti eu viverei / Nunca me envergonharei, ô ô ô / Meu ser e todo meu louvor / Teu, teu tudo é teu” (SAMPSON et al, 2007). No final dos dois louvores, animados os jovens pulavam, batiam palmas e gritavam: “sou gay e Deus me ama!” (sic.). É importante ressaltar que assim como pode ser visto nas demais religiões (conforme já denotado em capítulos anteriores) a Igreja Inclusiva também contempla a importância da

juventude, depositando em seus jovens não somente as fichas e as esperanças do seu futuro, como também confia às mãos destes o seu presente. Certa vez, estando em pé ao lado de um jovem que pediu para levantar especialmente para realizar este discurso, o pastor local proferiu durante um culto: “Quem me dera na idade dele ter descoberto que Deus me amava. Eu não teria passado por tanta coisa que eu passei” (sic.).

A igreja já esteve outras vezes evangelizando na parada gay de Belo Horizonte, mas nunca em uma ação tão planejada e com esta proporção (número de jovens envolvidos). Também participa, em menor escala, das paradas de municípios vizinhos como Contagem e Betim. Este ano, apenas um pequeno grupo de representantes da igreja se dirigiu a estas outras cidades para conversar e distribuir panfletos para os participantes.

Retomando o relato sobre a participação da Igreja Inclusiva na parada de Belo Horizonte, a intenção do pesquisador era a princípio apenas acompanhar e observar o grupo. Mas, entendendo que a observação não é apenas uma técnica de pesquisa, e sim uma estratégia metodológica que oferece a possibilidade de contribuir para a compreensão da vida das pessoas, por meio da convivência comprometida, participar da movimentação do grupo foi mais que uma obrigação, mais que um impulso. Campo e pesquisador misturam-se, e nesse encontro, o segundo pode ser útil de alguma forma para o primeiro. Citando um trecho de um texto da poetisa Ana Jácomo, abençoadas sejam “às vezes em que a vida nos tira pra dançar, sem nos dar tempo de recusar o convite” (JÁCOMO, 2015). Assim, acompanhando com “certa distância” o trabalho de evangelismo de algumas das duplas que perambulavam pela praça e abordavam as pessoas, o pesquisador acabou sendo incorporado em uma delas, passando a participar da atividade. A observação é compreendida como um empreendimento dialógico não controlado, envolvendo, em alguma medida, tanto os conflitos e tensionamentos quanto a colaboração entre pesquisador/a e pessoas, grupos ou comunidades que fazem parte da pesquisa. Foi uma experiência muito rica, diferente do evangelismo que é realizado às sextas-feiras na Praça Raul Soares. Pôde-se escutar histórias de jovens (a maioria das pessoas que até então estavam no local era composta por adolescentes e jovens; havia poucos adultos) de diversas lugares (encontrou-se muitos jovens do município de Nova Serrana). Muitos deles relataram suas experiências com igrejas. Muitos pontuaram querer que uma igreja inclusiva tivesse uma filial em sua cidade, pois não aguentavam mais “viver escondidos” dentro da denominação que fazem parte. Encontrou-se jovens das mais diversas congregações. Em geral as pessoas demonstraram interesse em ouvir o trio a qual estava inserido o pesquisador. As pessoas diziam: “Igreja inclusiva, o que é isso?” ou “Uma igreja que aceita os gays, isso existe? É possível?”. Em uma caminhada de aproximadamente três horas, debaixo de um Sol

escaldante, o trio deve ter abordado pouco mais de duzentas pessoas que estavam sozinhas ou em pequenos grupos. Essa segunda situação deixava o processo de evangelização mais fácil, já que quando um amigo parava para ouvir a mensagem, os demais também paravam. E era mais fácil para poder fazer o convite para irem conhecer a igreja. Pouquíssimas foram as vezes que alguém se recusou a ouvir. Essa era a situação de tensão, quando alguém apenas pegava o folheto e se retirava ou quando nem isso, fazia como se não tivesse escutado a saudação do grupo. Enquanto isso o grupo de jovens do *flash mob* continuava dançando e muitas outras duplas e trios também evangelizavam pela praça.

Às 16 horas iniciaria a parada propriamente dita. Mas a igreja não participou deste momento – diferentemente de outras igrejas inclusivas que vão especialmente para ele. As atividades da instituição no evento se encerraram com a apresentação dos jovens no palco oficial da festa, pouco depois das quinze horas. Nesse momento a praça já estava lotada (quanto mais próximo das 16 horas ficava, mais pessoas apareciam na praça). Os jovens subiram e cantaram e dançaram os louvores. O público os recebeu atentamente. De longe os demais membros da igreja observavam empolgados. Enquanto apresentavam, o nome da igreja foi repetido diversas vezes por uma *Drag Queen* que atuou como mestre de cerimônia da parada. E no final, o ato identitário se repetiu, mas agora com mais vigor e certamente com uma importância simbólica muito maior: “sou gay e Deus me ama! Sou gay e Deus me ama!”. Gritavam os jovens ao término da apresentação. Depois disso, foram todos dispensados. Alguns voltaram para as suas casas e outros retornaram para a igreja, junto dos jovens do Rio de Janeiro e de São Paulo. A igreja ainda precisava se organizar para o culto que seria ministrado à noite. Foi a única atividade de domingo que não deixou de acontecer naquela ocasião tendo em vista a parada.

Durante toda a evangelização, que foi nomeada de “Missão jovem”, alguns membros da igreja que não quiseram ir à parada ficaram no templo orando e intercedendo por aqueles que foram.

Embora a Parada LGBT tenha sido o evento que finaliza a etapa de observação, o relato do campo não termina com tal descrição. Ainda é necessário tecer sobre algumas das histórias escutadas e contempladas na e pela paisagem que aqui se apresenta.

Na pesquisa de campo, como acabamos de dizer, o etnógrafo tem o dever e a responsabilidade de estabelecer todas as leis e regularidades que regem a vida tribal, tudo que é permanente e fixo; apresentar a anatomia da cultura e descrever a constituição social. Mas estes elementos, apesar de cristalizados e permanentes, não se encontram *formulados* em lugar nenhum. Não há códigos de lei, escritos ou expressos explicitamente; toda a tradição tribal e sua estrutura social inteira estão

incorporadas ao mais elusivo dos materiais: o próprio ser humano. (MALINOWSKI, 1976, p. 28).

Apesar de o autor da presente dissertação frequentar a instituição há pouco mais de dois anos, sua posição até então não fora de um membro propriamente dito, mas mais de um interessado observador. Os vínculos foram poucos. Contudo, com o início das atividades sistematizadas para a pesquisa isto teve que mudar. Uma nova postura teve que ser adotada. Tornou-se necessário estar próximo, tornou-se necessário fazer parte. “É enorme a diferença entre o relacionar-se esporadicamente com os nativos e estar efetivamente em contato com eles” (MALINOWSKI, 1976, p. 25). Nesse processo a vivacidade do campo ganhou um novo caráter e a sua movimentação pôde ser vista com mais intensidade. Muitas histórias foram ouvidas. Como dito pelo doutor em Psicologia Organizacional, estudioso das ações sociais, Peter Kevin Spink, “ser um pesquisador no cotidiano se caracteriza frequentemente por conversas espontâneas em encontros situados” (SPINK, 2008, p. 72). Assim, mesmo sem saber do estudo, os jovens falavam das suas trajetórias nas igrejas tradicionais e das experiências com a Igreja Inclusiva com o pesquisador.

As histórias com as igrejas anteriores sempre aparecem. É um assunto recorrente, que se escuta constantemente. As experiências são contadas especialmente pelos membros mais recentes da igreja e pelos frequentadores que ainda são considerados visitantes. Encantados/maravilhados com a acolhida e o evangelho inclusivo, os jovens relataram as situações de opressão que vivenciaram nas igrejas tradicionais. Assim pôde-se escutar não apenas as narrativas dos jovens que foram escolhidos para serem os “oficiais informantes” da presente pesquisa, mas muitas histórias e experiências colocaram-se na trajetória e na composição do corrente estudo. Tais informações também são úteis, uma vez que o recurso que se coloca para “o etnógrafo é coletar dados concretos sobre todos os fatos observados e através disso formular as inferências gerais” (MALINOWSKI, 1976, p. 28).

Em uma dessas conversas do desvelar do campo, pôde ser escutado um jovem que tinha faltado aos cultos por duas semanas seguidas. Assiduamente frequente, ao ser perguntado no porquê de sua ausência, o jovem explicita estar sendo perseguido pelo pastor de sua congregação anterior. O rapaz completa a sua explicação dizendo que a mãe descobriu a sua sexualidade ao ver postagens e fotos dele na Igreja Inclusiva através do *Facebook*. “Ela agora não fala mais comigo, ela foi pedir ajuda para o pastor da minha igreja antiga, e agora ele ‘está em cima’. Essas duas semanas que fiquei sumido foi porque eu tive que voltar” (sic). Para amenizar a situação o jovem voltou a frequentar a igreja tradicional. Uma análise que se pode fazer a partir de tal situação é expressa pela constatação de que as famílias desses jovens

não estariam descontentes com a mudança de igreja/religião por parte dos filhos, se estes tivessem migrado para outra denominação tradicional – e até mesmo outra religião. O problema que se coloca na relação entre pais e filhos, na presença de uma igreja inclusiva é que tal instituição anuncia uma sexualidade não heterossexual. Os conflitos podem ser acentuados pela falta de crença e confiança dos pais nas igrejas inclusivas – “uma igreja que aceita homossexuais? Blasfêmia!”; pela impossibilidade de “cura” do filho, já que este optou por participar de uma igreja que não está interessada em tal procedimento; e, por fim, pela convivência do filho com outros homossexuais, já que na “cabeça” dos progenitores todos os desviantes da “norma sexual” correspondem a um estereótipo de promiscuidade e de outros preconceitos sociais. Assim, retornar à igreja anterior e tentar se adequar à doutrina por lá profetizada é uma estratégia adotada pelos jovens diante dessa não aceitação por parte de seus familiares e amigos provenientes dos grupos religiosos. Não obstante, ao dar essa “esperança” aos entes queridos, o referido jovem aceita se enclausurar em uma experiência que já conhece muito bem. Experiência que o rapaz do exemplo acima citado parece não querer mais para si, já que reapareceu e continua frequentando assiduamente a Igreja Inclusiva.

Contudo, as histórias de perseguição não terminam por aqui. Certas vezes elas até assumem um caráter cômico, como por exemplo, a situação contada por um jovem que foi questionado pelo pastor da igreja que frequentava anteriormente sobre estar usando maquiagem. O rapaz em questão era líder de jovens na congregação que participava, e relata que gostava de usar lápis *creon* (delineador) nos olhos. “Eu não ia assim para a igreja, mas um dia na correria me esqueci” (sic.). O jovem conta que estava muito quente, “a maquiagem escorreu e ficou muito visível” (sic.). Repreendido pelo pastor, “apavorado eu disse que era um remédio, ele não acreditou muito e me pediu para levar o frasco na semana seguinte” (sic.). Dando muitas risadas o jovem de 19 anos pontua que a situação caiu no esquecimento. Ele começou a frequentar a Igreja Inclusiva após ter sido convidado pelo namorado. O rapaz informa que a família sabe de sua homossexualidade, mas não gostou muito do fato dele ter saído de sua igreja de origem.

Outra situação que tem uma conotação engraçada foi explicitada por um rapaz que trazia dentro de sua Bíblia uma carta escrita pelo pastor de sua igreja antiga, “pedindo para ele voltar”. O jovem a pedido do pesquisador fez uma fotocópia dessa carta, escrita em computador e que convidava coletivamente vários membros que tinham sido expulsos de tal igreja. No texto é relatado que a igreja perdeu muitos membros, ou seja, havia muitos homossexuais “escondidos” nela e o pastor provocou o seu esvaziamento expulsando todos. Arrependido, o líder resolveu convidar os exilados a voltarem, contudo, sob a seguinte

condição: que aceitassem ser curados do “pecado da homossexualidade”. A carta trata ainda de atacar as igrejas inclusivas, dizendo que não são instituições sérias, que não são “de Deus”.

Os relatos de expulsões são comuns, sejam elas diretas ou indiretas. Assim, escutou-se um jovem de 18 anos que afirmou ter entrado na igreja anterior por conta própria: “ninguém da minha família frequenta. Eu já estava lá há sete anos, eu participava do ministério de louvor, eu cantava, mas quando descobriram me convidaram a sair” (sic.). Este jovem não deu muitos detalhes sobre a sua história, mas foi convidado para ser um dos informantes da pesquisa. Foram realizadas três tentativas de encontros para tal fim, mas infelizmente, o jovem acabou não participando fornecendo uma narrativa para o estudo. Ainda se referindo às expulsões, escutou-se também um jovem de 22 anos que relata não ter sido “descoberto” pelos integrantes da igreja anterior, mas fala que a sexualidade do seu então namorado veio à tona. “Eles não sabiam que a gente era um casal, mas passaram a desconfiar, pois éramos muito próximos. Ele não teve oportunidade de se explicar, pressionaram ele e ele acabou revelando sobre mim” (sic.). O jovem relata que o ex-namorado foi verbalmente expulso da igreja: “mandaram ele embora na frente de todos. Mas eu fui discretamente orientado a pegar as minhas coisas e a não voltar mais” (sic.). Um ponto importante sobre este relato é que o jovem que contou brevemente um trecho de sua história e o namorado eram líderes de ministérios distintos na mesma instituição. Isso mais uma vez demonstra como essa participação religiosa é importante para esses jovens *gays* e cristãos. Esse jovem chegou a contar ao pesquisador essa mesma história em outro momento, evidenciando outros aspectos, como por exemplo, a Igreja Inclusiva não foi a primeira instituição evangélica “não tradicional” pela qual ele passou. Há então outra igreja inclusiva na sua trajetória, mas o jovem pontua que não se identificou com ela, “achei ela uma bagunça” (sic.). Realmente trata-se de uma igreja inclusiva com uma proposta distinta dessa que o referido rapaz decidiu por fim aderir. Ele não é o único que fez essa observação.

Socializados em um ambiente mais rígido, alguns jovens relatam sentir falta de certos dogmas da igreja antiga. O jovem aludido para ilustrar a presente dissertação afirma ainda estar se acostumando com a Igreja Inclusiva, declara sentir falta de alguns ritos e defesas da igreja tradicional, considerando-a bem mais conservadora do que a igreja atual. Outra situação que denota esta mesma questão foi observada no mês de Maio. Momentos antes do início de um culto, o pesquisador se aproxima de um grupo de fiéis que dialogavam com empolgação. Durante a conversa, uma mulher que fazia parte do grupo direciona o seu olhar para diversas direções dentro da igreja e começa a apontar para alguns membros, fazendo uma contagem. Um rapaz conhecido dela, mas que não estava junto do grupo, se aproxima e pergunta o que

ela estava fazendo. Mais que rapidamente, ela responde “estou contando os ‘ex-assembleia’, os conservadores” (sic). Além do largo sorriso no rosto, a mulher utilizou uma entonação que evidenciava orgulho ao dizer aquilo. O rapaz recém aderido ao grupo que conversava, começou então a enunciar alguns nomes para serem acrescentados à contagem. Infelizmente, não se pôde escutar o assunto que culminou nessa contagem, mas esse ato de se identificar como “os conservadores” é muito importante para a presente discussão. Essa questão que toca a divergência e a falta de consenso de valores já apareceu outras vezes no corrente texto e vai aparecer outras ainda, uma vez que a problemática também foi inscrita em algumas das entrevistas realizadas (e que são abordadas à frente). Contudo, por ora cabe dizer que tal atitude de ficar comparando a igreja atual com a igreja anterior é condenada pela Igreja Inclusiva que orienta enfaticamente os seus membros a “desapegarem” do ministério anterior e se abrirem para o novo.

Estar com esses jovens fora dos espaços da igreja não foi tarefa fácil. Procedimento de fato necessário, já que não é suficiente “que o etnógrafo coloque suas redes no local certo e fique a espera de que a caça caia nelas. Ele precisa ser um caçador ativo e atento, atraindo a caça, seguindo-a cautelosamente até a toca de mais difícil acesso” (MALINOWSKI, 1976, p. 26). No entanto, os grupos de amizade dos jovens observados são muito fechados dentro das próprias funções ministeriais. As ditas “panelinhas” são um tanto fechadas entre si – essa é uma reclamação colocada por vários jovens dentro da igreja. Os jovens dizem (e de fato isso foi observado) que as pessoas que ocupam as posições ministeriais só saem entre elas, se encontram entre elas e em geral participam de reuniões que são feitas em suas respectivas residências (alguns dizem isto até um pouco enciumados por não terem sido convidados a participarem de um almoço realizado na casa de um casal de lésbicas da igreja). Não foi mesmo observado encontros fora de tais espaços. Certa vez o pesquisador foi convidado para ir ao cinema com um grupo de jovens membros da igreja. O filme escolhido conta a história Noé⁵⁶, mas de um modo que foi severamente criticado pelos jovens, que pontuaram que o caráter comercial não respeitou a historicidade bíblica, dada por eles como o mais importante. Não avaliaram a produção pela arte, mas pela “desvirtualização” do que conhecem como a “história original”. A igreja sempre atravessava os assuntos e não foi diferente quando foi possível assistir junto de outro grupo, um grupo bem misto de componentes da igreja (misto tanto em relação às idades, quanto às assiduidades com a igreja), outro filme. Dessa vez, a metragem assistida contava a história de um adolescente cego que se apaixonava por um

⁵⁶ ARONOFSKY, Darren. **Noé**. Estados Unidos da América: Paramount Pictures, 2014. 1 vídeo-disco (138min): NTSC: son, color.

colega de escola⁵⁷. Com o término da sessão, o filme foi pouco comentado. O grupo interessou-se em tirar algumas fotos para registrar a reunião e logo em seguida cada um seguiu o caminho de casa. Também foi possível participar da festa de aniversário de um dos entrevistados, mas poucas pessoas da igreja participaram – o episódio é relatado na subseção seguinte. Fora isso alguns passeios foram possíveis: centro cultural, Praça da Liberdade – tudo, claro, aos domingos e horas antes de se dirigirem para os cultos. Depois da pregação alguns jovens se reúnem em alguma lanchonete ou restaurante nas proximidades. Isso em geral é feito pelos jovens que participam ativamente dos cultos, uma vez que dedicam os domingos a tal atividade, e quando não sacrificam as refeições as fazem muito cedo. A grande maioria dos membros, agora não se referindo apenas aos jovens, vai embora para casa logo ao término dos cultos.

As observações sempre acompanhadas de um diário de campo auxiliaram a pensar nos jovens que seriam bons informantes para a pesquisa. A princípio tinha-se a meta de que os jovens entrevistados fossem selecionados a partir de um testemunho público, dado nas dependências da igreja. Contudo, dois jovens convidados não estavam de fato interessados em participar das entrevistas. Um desses jovens foi mencionado anteriormente. Combinou-se um encontro para fazer a entrevista, o jovem não apareceu. Outros encontros que infelizmente também não aconteceram foram marcados. O pesquisador chegou a insistir e fez um quarto convite por *Facebook*, mas o jovem nem chegou a responder. Situação parecida ocorreu com o outro jovem convidado, mas em cinco encontros agendados, o “interesse” em participar não foi concretizado. Ambas as situações acabaram gerando um pouco de desconforto no pesquisador, uma vez que a observação que aqui se relata não aconteceu apenas “de perto”, mas “de dentro”⁵⁸, o contato com tais jovens não se encerrou com a realização ou com a ausência das entrevistas. Contudo, as situações também se exprimem em um caráter positivo, no qual além de aprender a lidar com tais frustrações e outros percalços do campo, o pesquisador pôde refletir bastante sobre as suas próprias implicações com a pesquisa. Isto é, por também ser jovem e por estar inserido naquele meio, até que ponto o pesquisador está sendo levado a sério pelos convidados e do mesmo modo em que nível se situa a importância do tema da pesquisa para estes jovens? Foi necessária uma nova forma de se posicionar como

⁵⁷ RIBEIRO, Daniel. **Hoje eu quero voltar sozinho**. São Paulo: Lacuna Filmes/Polana Filmes, 2014. 1 vídeo-disco (96min): NTSC: son, color.

⁵⁸ Fazendo alusão ao texto “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”, de José Guilherme Cantor Magnani. MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 17, n. 49, Jun. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf>>. Acesso em: 20 de fev. 2015.

pesquisador, diante dos próximos jovens convidados. Assim, outra estratégia de recrutamento foi pensada para atingir a meta dos cinco entrevistados.

Partindo desse pressuposto, três dos cinco jovens entrevistados jovens foram escolhidos a partir de um testemunho, uma prática comum no âmbito cristão, especialmente no meio pentecostal/evangélico, na qual um fiel conta publicamente uma experiência com o divino. Trata-se de uma ação bíblicamente orientada, na qual

[...] o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que temos contemplado, e as nossas mãos tocaram da Palavra da vida (porque a vida foi manifestada, e nós a vimos, e testificamos dela, e vos anunciamos a vida eterna, que estava com o Pai, e nos foi manifestada); O que vimos e ouvimos, isso vos anunciamos, para que também tenhais comunhão conosco; e a nossa comunhão é com o Pai, e com seu Filho Jesus Cristo. (1 João 1, 1-3).

As informações sobre os testemunhos prestados por cada jovem participante estão explicitadas na caracterização que é feita sobre cada um, adiante. A questão especial dos referidos testemunhos é que ao declarar a certeza da intervenção de Deus em suas vidas, os jovens denotam questões pertinentes às suas sexualidades, seja a não aceitação da orientação homossexual pela família, homofobia vivenciada no ambiente de trabalho, dentre outros aspectos. Por isso tinha-se o desejo de que todos os jovens participantes fossem selecionados por este critério. Os testemunhos em geral são relatados em um momento formal do culto, no qual se abre a possibilidade para tal. Apesar de ser um ato importante no meio evangélico, os testemunhos têm sido raros na igreja inclusiva observada. Os relatos também podem ser dados nas reuniões da escola dominical e, há os testemunhos escritos que são frequentemente publicados na página virtual da igreja.

E por falar no ambiente *online* a igreja dispõe de um verdadeiro campo virtual e este extrapola os espaços institucionais. Além da página hospedada em domínio próprio a igreja conta com uma página interna e um perfil no *Facebook*, utilizado para a divulgação de notícias, eventos e passagens bíblicas, além de interagir com os fiéis. Estes, por sua vez, também se utilizam do espaço criando grupos de jovens que pertencem à igreja, no ciberespaço. Estas páginas gerenciadas pelos jovens também servem para divulgação de atividades da igreja, mas também serve de espaço para que eles se conheçam entre si e discutam aspectos de suas vidas, em geral, salientando como resolver os seus problemas com a ajuda dos irmãos e sob a luz do Senhor. Em relação aos perfis pessoais dos jovens, a igreja também se presentifica neles, seja através da foto de capa, em substituição a foto de perfil, seja acompanhando o nome do integrante (geralmente o nome da igreja lhes vira o sobrenome

ou apelido) e, com vigor, faz parte do conteúdo de suas postagens, que podem ser sintetizadas em passagens bíblicas ou reflexões realizadas a partir dos conteúdos da Bíblia ou de algum culto.

Assim, é possível mais uma vez dizer da importância de Deus e da igreja para a vida desses jovens. Eles não apenas comem e bebem da sua religião, como respiram a sua religiosidade. Na ausência de outros jovens que demonstraram implicação com o tema da presente dissertação por meio dos testemunhos, convidou-se jovens cuja mesma implicação foi escutada nas conversas realizadas pelo campo. Enfim, é chegado o momento de conhecê-los! Hora de apresentar os jovens entrevistados.

5.2 Narrativas “construídas”: os informantes pela “voz” do pesquisador

Nesta seção, enfim, faz-se uma apresentação sobre os jovens entrevistados. Por se tratar de uma pesquisa biográfica, nada mais justo ao trabalho do que contar as histórias que foram ouvidas. Ou melhor, *recontar*, já que as trajetórias que aqui são mostradas foram reescritas a partir do crivo analítico e da subjetividade do pesquisador. Tal movimento é válido, uma vez que o próprio “método de análise e interpretação da Entrevista Narrativa proposto por Schütze é ‘reconstrutivo’, pois visa à reconstrução dos eventos e dos processos biográficos do narrador” (GERMANO, 2009, p. 2). Assim, a exposição que aqui se faz é fruto das primeiras etapas do processo de análise proposto por esse autor, exprimindo, então, os elementos da *diferenciação do tipo de texto* (em elementos indexados e não indexados) e o *ordenamento dos acontecimentos*. Faz-se uma descrição sequencial da estrutura das narrativas, considerando não apenas a história contada (narração central) por cada participante, mas, também, as informações colhidas através de indagações realizadas durante a fase de perguntas e das anotações feitas pelo pesquisador após a fala conclusiva (que encerra a entrevista, mas abre espaço para conversas informais). Igualmente considera-se alguns dados registrados antes mesmo do encontro com os informantes e do início das entrevistas (o que contempla aspectos pertinentes ao convite feito a cada entrevistado até a explicação dos procedimentos éticos e metodológicos da entrevista).

Na apresentação que, então, se faz, tentou-se evidenciar os seguintes aspectos como elementos indexados: *introdução*, isto é, como cada participante iniciou a sua história; *etapas da vida* mencionadas; *acontecimentos-chave* e *eventos complicadores*, salientando a entrada na vida religiosa e a descoberta da sexualidade, os primeiros relacionamentos afetivos e

sexuais, o *coming out*, a saída da igreja tradicional e a entrada na igreja inclusiva, e, finalmente, as relações sociais e familiares.

O detalhamento das histórias e a avaliação que o próprio sujeito faz de sua trajetória são apresentados na subseção seguinte, momento em que são analisadas as experiências dos jovens participantes a partir da ajuda de categorias de análise.

Conforme já mencionado, todos os participantes aqui citados têm seu anonimato assegurado a partir da atribuição de nomes fictícios e pela ocultação de informações biográficas que possam vir a identificá-los. Sendo assim, alguns dados muito específicos que poderiam revelar quem é o entrevistado foram substituídos por informações genéricas ou dados mais gerais (de modo, então, a indicar um grupo e não determinada pessoa). O critério para a escolha dos *pseudônimos* foi simples: como são cinco entrevistados, elegeu-se para cada um deles algum nome citado na Bíblia iniciado por uma das cinco vogais. Uma síntese do perfil dos participantes é exposta no quadro a seguir:

Quadro 2 – síntese do perfil dos jovens entrevistados

Entrevistado	Idade	Escolaridade	Tempo de Igreja Inclusiva
Abner	23	Ensino Médio Completo	1 ano
Elias	19	Cursando Ensino Superior	3 anos
Isaac	22	Ensino Médio Completo	2 anos
Oséias	24	Pós-Graduação Completa	1 ano
Urias	21	Cursando Ensino Superior	3 anos

Fonte: elaborado pelo autor.

A partir do quadro é possível perceber que a pesquisa contou com a colaboração de jovens de perfis diferentes: idades, escolaridades e situação socioeconômica distintas. Todos os dados apontados são relativos à época de realização da pesquisa. Seguindo a orientação metodológica criada por Schütze (2010), os relatos foram tomados em *entrevistas narrativas* iniciadas por um momento de fala livre, no qual cada jovem informante contou a sua história a partir do seguinte tópico (*questão geradora*):

Então, [nome do participante], me conta como é essa história de ser jovem, ser *gay* e ser cristão? Como que é isso? Conte-me a sua história do modo que achar conveniente. Você pode levar o tempo que quiser, começar e terminar como desejar. Tente me contar como foi a sua entrada na vida religiosa, a descoberta da sexualidade e como veio para uma igreja inclusiva. Eu não vou interrompê-lo, apenas farei algumas anotações durante a sua fala. Quando encerrar, por favor, me

avise. Somente depois eu farei algumas perguntas para esclarecer o que não entendi bem. Combinado?

Os entrevistados falaram sobre temas tais como a inserção na vida religiosa, sociabilidade, iniciação sexual-amorosa e família. Na sequência, foram feitas algumas perguntas de caráter mais diretivo. A intenção deste segundo momento foi esclarecer alguns aspectos evidenciados nas narrativas, bem como apreender informações que não apareceram espontaneamente na história contada pelos participantes. A primeira entrevista foi realizada no mês de Abril de 2014 e a última no mês de Agosto, do mesmo ano. No entanto, na apresentação que se faz nos parágrafos adiante, não se faz uma exposição em ordem cronológica da realização das entrevistas. O texto seguirá uma ordem alfabética, conforme foi feita a distribuição de pseudônimos para os participantes. Foi feita uma leitura das entrevistas transcritas simultaneamente a escuta do áudio das gravações. A partir dessa ação escreveu-se a apresentação das trajetórias dos jovens entrevistados, procurando já estabelecer algumas conexões e relações entre elas. De acordo com esse pressuposto, inicia-se, enfim, a explanação das narrativas.

A história de *Abner*⁵⁹ foi escolhida para ser a primeira a ser contada devido às inflexões metodológicas que a entrevista suscitou para a redação do presente texto. A partir do encontro com Abner podem ser destacadas algumas medidas importantes que foram tomadas durante a realização da investigação, aspectos que dificilmente seriam encontrados em um livro de metodologia. Por exemplo, sempre que se lê sobre entrevistas, é comum encontrar informações sobre a criação de um espaço em que o entrevistado sinta-se à vontade para falar, e que o entrevistador acolha o seu informante tentando criar um clima amistoso e que amenize as ansiedades. Logo antes da realização da primeira entrevista, o pesquisador fez se a seguinte ponderação: “se as entrevistas vão durar aproximadamente uma hora, e uma hora com boa parte dedicada à fala livre, então os participantes vão ter sede”. Então, garrafas de água mineral fizeram parte dos itens que o entrevistador carregava em sua mochila. Os retornos sobre tal cuidado foram benéficos: os participantes reconheceram o ato como uma atenção dada a eles mesmos, e a água também foi muito útil ao auxiliar a conter algumas emoções que foram suscitadas durante a elaboração das narrativas. Todos os entrevistados esvaziaram as suas garrafas.

A narrativa de Abner foi carregada de muitas emoções. A fala livre estimulada pela *pergunta geradora* fez com que o participante voltasse à infância – “a formação evangélica

⁵⁹ Entrevista realizada em 14/05/2014.

vem de berço” – e saltasse qualitativamente para a adolescência, momento da descoberta da sexualidade e dos primeiros relacionamentos afetivos e sexuais. A história contada intensificou-se a partir da exposição de um evento complicador: o participante relata como descobriu ser portador do Vírus da Imunodeficiência Humana (VIH ou HIV, do inglês *Human Immunodeficiency Virus*, como é popularmente conhecido). A redescoberta da fé e a possibilidade de vivenciá-la é o que parece solucionar tudo, já que apresenta para o referido jovem um novo sentido de existência. Assim, a partir da entrada na Igreja Inclusiva, Abner estabelece para si novos objetivos e sonhos aos quais perseguir.

O rapaz que hoje possui 23 anos de idade é filho de uma evangélica fervorosa, relata que na sua família (incluindo a família ampliada – tios, avós etc.), apenas o pai não liga muito para religião. Desde a primeira infância (0 – 3 anos), Abner frequentou uma igreja tradicional muito rígida e por lá permaneceu até por volta de seus 15 anos de idade, momento em que a sexualidade lhe apresentava um conflito dogmático. Não obstante, a rigidez religiosa também se presentificava em casa. O rapaz relata que cresceu preso a um ambiente regido pela mãe e pela avó materna. Diz que não conhecia “o mundo”, que mal podia sair de casa (apenas na companhia das cuidadoras) e que a família não tinha televisão em casa. No entanto, o seu primeiro contato sexual também ocorreu dentro do ambiente familiar. Abner não é muito claro sobre esse aspecto de sua história, talvez por alguma dificuldade ainda não elaborada sobre a trajetória, mas relata que seu tio “aproveitava da sua inocência” (sic.). Também relata envolvimento sexual com um de seus primos. Conta, ainda, que na passagem dos 16 para os 17 anos de idade expôs a situação para a sua mãe, declarando a sua sexualidade e detalhando as chantagens feitas pelo tio, que ameaçava constantemente revelar a homossexualidade do rapaz à família, mas não o fazia, cobrando em troca “favores sexuais”. Abner relata que somente aos 18 anos foi saber o que era se apaixonar. Enamorou-se de um amigo do irmão, que passara o Natal daquele ano com a família. A partir do relacionamento, o jovem declara que conheceu a vida noturna. Começou a frequentar boates e a ingerir bebidas alcoólicas. O relacionamento, no entanto, era permeado por uma série de conflitos. Abner foi traído diversas vezes e relata que era comum o namorado aparecer com outros caras para que eles fizessem sexo em grupo. O amor fez com que ele aceitasse a situação por um tempo, até que ele resolveu terminar o namoro.

Os guetos *gays* continuaram presentes na vida do jovem, mas não apenas como lugar de distração e busca de relacionamentos. Ainda aos 18 anos de idade, Abner começou a trabalhar como *barman* em uma sauna voltada para homens homossexuais. Nas saídas noturnas, acabou conhecendo outro rapaz e iniciando outro relacionamento. Abner então

deixou o emprego, procurou por outro, conseguindo uma vaga de atendente em um estabelecimento comercial, e voltou a frequentar a antiga igreja. Mas o jovem chama a atenção para um fato: mesmo estando namorando um rapaz, voltou para a igreja acreditando na possibilidade de ter a sua homossexualidade “revertida”. Abner relata que foi firme na sua decisão de voltar para a igreja e começou a se envolver em muitas atividades, chegando a participar da mocidade da igreja e do ministério de louvor. Relata ter participado de um processo de “cura gay”⁶⁰ dentro da igreja, mas sem êxito. Chegou a participar de processos com o mesmo objetivo em outras igrejas da região. O relacionamento já durava 16 meses e a paixão aumentava. Conforme isso foi acontecendo, Abner proporcionalmente ia deixando a igreja de lado, até que a abandonou completamente (o jovem não podia deixar transparecer o relacionamento). Aí veio o grande baque: Abner passou mal repentinamente e teve que ser hospitalizado (internado). O rapaz relata com tristeza o abandono por parte do companheiro neste momento e afirma ainda ter sido diagnosticado com um quadro depressivo:

Até hoje os médicos me passam remédios antidepressivos, mas eu acabo resistindo por causa de queda de cabelo, peso, acaba que fica me fazendo mais mal ainda. Só quando bem triste mesmo, aí eu tomo [...] E a partir desta... Desta data, que eu adoeci, que veio a maior tristeza. Eu precisava do meu namorado, eu queria estar com ele. Um dia o médico simplesmente virou para mim e disse que eu teria que fazer um exame de que eu teria que assinar para fazer esse exame. Aí eu falei para o médico que sim, que eu assinava até mesmo sem saber o que era... É onde eu te falei que a história vai tomar outro rumo. (ABNER, 2014).

O entrevistado faz então uma marcação narrativa, a qual já tinha sinalizado antes do início da entrevista: “é onde eu te falei que a história vai tomar outro rumo” (ABNER, 2014). Em uma troca de mensagens via celular com o pesquisador no dia anterior ao da entrevista, Abner perguntou se ele queria mesmo ouvir a sua história. E acrescentou: “é mais triste do que interessante” (ABNER, 2014). Quando confirmou com o pesquisador que forneceria a entrevista, Abner marcou o encontro em uma praça de alimentação de um *shopping* da grande Belo Horizonte (todas as entrevistas foram realizadas em locais escolhidos pelos informantes). No entanto, ao se deparar com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e fazer a leitura do mesmo, o rapaz exclamou:

Nossa! Agora mudou tudo! Mudou a forma de contar, mudou o que seria o início! Eu não sabia que era algo importante assim, vamos mudar de lugar. Qualquer lugar. Aqui eu ficarei nervoso, mas vou lhe contar a verdade, nada mais que a verdade. (ABNER, 2014).

⁶⁰ Apesar de essa expressão ser frequente na narrativa de todos os participantes, e da sua popularização na mídia, o uso dela será problematizado adiante.

O acontecimento é uma ilustração de como o Termo de Consentimento “condiciona” ou “direciona” as entrevistas, interferindo ou mudando os rumos da coleta de dados. Abner tinha até então informações verbais do pesquisador sobre o que seria a entrevista e o que era o estudo. Isso por si só já o deixava ciente sobre que assuntos seriam abordados e sobre o que elealaria. Contudo, o documento formalizava todo o procedimento e o esclarecia sobre algo que ele ainda não tinha pensado: a importância de sua história, uma vez que, sendo compartilhada, ela poderia ajudar outros jovens em situações e contextos semelhantes aos seus. “Você hein? Me surpreendeu!”⁶¹ (ABNER, 2014). A partir disso pesquisador e informante se dirigiram para outro lugar escolhido pelo entrevistado: uma praça pouco movimentada e pouco iluminada. Fazia frio, já eram quase dez horas da noite (o participante só tinha disponibilidade à noite), mas apesar de tais condições a entrevista correu bem.

Abner relata então o seu grande segredo – o que reforça os cuidados com as transcrições e com a exposição de dados que aqui é feita, a fim de preservar as identidades de tais indivíduos – e coloca as implicações que isso teve em sua vida. Ser HIV positivo fez com que o jovem publicizasse a sua sexualidade perante quase toda família. O jovem relata como escolheu a quem daria a notícia: foi mais fácil conversar com uma tia, mais aberta em termos religiosos, do que com os parentes mais afeitos à religião. Com o tempo também contou para a mãe, para os irmãos e outros familiares próximos (que residem na mesma casa ou no mesmo lote), mas não para todos (as implicações do atravessamento religioso nas relações familiares são mais bem destacadas na seção de análise propriamente dita dos dados). Em prantos, o rapaz descreve o afastamento do namorado – que lhe transmitiu o vírus – e conta que na ocasião descobriu que era traído e que o ex, além de praticar sexo com grupos de rapazes, fazia uso de drogas injetáveis. Abner então conta que foi a partir da doença que ele encontrou uma nova motivação para voltar para a igreja: “eu sei que para a medicina não tem cura, mas em Jesus tem cura. E eu acredito e a minha fé me faz acreditar. E eu tenho esperança que faz eu acreditar em dias melhores” (ABNER, 2014). Fala então que conheceu uma série de igrejas, mas que não se sentia bem em nenhuma delas – por causa de sua homossexualidade. O rapaz conheceu a Igreja Inclusiva a partir do convite de um amigo. Na instituição, ele encontrou um novo sentido para poder revigorar a sua fé, gostar de si mesmo e restabelecer a sua vida para além da doença:

⁶¹ Talvez seja mesmo inusitado para alguns dos entrevistados saber que um jovem de idade aproximada, disposto ali com eles no mesmo espaço, “do nada” aparece interessado em escutá-los a falar de um tema tão denso. Alguns até então desconheciam a formação do pesquisador.

Aprendi a me aceitar do jeito que eu sou. Digo, que Deus, Ele me ama do jeito que eu sou. Até antes de eu conhecer a Igreja Inclusiva, eu nunca tinha orado pedindo a Deus que ele me desse a minha carteira de habilitação, como eu oro agora. Eu nunca tinha orado pedindo ao Senhor um carro, como o que eu oro agora. Eu nunca havia orado pedindo a Deus que eu reformasse a minha casa, como agora. A minha oração, a minha vida toda, todas às vezes na igreja, no monte, em casa... Era para que eu não fosse homossexual. (ABNER, 2014).

Como já salientado, mais detalhes sobre a história de Abner serão evidenciados à frente. Por ora, cabe tecer sobre a história de outro entrevistado. Seguindo a ordem dos pseudônimos, então é a vez de Elias.

Entre os cinco entrevistados, *Elias*⁶² é o mais jovem de todos. Com apenas 19 anos de idade, o rapaz recentemente começou a cursar uma faculdade. Cheio de sonhos e projetos dentro da igreja, o rapaz frequenta a denominação há pouco mais de três anos. Diferentemente de Abner, com este entrevistado a maioria das informações foi obtida na fase de perguntas. Observou-se, inclusive durante o momento de elaboração da narrativa, que o informante esperava uma entrevista mais “padrão”, no formato perguntas e respostas. Mas nada que comprometesse a execução do processo. Mesmo com as orientações iniciais, a narrativa livre feita pelo jovem foi curta, especialmente porque o mesmo empenhou-se em dar mais detalhes sobre a questão da sexualidade, resumindo o máximo possível as experiências religiosas.

De modo sintético, o jovem iniciou a sua narrativa afirmando que começou a frequentar a igreja evangélica, a qual a sua mãe participava, ainda bebê. Sobre a infância, ressalta que a curiosidade sobre homens começou muito cedo:

Em relação à homossexualidade, desde pequenininho, desde pequeno que eu sempre tive curiosidade de ver homem e tal, eu estava meio desnorteadado quando eu via, principalmente em televisão. Mas por causa da igreja, eu nunca me assumia, nem nada. Eu ficava caladinho na minha. (ELIAS, 2014).

Na sequência, o jovem retoma a adolescência, e relata que o seu primeiro relacionamento com um homem aconteceu aos 16 anos de idade. No entanto, antes disso Elias namorava uma garota. A história ganha uma conotação mais interessante quando o entrevistado relata uma ocasião em que um colega de sala de aula suspeitava de sua homossexualidade. Elias se defendeu dizendo que não era *gay*, e comprovava o fato afirmando que tinha uma namorada e, mais que isso, que era evangélico. Até então, para o jovem e os colegas, ser *gay* e cristão ao mesmo tempo era algo que habitava o campo da

⁶² Entrevista realizada em 15/07/2014.

impossibilidade. Isto é, no imaginário e nas representações de tais jovens, tais *modos de ser* eram discrepantes. No entanto, com o tempo, Elias resolveu se abrir com o colega, que era declaradamente homossexual. Através desse colega, o rapaz conheceu o seu primeiro “ficante”. Pouco depois de iniciar a relação com esse garoto, Elias terminou o relacionamento com a namorada que frequentava a mesma igreja que ele. Mantinha, então, um relacionamento secreto, enquanto continuava frequentando a igreja. Conforme relatado pelo jovem, os hormônios da adolescência complicavam mais a situação:

Foi um período de sofrimento, [...] assim, dava vontade mesmo, dava carência, vontade de ficar, vontade de fazer outros tipos de coisas, sexo, essas coisas... E quando isso ocorria, que eu “ficava”, eu orava mais, eu tentava me proteger mais, eu vigiava mais e tinha mais cautela. (ELIAS, 2014).

Elias então aponta a dificuldade de se aceitar homossexual, e coloca tentar se conter: vigiava, orava, tentava se proteger. Vigiar é um verbo comumente utilizado no meio pentecostal com o sentido de precaver-se, manter-se longe do mal, afastado do pecado, do perigo. Assim como Abner, Elias também se submeteu a vários processos de “cura gay”. Inclusive mesmo após ter conhecido a Igreja Inclusiva, o jovem retornou a uma igreja tradicional na esperança de “tornar-se heterossexual”. Ele ainda não via com bons olhos a sua orientação sexual. O jovem que era muito participativo na igreja que frequentava, inclusive assumindo lideranças, sentia-se um grande pecador. Elias ainda não se aceitava homossexual e a questão religiosa o atravessava: sentia-se um pecador. As ideias que outras pessoas colocaram em sua cabeça, de que iria para o inferno, atormentavam-lhe. Constatação que só passou a ser revista – e com grande dificuldade por parte do rapaz – a partir da sua adesão à Igreja Inclusiva. Mas a aceitação não veio imediatamente ao seu ingresso na denominação, foi necessária uma experiência espiritual considerada por ele marcante e forte o suficiente para desencadear esse processo de afirmação da identidade homossexual. O jovem relata que soube da existência das igrejas inclusivas a partir de um programa de televisão, e destaca que ele mesmo achou a proposta um tanto “estranha”:

Eu vi em um programa de TV que minha avó assistia muito. Aí uma vez passou dois pastores da igreja que estavam discutindo com outros pastores... Na hora eu até falei que era o fim do mundo! “Nó! Jesus está voltando mesmo!” [risos] Igreja gay... Aí eu pensei e pesquisei na *internet*. Fiquei curioso para saber como era e fui. E fui indo, fui indo, fui indo e fui indo... (ELIAS, 2014).

O rapaz relata que conheceu a Igreja Inclusiva com apenas 16 anos de idade, mas ainda manteve seus vínculos com a igreja de origem e acabou, por causa dela, se desligando

da denominação aberta ao público LGBT. Ele ainda não tinha aceitado a sua homossexualidade e os amigos e parentes ainda não sabiam sobre a sua orientação. Tampouco podia se ausentar de algumas atividades que liderava na igreja tradicional. O rapaz relutou bastante e voltou à instituição inclusiva pouco antes de completar 18 anos, ocasião em que a informação sobre ele ser *gay* já era compartilhada em todos os círculos sociais aos quais ele pertencia. Aí sim, firmou-se por lá. Apesar disso, Elias afirma que nunca se desligou totalmente da antiga instituição. Com frequência, participa de algumas atividades da igreja tradicional. No entanto, o rapaz coloca que não se identifica mais com a referida igreja, pois ali não pode ser homossexual. Mas ainda mantém os vínculos e as amizades. Diferentemente dos demais entrevistados, o jovem faz uma boa avaliação da sua experiência com a igreja tradicional. Relata que a pastora e os outros membros da igreja sabem sobre a sua sexualidade, mas que, embora a entendam como pecado, tratam ele com respeito. No entanto, Elias não poderia mais ocupar a posição de liderança e participar ativamente de ministérios e atividades importantes da igreja, já que é homossexual.

Ao contrário de Abner, Elias afirma que não frequentou boates e outros locais de homosociabilidades. Foi uma vez para conhecer, mas diz que não gostou, e que não combinava com os seus valores. Declara ainda que toda a sua família (inclusive a família ampliada) sabe sobre a sua orientação sexual. O rapaz foi expulso de casa e foi morar com a avó materna, que, mesmo sendo religiosa, respeita e não vê como pecado a sua sexualidade.

Quando fiquei com o rapaz que eu disse, [...] acabou que uma vez que a gente acabou ficando perto da escola. Alguns primos meus viram e contaram para o meu padrasto que foi lá e contou para minha mãe. Minha mãe não falou nada, mas ela sempre me jogava diretas, me jogava indireta, me jogava indireta. Aí teve um dia que ela pegou e... Ela pegou e jogou uma indireta. Minha prima estava em casa eu não sei o que ela falou que eu falei, “mãe, eu sou *gay* sim”. Ela falou alguma coisa relacionada à homossexualidade, que era errado, e começou a chorar, falou que eu ia para o inferno, que não era coisa de Deus e tal, tal, tal... Aí ela falou que, ela parou de falar comigo por um período, meu padrasto não aceitou, tanto que eu saí de casa, tanto que eu fui morar com a minha avó, [...] e minha mãe mesmo contou para todo mundo da minha família, eu não precisei contar. A minha mãe fez esse papel por mim. Hoje é tranquilo, “de boa”. Ninguém comenta nada. Eu nunca namorei homem, sempre só “fiquei”. Namorar, namorar mesmo, não. Eu nunca levei homem em casa. Nunca, nunca levei ninguém para ficar em casa. Então, nunca tive problema com isso. (ELIAS, 2014).

Essas informações já são suficientes para se traçar um perfil e conhecer a trajetória de Elias. Mais detalhes sobre a sua história são apresentados à frente. Por ora, cabe conhecer mais um entrevistado: Isaac.

*Isaac*⁶³ também iniciou a sua jornada religiosa muito cedo, na primeira infância: “Eu já era da vida religiosa quando eu me assumi declaradamente concordei com o fato de ser homossexual” (ISAAC, 2014). No entanto, logo após fazer tal afirmação, que inicia a sua narrativa, o jovem faz uma interrupção: “Você quer que eu uso homossexual ou homoafetivo? [*O que você preferir. Pode fazer do jeito que você quiser, começar do jeito que você quiser, gastar o tempo que você quiser*] Homoafetivo, adoro esse termo! Acho ele tão bonitinho!” (ISAAC, 2014). A escolha do jovem pelo termo indica a sua adesão ao discurso da igreja que participa, já que conforme salientado anteriormente, a palavra homossexual é raramente utilizada. Há no âmbito observado uma preferência pelo sufixo “-afetivo” sobre “-sexual”.

Assim como Elias, Isaac também afirma que já sabia de sua homossexualidade logo na infância. A diferença é que o jovem, que atualmente possui 22 anos de idade, afirma que não teve problemas ao perceber-se homossexual. O rapaz relata que o problema de sua infância estava no fato de que o seu padrasto era muito violento com a sua mãe, e que a agredia fisicamente com frequência.

[...] o fato de ser homoafetivo isso eu já sabia desde os sete anos. Quando eu olhei então para esse marido da minha mãe e disse na inocência de criança que eu gostava de “pipiu” masculino. Eu disse que era o que eu gostava. E sempre tive isso comigo, nunca tive muita dúvida. Nunca tive dúvida de quem eu era, de quem eu sou. Eu sou homoafetivo, sou um homem que gosta de outro. Não tenho muito problema com isso também não, de dizer para as pessoas, de anunciar que eu acho que isso é comum, isso é normal. As pessoas, elas nascem gostando de algo ou alguém. Umas preferem ser só, outras preferem ser acompanhadas. No meu caso eu prefiro ser acompanhado, mas que seja de um homem. E aí a minha vida inteira, eu cresci com esse pensamento. (ISAAC, 2014).

A partir de sua entrada em uma igreja evangélica tradicional, entre os oito e nove anos de idade, Isaac começou a identificar conflitos entre a sua orientação sexual e a religião a qual participava. Não obstante, o entrevistado salienta que essas questões foram intensificadas com a chegada da puberdade.

[...] quando começou aquela coisa da puberdade, que a coisa começou a ficar, assim, difícil de segurar a onda. Tinha muitos garotos bonitos na igreja, o desejo... Todos os sentimentos misturados. Eu comecei a viver conflitos. Porque a igreja dizia que era errado. (ISAAC, 2014).

Isaac relata que o seu primeiro namorado também era membro da mesma igreja que participava. E acrescenta: ambos exerciam lideranças dentro da instituição. No mesmo período o jovem declara ter tido também um relacionamento com uma moça, no intuito de

⁶³ Entrevista realizada em 02/08/2014.

ajudar a esconder o relacionamento com outro rapaz. No entanto, não conseguiu manter o relacionamento com a moça por muito tempo. Pouco depois disso, a desconfiança e as perseguições dos líderes religiosos da igreja que Isaac frequentava fizeram com que ele e o namorado fossem descobertos. Isaac e o namorado foram “convidados a se retirar” da igreja. A partir de tal acontecimento, Isaac decidiu conhecer outras igrejas, não se adaptando a nenhuma, até que, por fim, conheceu a Igreja Inclusiva.

Então, o problema já não era mais um problema. Era realmente quem eu sou. E eu consegui viver a minha fé e o meu, a minha condição, como dizem por aí, é uma condição, apesar de eu não ter sido condicionado a nada, é... Em paz, sem conflitos. (ISAAC, 2014).

Dentre os benefícios do novo ambiente e da nova percepção de si, Isaac sentiu-se aberto e preparado para conversar sobre a sua homossexualidade com a família:

Minha relação com a minha mãe era muito conturbada, porque eu vivia cheio de segredos, até que eu me abri com a minha mãe. E ela encarou isso, para a minha surpresa, de maneira muito positiva. Redobrando, até, o cuidado de mãe, né? Aquele cuidado já existente virou aquela coisa, ela me [...] enfiou numa bolha, numa redoma de vidro para que eu não me ferisse, não me machucasse com nada, nem ninguém. Mas a nossa relação acabou assim, se construindo ainda mais e nossos laços acabaram se estreitando ainda mais. Os laços de carinho... Com as minhas irmãs também foi muito tranquilo. A minha irmã caçula, a admiração que ela mesma já falou que tem por mim, acabou crescendo ainda mais, então. Foi assim uma coisa de paixão mútua familiar. No âmbito familiar, que se restringe a minha mãe e as minhas irmãs. Meus tios e tias não comentam o assunto, agem naturalmente como se... Se não fosse nada demais, como realmente não é. Da minha família hoje, a única que não sabe é a minha avó, por eu considerá-la já um pouco idosa e com a mente muito fechada. Aí, expor uma situação dessas, dessa forma... Então eu preferi não contar. Mas enfim eu sou assim, muito feliz. Muito tranquilo, por sinal. Não tenho dificuldades com isso. Só tenho problema com quem tem problema comigo. (ISAAC, 2014).

A família de Isaac, entretanto, teve um pouco de dificuldade em aceitar a Igreja Inclusiva. A situação foi facilmente resolvida a partir de algumas visitas de sua mãe a instituição. Mas esse aspecto será mais bem abordado adiante. Referido jovem está, enfim, apresentado. Segue-se com o próximo.

*Oséias*⁶⁴ é o mais velho dos entrevistados (24 anos). E o mais escolarizado também. Sua jornada acadêmica permitiu-lhe vivências sobre a sua sexualidade que, diferentemente dos outros entrevistados, ele não teve em outros momentos da vida. Assim como os demais participantes, Oséias começou a frequentar uma igreja evangélica ainda criança. No entanto, o rapaz é enfático ao mencionar o momento em que decidiu, já na adolescência, afirmar-se

⁶⁴ Entrevista realizada em 29/07/2014.

cristão: aos 16 anos o jovem decide participar do sacramento do batismo, ato que segundo ele representa a confirmação da vivência e da fé cristã evangélica. Comparando a história de Oséias com as trajetórias até aqui apresentada, ele foi quem iniciou mais tardiamente as relações afetivas e sexuais. Compreender-se homossexual foi uma tarefa que só passou a fazer sentido quando o rapaz já estava na faculdade:

Na medida em que os anos foram passando e eu entrei na universidade, é... A homossexualidade se colocou de uma maneira mais, mais veemente pra mim. Assim, eu comecei a realmente sentir um desejo por homens e aí não dava mais para escapar, tentar fingir que nada estava acontecendo. E também experimentava certa liberdade na academia que me possibilitava pensar sobre isso, né? Sobre essa possibilidade de ser homossexual, assim. E isso não invalidando, a minha fé cristã. [...] Eu ainda tinha que aquela imagem que ser *gay* é se deitar ou fazer sexo com uma pessoa do mesmo sexo. E eu não tinha feito até então. Então eu não era um *gay* de fato [risos] na minha cabeça, na minha imaginação... Eu não era um *gay*. Eu era só uma pessoa com algumas dúvidas [risos]. (OSÉIAS, 2014).

Para o entrevistado, a homossexualidade então estava condicionada ao ato sexual. Como ele ainda não tinha tido as suas primeiras experiências, então ele não se identificava – ou melhor, resistia em se aceitar como – *gay*, e isso, conforme o seu relato, não trazia explicitamente implicações para as suas vivências cristãs.

E aí, quando eu tinha em torno de 21 anos. Eu tive a minha primeira experiência na real. Eu paquerei um menino dentro da biblioteca da universidade e aí nós nos beijamos é... Enfim, abraçamos, coisas desse tipo. E... Aí eu acho que foi um demarcador para mim. Eu acho que foi a primeira vez que eu percebi que eu... Nossa! Que eu sou *gay*, mas eu ainda não tinha essa certeza assim. E sim pensando que era um comportamento desviante ali naquele momento, que poderia ser resolvido. Assim, ainda com uma imagem do que ser *gay* é manter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. É... Certo. E aí pronto, eu sei que esse período foi muito conturbado para mim, porque eu fiquei com esse menino e... Eu gostei de fato, né? De ter ficado com ele. Mas ao mesmo tempo, ainda com, é... Essa dúvida, né? De que “aí será que isso é pecado? Será que eu vou pro inferno?” E assim, e ainda com uma leitura, ainda não muito clara dessa possibilidade de ser *gay* e ser evangélico. (OSÉIAS, 2014).

A primeira experiência afetiva desencadeia então os conflitos entre a sexualidade e a religião. Quase que imediatamente aos primeiros embates, o rapaz, que também era um fiel assíduo e atuante em ministérios dentro da igreja que participava, iniciou um processo espiritual tentando adequar-se à heteronormatividade. O “tratamento” não obteve sucesso, mas sentindo culpa pelo que tinha feito, o jovem decidiu reprimir-se e evitar outros relacionamentos. “Arrependido do que tinha feito, mas tendo ciência de que eu tinha gostado, de que tinha sido ótimo pra mim, né? [...] Isso conseguiu, de alguma forma, me encapsular para outras relações homoafetivas” (OSÉIAS, 2014). Foi necessário um “evento libertador”

para que Oséias alterasse os rumos de sua história. Terminada a graduação, o entrevistado teve a oportunidade de cursar uma pós-graduação fora de Minas Gerais.

Aí efetivamente eu me assumo homossexual, eu me reconheço na verdade. Eu acho que assumir é uma palavra meio culposa, eu acho que os réus assumem alguma coisa. Eu prefiro, sei lá. Eu me reconheci mesmo, como sujeito. Enquanto *gay*. Enfim, enquanto homossexual. Isso também porque eu também já estava muito afastado da minha família, eu precisava de uma distância geográfica para isso, porque eles moram aqui em Minas, minha família é toda mineira e eu fui para outro estado, né? Então é... Foi possível porque eu não tinha olhares, né? E também porque a minha comunidade religiosa, enfim, as pessoas que me conheciam, elas tinham uma trajetória comigo. Dentro da igreja estavam próximas. Eu me sentia mais livre e foi um momento assim, que eu parei para olhar pra mim mesmo assim, né? (OSÉIAS, 2014).

Longe dos vínculos familiares e das pessoas ligadas à sua religião de origem, Oséias permite-se relacionar-se com outros homens. No entanto, o rapaz relata que, mesmo com essa mudança de estado, continuou frequentando igrejas tradicionais e assim o fez até sentir-se incomodado com aquilo que ele nomeou de “vida paralela”: a jornada religiosa, como evangélico adepto de uma igreja tradicional e os relacionamentos homossexuais que deveriam ser mantidos em segredo. O jovem até menciona ter procurado ajuda psicológica neste momento da vida, mas infelizmente, por razões financeiras, teve que abandonar a terapia.

Ficava nessas questões, nessas dúvidas, né? Se era certo, se não era e tal e isso também muito permeado por essa experiência religiosa, por essa trajetória dentro da igreja evangélica e de uma determinada concepção do que é certo, do que é errado. Foi... Aí que eu comecei a ficar com algumas pessoas e conheci meu namorado. Meu primeiro namorado, meu primeiro relacionamento. É, afetivo-amoroso. É, com um homem [dando ênfase]! E eu o conheci na parada *gay* de lá. É... Pronto. É aí quando eu realmente acho outro marcador. Para mim é, foi essa relação. Porque foi quando eu consegui assumir pra mim mesmo que eu era homossexual, de fato, e que eu amava [ênfase] outro homem. Não era só um desejo, não era só uma atração física, mas teve outra conotação, que foi o amor, assim, sabe? Aquilo de querer estar junto, de querer estar perto, ser companheiro, de ser amigo, de ser amante... Enfim... Eu acho que... Todos esses papéis que você acaba assumindo quando você está numa relação amorosa, afetiva, afetiva-amorosa. É... E aí... Eu mantive contato com a primeira igreja inclusiva na minha vida. (OSÉIAS, 2014).

Oséias não teve problemas de aceitação ou resistências ao aderir a uma igreja inclusiva. E o jovem não passou apenas por uma igreja inclusiva, conheceu ao todo quatro instituições. Durante a pós-graduação o jovem conheceu a primeira igreja. Relata ainda ter visitado outra instituição e afirma ter gostado muito da experiência que teve com as duas, embora não tenha conseguido participar ativamente de ambas as instituições, e apesar de considerá-las igrejas pequenas, em tamanho físico e número de fiéis. Quando retornou a Belo Horizonte, tratou logo de localizar as igrejas mineiras. Visitou uma delas, mas não se

identificou com a forma em que esta prega o evangelho. Relata que a proposta da igreja é muito diferente do que ele estava acostumado. Decidiu então conhecer outra denominação, e nessa sim, ele decidiu se estabelecer. Oséias é um frequentador assíduo e progressivamente tem se envolvido com as atividades da Igreja Inclusiva. Esses detalhes serão abordados à frente. Por ora, para encerrar a apresentação sobre este informante, cabe salientar como foi o seu “sair do armário”. O jovem então relata a importância da igreja em sua vida e em suas identificações. Ao relatar para a mãe que era homossexual, logo quando começou o seu primeiro namoro, Oséias disse para a genitora que era *gay* e que frequentava uma igreja inclusiva.

[...] eu comecei a me relacionar e contei, com três meses eu conto para minha mãe. “Mãe sou *gay*. Sou *gay* e estou indo em uma igreja inclusiva”. Até hoje ela chama a igreja de igreja *gay* [risos], e não de igreja inclusiva. É engraçado [risos]. Mas, enfim, minha mãe ficou chateada, frustrada, durante muito tempo ela conversava comigo e chorava. Eu ainda estava fora de Minas Gerais quando isso aconteceu, então ela viveu essa descoberta, de que tinha um filho *gay*, distante de mim, assim. [...] Existia muitas pessoas na minha cabeça que eu deveria primeiro prestar honra, antes de prestar honra a mim. Tinha Deus, pai, mãe, vós, avôs... Enfim... Aí ela viveu essa história aqui, eu vivi lá. E minha vó veio a descobrir isso há pouco, quando eu voltei para Belo Horizonte. É... Um dia meu avô tava insistindo que eu deveria muito namorar uma menina, uma vizinha e aí eu já estava muito frustrado com as colocações dele e... Decidi abordar a minha avó e dizer para ela, “vó, sou *gay*, estou indo numa igreja e essa igreja é inclusiva, ou seja, uma igreja para heterossexuais, para homossexuais, bissexuais, enfim, para todas as pessoas”. E eu disse para ela, ressaltei que o público é predominantemente *gay*. É, *gays*, lésbicas, travestis, transexuais, enfim... E ela também ficou muito frustrada com isso tudo... Aproveitei para contar toda a minha história em 40 minutos, então, disse que tive um relacionamento, que eu ia numa igreja inclusiva desde quando estava fora do estado, que eu amava, que eu amei um homem e ela ficou meio tonta com tudo e tal. (OSÉIAS, 2014).

O rapaz tinha em mente a ideia de que ao explicitar a questão da notícia sobre ser homossexual junto com a informação de estar frequentando uma igreja inclusiva, estava simultaneamente afirmando para os seus familiares que ele continuava sendo a mesma pessoa de sempre e que tinha preocupação em preservar os valores e as crenças cristãs. O episódio será resgatado na seção seguinte, com mais detalhes. Por ora, cabe, por fim, apresentar mais um entrevistado, para fechar o relato que é feito sobre os cinco.

*Urias*⁶⁵, 21 anos de idade, foi o primeiro entrevistado da pesquisa. Sua história ficou para ser contada por último devido a algumas diferenças na sua trajetória: de todos os jovens aqui mencionados, ele é o único cujos pais não são evangélicos, mas participam de outra vertente religiosa, a Umbanda. Aliado a isso tem-se outro fato: quando concluiu-se o estudo,

⁶⁵ Entrevista realizada em 24/04/2014.

Urias já não fazia mais parte da Igreja Inclusiva. Decidiu abandoná-la, mas a sua saída podia ser inferida através do seu relato; isto é, ao fazer a sua narrativa o informante demonstrava aspectos de descontentamento com a instituição, já deixando implícita a sua possível saída – depois de três anos “de casa”.

Durante a adolescência, enquanto cursava o Ensino Médio, Urias contou aos seus pais sobre a sua homossexualidade. Os progenitores trataram logo de internar o filho em um Centro Umbandista localizado em São Paulo. A intenção era que o filho ficasse por lá até que “deixasse de ser homossexual”. Em consequência disso, Urias foi impedido de concluir em período ideal o Ensino Médio. Na época, com 16 anos, o jovem cursava o segundo ano. A escola não foi um motivo importante perante a avaliação dos pais frente à “novidade” da descoberta sobre o filho. Urias passou três anos internado. No entanto, o rapaz relata que, apesar do denso e penoso processo de isolamento e trabalho espiritual, a experiência teve os seus aspectos positivos. Foi, para ele, um momento de crescimento e de percepção de si (individuação), longe do zelo e da regulação por parte dos pais.

Foi a primeira vez que eu me vi sozinho como uma pessoa em comunidade. Eles deixavam dinheiro comigo e eu saía de vez em quando. Eu usava aparelho, então eu tinha desculpa de ir ao dentista e só voltava às onze da noite. Era uma vez ao mês que eu saía, né? Mas eu estava adquirindo a minha independência. (URIAS, 2014).

O jovem fala de relacionamentos “heteroafetivos” (namoro sem sexo) durante a internação, mas ressalta que por mais que lutasse contra os seus desejos, tal movimento era impossível. Urias coloca que, embora tenha contado para os seus pais que era homossexual já mais velho, desde pequeno já tinha ciência que era “diferente dos outros meninos”.

A sexualidade a gente sempre sabe, né? Por mais que a gente queira provar o contrário... É... E eu forcei, forcei durante um tempo tentar levar uma vida heteronormativa, com namorada... Eu forcei até o meu próprio pensamento para poder seguir essa linha, né? [...] Mas chegou uma hora que eu não aguentei, tem uma hora que a gente olha no espelho, você se vê e fala, “não, não é a minha realidade, cedo ou mais tarde você vai explodir”. Eu levei mais ou menos um ano para aprender a lidar com isso e depois consegui me assumir para algumas pessoas, para a minha família. E aí, aos poucos fui tomando fé nas coisas e não tenho nem um pouco de vergonha de falar quem eu sou, independente de qualquer rótulo. (URIAS, 2014).

Urias estava ciente de que a internação não estava “resolvendo o problema”. Decide então fazer um apelo aos pais, dizendo que precisava retomar a vida, continuar os estudos e procurar um emprego. O jovem então retorna para Belo Horizonte e tenta restabelecer a vida, gozando de certa liberdade, apesar das dificuldades provenientes do tempo de internação:

Voltei para Belo horizonte, já com outra cabeça, né? Fiquei um pouco perdido aqui fora. Já estava mais independente, mas ao mesmo tempo não conhecia pessoas, eu não conheci o mundo. Eu conheci um grupo, que falava as mesmas coisas, vestia a mesma roupa, tinham os mesmos costumes. Então eu tive uma grande dificuldade de adaptação, principalmente por morar com os meus pais de novo. Eu já não fazia tudo o que eles queriam [...]. Na época eu comecei a estudar de novo, eu fui fazer o terceiro ano do ensino médio e não consegui terminar porque é... Eu já estava com dezenove anos, não me via nesse meio de adolescentes mais. Então eu parei no meio do ano e comecei a trabalhar. Depois fiz uma prova para concluir o Ensino Médio [...]. (URIAS, 2014).

Uma reflexão é feita pelo jovem sobre o processo de internação, e a partir disto ele conta como foi abandonar a religião dos seus pais, o Espiritismo Umbandista e tornar-se um cristão pentecostal.

Mas aí eu comecei a pensar em tudo o que eu passei lá dentro, o fato de eles terem me tirado da vida por três anos. As coisas que eu vi lá, que não considerava que eram edificantes [...] Eu achei agressiva as coisas, a forma como as coisas são ditas, é... Como as coisas são vistas, né? Fala-se no bem, mas na prática isso não funciona muito... Funciona na base da lei, na base da regra. A religião devia focar mais no ser humano, no fazer o bem, né? E eu fui repensando essas coisas. Eu continuei frequentando por aqui, com os meus pais, mas chegou uma hora que eu falei “eu não vou ficar indo sem ter vontade, né?” E desde quando eu já estava lá dentro [na internação] eu pensava “ah não, espera aí”. [...] Depois de um tempo eu repensei e resolvi me assumir. Assumi a minha sexualidade e cheguei à conclusão que era melhor não fazer parte dessa religião. Eu resolvi ser eu mesmo. (URIAS, 2014).

Ao sair da Umbanda, Urias optou pelo Espiritismo Kardecista. Chegou a namorar um rapaz que conheceu ao participar desta religião, mas não ficou nela por muito tempo: “[...] eu vi que não batia com meus valores, eu tinha ideias um pouco diferentes sobre Deus, eu não concordava com reencarnação, mas acreditava em Deus e na história de Jesus” (URIAS, 2014). Veio então o contato com a Igreja Inclusiva, que deu-se de maneira inusitada: o relacionamento com o rapaz kardecista não durou muito tempo, pois ele levava um ritmo de vida que Urias não aprovava (vida noturna, baladas, bebedeira). Findado o relacionamento, Urias resolveu recorrer à internet à procura do que ele nomeou de “*gays conservadores*” (sic.).

Na verdade eu não estava procurando por uma igreja conservadora, mas por grupos *gays conservadores*. Eu não me enquadrava no estereótipo. Eu conhecia alguns *gays*, fazia amizade ou namorava, mas eu percebia que eles eram muito diferentes de mim, que eles eram mais liberais e tudo. Aí eu falei “será que não existe um grupo, assim, de pessoas mais sérias? É... pessoas que têm relacionamentos sérios ou pessoas que não vivem só de baladas, só de bebedeiras?” (URIAS, 2014).

O jovem coloca que foi assim que conheceu a Igreja Inclusiva. Ao procurar por “*gays conservadores*” na *internet* acabou se deparando com informações sobre a instituição e

resolveu visitá-la. Urias fala que sentiu-se acolhido e que se identificou com os valores pregados pelos demais. Tornou-se membro. Em três anos de igreja o rapaz teve quatro relacionamentos. E é a partir do último que o jovem indica a sua insatisfação com a instituição. Urias envolve-se com um rapaz da igreja e os dois decidem construir uma vida juntos. Urias sai da casa dos pais e decide morar com o companheiro. A relação parece ter dado certo por um tempo, até que surgiram diversos problemas. Urias fala que deveria ter recebido apoio dos demais membros da igreja, mas relata que aconteceu justamente o contrário. O rapaz relata que um dia chegou à casa em que os dois tinham alugado e que os pertences do namorado não estavam mais lá. Decepcionado, o jovem decide afastar-se da instituição por alguns dias. Urias declara que nesse curto período foi procurado por alguns representantes da igreja, que, sem ouvir o seu lado da história, ficaram do lado do ex-companheiro de Urias. O jovem diz que não teve apoio e informa, ainda, que outras pessoas o pressionaram a voltar. Ele assim então o faz, apesar de demonstrar sentir-se contrariado.

Eu namorei uma pessoa que estava fazendo inúmeros planos de estar na igreja, bonitinha. Aí o relacionamento acabou, a pessoa me deixou... A pessoa que falava tanto em amor para a vida toda e não sei mais o que... As pessoas passaram a me julgar. Eu me senti cobrado, já estava me sufocando. Comecei a enxergar as pessoas que estavam ali falando uma coisa e fazendo outra. (URIAS, 2014).

A história de Urias apresenta uma série de itens que suscitam reflexões sobre a questão dos relacionamentos dentro da Igreja Inclusiva, já que os compromissos com vistas de formar casamentos e famílias são incentivados. Então, os aspectos provenientes à trajetória desse jovem serão mais bem abordadas à frente. O fato é que, paulatinamente, a frequência do jovem na instituição foi ficando irregular, até que meses depois ele decide não ir mais. Ainda na entrevista o jovem afirma: “Deus está no coração e na vida da gente. Então independente de algum dia tiver alguma igreja que eu sentir a necessidade de ir, eu vou” (URIAS, 2014).

Encerra-se aqui a apresentação dos jovens que foram entrevistados durante a execução da presente pesquisa. Pode-se, enfim, adentrar em suas trajetórias com um olhar mais teórico e analítico. O procedimento metodológico adotado no corrente estudo serviu como uma estratégia que permitiu aos jovens entrevistados evocarem experiências que para alguns foram vivenciadas mais remotamente do que para outros. Mesmo assim, e ainda que se trate de um processo de rememoração, foi possível alcançar um conjunto de experiências semelhantes (ou trajetórias comuns) sobre a relação com o sagrado e com as instituições religiosas, bem como a respeito da homossexualidade, dos relacionamentos amorosos e da

vida familiar. Parte-se, então, para as considerações que são feitas sobre as narrativas que foram colhidas.

5.3 Análise das narrativas

Nesta subseção faz-se o detalhamento das histórias contadas pelos informantes da pesquisa, mas agora a preocupação com uma descrição sequencial/temporal dos acontecimentos nas narrativas abre espaço para a análise e articulação dos dados colhidos com o referencial teórico. Neste espaço também expõe-se a avaliação que o próprio sujeito faz de sua trajetória e o fechamento das histórias que pelos jovens foram contadas. Chama-se, deste modo, a atenção para as três últimas etapas da proposta de análise elaborada por Schütze (2010): a *análise do conhecimento*, etapa que objetiva contemplar as explicações ou as “autoteorias” dos participantes sobre os acontecimentos e a sua trajetória de vida; e a *comparação contrastiva*, que busca por particularidades em cada relato, mas tem como foco o levantamento de aspectos semelhantes nas narrativas para poder se traçar a identificação de trajetórias coletivas, isto é, uma “história comum” de indivíduos pertencentes a determinado grupo ou contexto social (no caso os jovens *gays* cristãos). Não há uma separação dessas etapas de análise no presente texto, pelo contrário, juntas – e da mesma forma considerando os dados apresentados na seção anterior – elas possibilitam a *construção de um modelo teórico*, que nada mais é do que fechamento do trabalho analítico e que tem, por fim, o objetivo de encerrar essa exposição biográfica geral. Para auxiliar este processo em que se analisa as experiências dos jovens participantes, pensou-se em categorias e/ou unidades de análise que evidenciam temas e aspectos comuns das trajetórias.

Embora tanto nos trabalhos de Schütze (2007, 2010) consultados, como na sistematização de sua obra apresentada por Jovchelovitch e Bauer (2011), não se encontrem indicativos desse momento de categorização (tampouco orientações para este fim), percebe-se que tal processo é importante para a execução do trabalho de análise. Examinando o trabalho de outros autores que utilizam este método, constatou-se um movimento em prol de uma esquematização de categorias. Karine Pereira Goss (2010), por exemplo, em seu estudo que recorre ao método de Schütze para analisar as narrativas de professores e integrantes do movimento negro, aponta as contribuições da análise temática na direção da construção de um referencial de codificação para a análise de narrativas. Goss utiliza, então, os elementos que Schütze propõe serem identificados durante o trabalho de análise, tais como as “teorias explicativas” e a “avaliação da trajetória biográfica”, apropriando-se deles como se eles

fossem as categorias em si. No entanto, uma luz é vislumbrada no trabalho de outra pesquisadora: Idilva Maria Pires Germano (2009) coloca que o próprio Schütze pensou em categorias analíticas gerais, mas empiricamente obtidas, para poder representar as estruturas biográficas. “O sociólogo identificou formas recorrentes que estão relacionadas a modos específicos de experienciar a biografia, que ele chamou “processos estruturais” do curso da vida ou “processos biográficos estruturados” (GERMANO, 2009, p. 6). Conforme a exposição que é feita por esta autora, seguem-se, então, as categorias propostas por Schütze, fazendo-se, aqui, uma nova apropriação sobre elas (no presente estudo tais categorias foram reordenadas):

Trajetórias ou processos de sofrimento: essa categoria engloba as situações em que o sujeito perde a capacidade de conduzir sua vida intencionalmente, vendo-se forçado a agir de forma reativa às circunstâncias externas; *Esquemas de ação*: são as soluções encontradas pelo sujeito frente a ocasiões difíceis (eventos complicadores), mecanismos em que o indivíduo intencionalmente age para controlar ou modificar uma conjuntura biográfica; *Padrões institucionais do curso da vida*: a categoria representa as influências institucionais e normativas sobre as trajetórias dos indivíduos, considera, então, aspectos relativos à socialização e a vida na família, escola, igreja, dentre outras instituições; *Metamorfozes*: percepções de alterações na experiência de identidades, isto é, “o narrador se dá conta de que descobriu e desenvolveu novas capacidades biográficas antes não imaginadas e essas progressivamente alteraram sua auto-imagem e sua visão do mundo” (GERMANO, 2009, p. 6). Na presente pesquisa, aproveita-se, ainda, as contribuições de Goss (2010) e acrescenta-se as “teorias explicativas” e a “avaliação da trajetória biográfica” como quinta e sexta categorias, respectivamente. A inclusão da primeira se dá pelo intuito de tentar abarcar com mais atenção as reflexões que cada entrevistado faz sobre os acontecimentos de sua vida, e da segunda pela intenção de tentar apreender a avaliação que os entrevistados fazem das suas experiências, no caso, comparando a sua vivência na igreja tradicional e na igreja inclusiva, bem como de sua história como um todo. A autora utiliza ainda, em seu estudo, outros elementos narrativos, como as “construções de fundo”, como categorias analíticas. No entanto, no presente trabalho, já se utilizou tais elementos ao se fazer a apresentação dos informantes, registrada na subseção anterior.

A fim de melhor elucidar este trabalho de análise, pensou-se ainda em elencar (sub)unidades em cada categoria, a fim de melhor analisar as histórias dos jovens *gays* cristãos que aqui se apresenta. A disposição das categorias e das unidades de análise é, enfim, explicitada no quadro a seguir:

Quadro 3 – esquema de análise adotado

Categoria	Unidades de análise
Trajetórias ou processos de sofrimento	Não aceitação da homossexualidade Não aceitação da homossexualidade por parte da família Experiências de estigmas e/ou preconceitos Experiências com processos de “sugestão heteronormativa” Perseguições e desconfiança na igreja tradicional Desligamento/expulsão da igreja tradicional Acontecimentos-chave e outros eventos complicadores
Esquemas de ação	Saída da igreja tradicional Busca por alternativas: outras igrejas Busca por alternativas: locais de socialização LGBT Busca por alternativas: “vida paralela” Busca por alternativas: novas compreensões bíblicas Retorno à igreja tradicional Entrada na igreja inclusiva Resistência à igreja inclusiva Experiências/sacramentos de conversão religiosa
Padrões institucionais do curso da vida	Relações com a família Início da vida religiosa Crenças, dogmas, valores e noções de pecado Relações com a igreja (participação, envolvimento etc.) Reprodução do discurso da igreja (tradicional ou inclusiva) Discordância do discurso da igreja (tradicional ou inclusiva)
Metamorfoses	Aceitação da sexualidade Aceitação da igreja inclusiva Novas perspectivas e projetos de vida
Teorias explicativas	Vida cristã e sexualidade: “por que sou <i>gay</i> ?” Vida cristã e sexualidade: “por que Deus não me curou?” Vida cristã e sexualidade: “ser <i>gay</i> e ser cristão”
Avaliação da trajetória biográfica	Avaliação da experiência com a igreja tradicional Avaliação da experiência com a igreja inclusiva Avaliação da própria história de vida como um todo

Fonte: elaborado pelo autor.

É importante frisar que algumas das unidades de análise foram definidas *a priori*, isto é, antes da codificação das entrevistas; e outras por saturação, ou seja, a partir da leitura-escuta exaustiva das entrevistas. Trabalhar com categorias não é uma tarefa fácil. Os dados são vivos e podem sempre pular de uma categoria para outra. Do mesmo modo propõe-se pensar sobre as unidades de análise. Algumas delas poderiam fazer parte de mais de uma categoria. Mas enfim, essa separação é didaticamente importante.

O primeiro aspecto que pode ser salientado a partir das trajetórias explicitadas pelos jovens entrevistados é a constatação feita por eles mesmos e apresentada logo no início de suas narrativas ao dizer que “a formação religiosa vem de berço”. A indicação faz menção aos *padrões institucionais do curso da vida*, demonstrando simultaneamente as *relações com a família* e *início da vida religiosa*. Ainda pequenos, nos primeiros anos de vida, os jovens foram introduzidos por seus responsáveis no ambiente religioso. O processo é denotado pelos jovens como algo “natural”: “eu nasci em berço evangélico, eu sempre fui cristão, minha

família toda é da igreja pentecostal. Minha mãe sempre me levou, é de ‘boaça’” (ELIAS, 2014). Assim, os participantes colocam como participar da religião dos seus familiares já os inscrevia em uma rede de relações que ultrapassam os limites do lar, inserindo-os em outros grupos que partilhavam dos mesmos valores e crenças. E assim eles cresceram, aprendendo em tais contextos alguns dos *modos de ser* cristão.

Conheci igrejas evangélicas ainda na minha infância. Vim de um berço evangélico, a minha mãe sempre foi evangélica, [...] eu nasci em um berço evangélico, nasci sabendo que Deus era Deus e que estava no céu... Aprendi assim e é assim que eu creio. (ABNER, 2014).

Esses aspectos ilustram a constatação de Busin (2011) ao pontuar a transmissão da religião que é feita pela família. Os pais logo tratam de incluir os filhos neste âmbito o mais cedo possível. A religião faz, então, parte dos legados que uma geração (pais) passa para outra (filhos). Deste modo, as crianças vão fazendo parte de tal meio e começam a incorporar os seus elementos, processo que é reforçado pela adesão familiar as crenças e dogmas que são entoados nas cerimônias religiosas. Isso faz parte das primeiras identificações realizadas pela criança. A expressão “berço” é, então, utilizada pelos entrevistados para dar vigor a essa questão não apenas do nascimento e da pertença a uma família e a uma religião, mas igualmente para indicar a criação. Isto é, o modo como foram socializados e educados por suas famílias, o que já indica os primeiros valores e crenças que foram introjetados pelos entrevistados durante a infância, mas que hoje, repensados e assimilados durante outras etapas da vida, são em grande parte aceitos ou reeditados por eles:

Os meus avôs e os meus pais sempre foram evangélicos, então eu nasci em um berço onde sempre me foi ensinado o Cristianismo como uma possibilidade religiosa e... Enfim, e aí desde muito novo eu me inseri nesse grupo e enfim, me identifico como evangélico. (OSÉIAS, 2014).

Isaac foi o único participante que relatou não ter sido introduzido na vida religiosa durante a primeira infância. Mas, apesar disso, o jovem também aponta ter “nascido em berço evangélico”. Isaac tinha um padrasto, isto é, a sua mãe não era casada com o seu pai. Como isso não era aceito pela igreja que sua mãe frequentava, a família se desligou das atividades religiosas por um tempo. Contudo, a formação (valores e crenças) protestante estava lá, e era perpetuada pela genitora. Não obstante, anos mais tarde, a mãe de Isaac decide procurar uma nova instituição, e, a partir disso, finalmente o jovem insere-se na vida religiosa: “A igreja entrou na minha vida quando eu tinha... De oito para nove anos. Foi quando eu comecei a

frequentar uma igreja tida como tradicional” (ISAAC, 2014). É interessante ressaltar essa marcação “igreja tradicional” feita pelo informante, pois durante a sua elaboração narrativa ele já atribui a essa etapa da vida os primeiros conflitos entre sexualidade e religião: “Eu comecei a frequentar essa igreja e lá é que começaram os choques da religião com o meu pensamento” (ISAAC, 2014). Tal constatação igualmente pode ser articulada com o que foi ponderado por Pires (2010), ao dizer que, por volta dos nove anos de idade, a criança já começa a entender simbólica e concretamente o que significa adotar determinada identidade religiosa. Isaac, que já tinha verbalizado no seio familiar que “gostava de pipiu masculino” (sic.), logo compreendeu que aquilo fugia à norma que era pregada pela instituição que começava a frequentar.

Antes de prosseguir com essa discussão, é preciso abrir uma janela para falar de Urias, o único participante da pesquisa que não nasceu “no berço” de uma família protestante, mas atuante em outra religião (a Umbanda). Apesar disso, a trajetória deste jovem coincide com a dos demais, pois ele também foi introduzido ainda na infância no ambiente religioso, acompanhando os seus pais. Assim, Urias “seguiu a onda” até que chegou o momento de poder pensar, de forma autônoma, sobre este caminho:

Meus pais têm um apego à religiosidade deles, então eu os acompanhei por um tempo. Desde o nascimento, eu fui acompanhando. Eles vivem muito pra isso, né? Então eu viajava com eles, ia aos eventos e tal. Só já quase adulto é que eu resolvi sair e tomei meu próprio rumo. Era a única coisa que eu conhecia. Então eu os segui até onde deu... (URIAS, 2014).

Enquanto os demais jovens aqui relatados, ao passar por este momento da vida – seja ele o término da infância, a adolescência ou juventude – optam por permanecer na religião dos pais, Urias decide conhecer outras religiões. A partir do conceito de experiência social de Dubet (2011), tem-se que cada indivíduo integra, apropria-se, modifica e atualiza, em dado momento, as formas sociais das culturas e dos grupos em que está inserido. Com as religiões não poderia ser diferente. Assim, os jovens podem permanecer na religião dos pais, mas isto não significa que eles vão manter e perpetuar os mesmos valores e crenças defendidos pelos progenitores. Vale lembrar também, conforme defendido por Novaes (2006), que o contexto atual oferece para os jovens certa permissão e flexibilidade para trocas religiosas. Mas esse discernimento evidenciado por Pires (2010), esse processo de afirmação e escolha que os indivíduos realizam sobre as religiões quando conquistam certa maturidade, é destacado pelos jovens em suas narrativas, ao explorarem as suas *experiências/sacramentos de conversão religiosa*. “Converter-se” ou “aceitar Jesus” é o momento em que os referidos jovens, mesmo

tendo “nascido em berço evangélico”, decidem a partir de um desejo “próprio” (entre aspas, porque isso pode ser resultante de uma influência ou pressão grupal), afirmam para si a identidade evangélica. Isso pode se dar, por exemplo, através de um rito/sacramento tal como o batismo: “eu me batizei aos 16 anos. Para mim é um marco isso, porque é quando você autonomamente declara que professa uma determinada fé, no caso a fé cristã. Isso foi numa igreja local, perto da minha casa” (OSÉIAS, 2014). Mas nem todos os jovens entrevistados reconhecem o batismo como esse “marco” de se tornar “enfim/de fato” evangélico. Abner, por exemplo, mesmo declarando ter passado por essa experiência de “batizado no Espírito Santo” (sic.), ao ser perguntado sobre quando se deu a sua conversão, informa a “não necessidade” da mesma, retomando a questão do nascimento/berço:

[*Você se converteu com quantos anos?*⁶⁶] Na verdade, eu nasci em um berço em evangélico. Mãe sempre foi evangélica. Eu tive as minhas idas e vindas, por não me aceitar homossexual, então o que aconteceu, eu acabava trocando de ministério. Quando eu percebia que alguém desconfiava, eu acabava querendo sair, eu tinha vergonha de voltar no outro dia. Eu tinha vergonha de chegar até Deus, porque eu tinha cometido ato do “homossexualismo”. Eu achava que aquilo me condenava, estava me atrapalhando, então eu acabava me afastando. Eu ia, depois me afastava, voltava, lutava contra mim mesmo. Eu cheguei a fazer o tratamento, né? Tão famoso, que o nosso querido deputado lá... (ABNER, 2014).

É importante salientar que no caso das religiões pentecostais, diferentemente do que é feito pela Igreja Católica e algumas outras religiões, os fiéis não são batizados na infância, enquanto ainda são bebês. Espera-se que o indivíduo tenha maturidade e capacidade para poder decidir se quer ou não “aceitar Jesus como seu único e grande salvador”. A questão do batismo será resgatada à frente, já que alguns jovens, ao aderir à igreja inclusiva, repetem o ato. Por ora, dá-se atenção a três unidades de análise que são evidenciados no supracitado excerto da entrevista realizada com Abner: a *não aceitação da homossexualidade, experiências com processos de “sugestão heteronormativa”, perseguições e desconfiança na igreja tradicional e desligamento da igreja tradicional*. Itens que conforme as categorias de Schütze (GERMANO, 2009) estão dentro das *trajetórias ou processos de sofrimento*.

Em geral os entrevistados pontuaram ter ciência da própria homossexualidade desde a infância. Contudo, a apreensão e a aceitação de tal percepção deram-se de modo particular para cada um. No entanto, família e religião atravessam esse processo. Alguns entrevistados foram até categóricos ao apontarem que “mais por causa da igreja, eu nunca me assumi, eu ficava caladinho na minha” (ELIAS, 2014). As crenças e os valores derivados da religião

⁶⁶ Registrado em itálico para indicar se tratar de uma pergunta apresentada pelo pesquisador.

foram complicadores de tal processo. Assim, a sexualidade ainda latente começa a ser percebida como um problema quando o nascente desejo começa a entrar em conflito com os pressupostos religiosos. A chegada da puberdade é o momento em que os jovens salientam ser o ápice de tal dilema.

Durante muito tempo, por ser criança e não ter, eu digo não ter o despertar daquela fase que é a puberdade, foi tudo muito tranquilo. Eu vivi muito bem, sem problema algum. Mas aí quando começou aquela coisa da puberdade, que a coisa começou a ficar, assim, difícil de segurar a onda. Tinha muitos garotos bonitos na igreja, o desejo... Todos os sentimentos misturados. Eu comecei a viver conflitos porque a igreja dizia que era errado. [...] Para mim, estava sendo tranquilo até que eu descobri realmente que eu não ia suportar ficar sem me relacionar com homens. E quando você descobre, chega ao ápice do desejo, você não quer se conter, você quer se soltar, você quer se relacionar, você quer ter um namorado, você quer apresentar para todo mundo, você quer poder contar isso para todo mundo. Então, para mim foi difícil quando chegou nessa fase. Mas antes disso, dos nove até ali... Treze anos, foi treze/quatorze, foi o ápice mesmo da coisa. Até então foi tranquilo, eu fiz tudo direitinho, como mandava o figurino. (ISAAC, 2014).

A não aceitação da própria homossexualidade começa então a ser construída. A representação desqualificada da homossexualidade começa a ser introjetada na mente dos jovens a partir do discurso proferido pela igreja, que repete com frequência e veemência que a homossexualidade é um desvio, ação do próprio diabo. Desejo que deveria ser repreendido a fim de se evitar o pecado:

Quando o desejo vinha, eu ficava meio, é... Foi um momento muito difícil de aceitação em relação a isso. Porque quando colocam na sua mente, “isso é errado, isso é errado, isso é errado, isso é errado...”, acaba que aquilo se torna errado para você. É muito difícil alguém colocar na sua mente que aquilo é certo. Aí como eu não conhecia a igreja inclusiva, não conhecia nada, era meio complicado em relação a Deus. Sempre que eu via um homem na rua, eu ficava orando, pedindo perdão para Deus, eu ficava louquinho. Eu pedia perdão para Deus. Eu, nossa! Foi um período de sofrimento. (ELIAS, 2014).

Então, com a chegada da puberdade e da adolescência, o desejo latente vem à tona e coloca para esses jovens um grande problema. Se havia desde antes conflitos entre ser evangélico e ser homossexual – algo que esses jovens ainda não compreendiam muito bem e de fato, ainda não era para eles um “problema” – emerge agora um mal-estar que aponta claramente para a divergência entre essas duas identidades/experiências. Surgem então os sentimentos de não pertencer àquele espaço, de estar inadequado a ele, o medo de ser descoberto e o medo de estar sendo um pecador. A questão é tão forte que alguns jovens, neste momento, resolvem desligar-se ou evitar a instituição religiosa: “Eu frequentei uma igreja evangélica até os meus 15 anos, até eu começar a perceber que eu era homossexual. A

minha igreja era uma igreja muito rígida...” (ABNER, 2014). Como já evidenciado em fala anterior, Abner, que ainda não aceitava a sua homossexualidade, sempre que identificava que alguém na igreja que estava frequentando demonstrasse perceber a sua orientação sexual, sentia vergonha. Desaparecia por uns dias ou procurava por outra igreja. Abner sentia-se inabilitado para poder ser aceito naquele espaço. Tem-se aqui a ilustração da percepção e da *experiência de um estigma*, no termo explorado por Goffman (1988), e/ou de um *preconceito*. Fato igualmente evidenciado por outros jovens ao descreverem as suas experiências com as igrejas tradicionais, relatando situações em que foram observados, sondados, questionados, perseguidos, desligados, expulsos. Como já afirmado anteriormente, o indivíduo estigmatizado poderia ser aceito no círculo social em questão se não tivesse a característica que o “desqualifica” e que o impede de ser considerado igual aos demais. Vale, então, resgatar um importante dado sobre a trajetória de Elias, jovem que continuava visitando a igreja tradicional, mas que não pôde participar ativamente dela como antes o fazia, pois a informação sobre a sua homossexualidade estava publicizada entre os membros.

Não posso viver a vida que eu tenho lá, eu não posso ser homossexual lá. Porque a igreja, eles falam que é pecado, e eu tenho que seguir que a regra da igreja. E eu sei qual é a regra que a igreja prega. Então se ela fala que é pecado, é pecado. Então lá não teria como eu exercer um ministério. Eu até queria, mas fui repreendido. (ELIAS, 2014).

A igreja tradicional diz aos jovens que a homossexualidade é pecado, ressaltando o ato sexual. O discurso da igreja inscreve, então, que a questão está localizada na prática sexual entre duas pessoas do mesmo sexo. Nesse sentido, se o fiel conseguir suprimir a sua sexualidade, estabelecendo um relacionamento e condutas heteronormativas – o que já remete ao campo do gênero, da performatividade e da heterossexualidade compulsória, tal como abordados por Butler (2003) –, o “problema” supostamente estaria “resolvido”. Assim, antes de terem as primeiras relações afetivas e sexuais com outros rapazes, alguns dos jovens entrevistados relatam que não entendiam que estavam “pecando”, já que não tinham ainda cometido o ato que era assim classificado: “eu não estava em pecado, eu não fazia nada de errado, eu não estava ainda fazendo algo de errado” (ELIAS, 2014). Para outros jovens, essa questão extrapolava o campo da moral e do pecado e permeava a esfera identitária. Reprimir a própria sexualidade não era apenas uma maneira de evitar o pecado, mas, também, um modo de não apropriar-se de uma identidade que estava sendo por eles rejeitada. Ou seja, o desejo estava ali, e incomodava, mas, “se eu não me relaciono com pessoas do mesmo sexo, logo, eu não sou homossexual”:

Naquela época, para mim, ser *gay* ainda era algo muito nebuloso. Eu não tinha clareza do que era isso, né? Aí então, ser *gay* pra mim, naquela época, era você manter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. Então, eu não me encaixava naquilo, mas ao mesmo tempo eu tinha a dimensão que eu não era heterossexual, assim, enfim, de qualquer forma, para mim não era, não era de maneira clara como se apresentava essa questão. E aí eu tinha dúvida da minha sexualidade, mas eu não a colocava em questão, eu não a materializava, nem em palavras, só ficava com uma dúvida, né? Mas também não muito clara, assim. É, então... Eu não tive nenhum relacionamento afetivo, durante a minha adolescência, só na juventude. (OSÉIAS, 2014).

É, então, a partir dos primeiros relacionamentos que a problemática muda o foco e se agrava. Se no raciocínio dos referidos jovens, evitar relacionamentos com pessoas do mesmo sexo mantinha-os no campo da heteronormatividade, o envolvimento afetivo e as práticas sexuais desses rapazes com outros mudava as posições do jogo:

Aí eu fiquei com algumas pessoas, é... Também nesse momento eu fui para a terapia, porque estava muito difícil conseguir sanar tantas coisas. Assim, sempre quando eu ficava com alguém, eu pensava “nossa, mas será que isso é realmente é pecado? Será que Deus vai... De alguma forma, será contra mim?” (OSÉIAS, 2014).

O discurso religioso contribuía para que os jovens não aceitassem a própria sexualidade. Pelo contrário, que tentassem rejeitá-la ao máximo. Fato que pode facilmente ser relacionado com a hipótese repressiva de Foucault (2012a), que traz a ideia de um sexo legítimo em oposição às práticas consideradas “desviantes”, e coloca as instituições religiosas como uma das grandes instâncias que visam a controlar e a regular as sexualidades. Neste sentido, uma experiência comum relatada por todos os jovens que cederam entrevistas a esta pesquisa consiste nos processos de “sugestão heteronormativa”, que é como propõe se chamar os procedimentos e investidas que têm como objetivo suprimir o desejo e os comportamentos considerados homossexuais, substituindo-os por condutas heterossexuais. Entende-se, dessa forma, a impossibilidade de se falar em “cura *gay*”. Tanto por compreender que não se pode “curar” o que não é uma doença, como por aceitar que a palavra “cura” tem uma significação tão positiva que chega ser um risco utilizá-la em tal expressão, visto que não há boa intenção em um processo que visa demonizar ou patologizar o desejo. Contudo, é neste empreendimento que se inserem os jovens entrevistados. Impelidos por influências exteriores ou por decisão própria, todos eles descrevem experiências que procuravam “transformá-los” em heterossexuais. Se a homossexualidade era uma influência ou possessão demoníaca, ela deveria ser exorcizada. Se era um mal passível de transformação, com orações e sob intervenção divina ela deveria ser expurgada. Não obstante, a questão apresenta um problema

grave para o campo da Psicologia, pois os informantes falam da participação de psicólogos dentro das igrejas, trabalhando em tais procedimentos.

É lutar contra si mesmo, vendo depoimentos de outras pessoas. [...] Se você tinha alguém na sua vida, você tinha que largar, porque você, a partir daquele dia, você iria começar um tratamento. Como o álcool, como a droga. Eu fui tratado como isso. Você pega ônibus? Você já viu esses caras desses centros de reabilitação? “Estou há um dia limpo”. E a gente contava a quantidade de dias que a gente estava sem ter relação sexual com outro homem. Estou há um mês, estou há um dia, estou há trinta dias, estou há quatro meses... Só que assim, eram quatro meses que você ficava sem ter relação sexual com outro homem, mas você sabia que você era homossexual. Assim, você só não praticava o ato do o homossexualismo. E assim, até você conhecer uma mulher, até você casar, ter filhos. [...] [*Mas era um processo que o seu pastor fazia? Como é que era?*] Isso, era um pastor. Um pastor também formado em Psicologia. [...] Era bastante tratamento psicológico também. A partir da sua força de vontade você trabalhava muito o “eu quero, eu posso, eu vou”. Era muito disso. [*Você chegou a frequentar isso por quanto tempo?*] Eu cheguei a frequentar pela faixa de seis meses. (ABNER, 2014).

O sofrimento imbricado em tais procedimentos é salientado por outro entrevistado:

Foi a época de mais sofrimento, porque eu tentei negar aquilo o que eu não conseguia me libertar. Não sei se deu para entender. Eu tentava me libertar de uma coisa que eu não conseguia me libertar. Aí eu me sentia mais que um fracassado por não conseguir aquilo, sendo que eu ficava tentando ser aquilo que eu não era. (ELIAS, 2014).

O processo ocorria de diversas maneiras. Nem mesmo Urias, que até então estava imerso na religião umbandista, ficou isento de tal processo. Os procedimentos religiosos de sugestão heteronormativa não são exclusividade das religiões cristãs. Assim, o jovem relata ter ficado três anos internado em uma fazenda, no interior de São Paulo, no intuito de “livrar-se” da homossexualidade, conforme o desejo de seus pais:

Fui criado muito dentro de casa, muito preso, muito super protegido, né? Então eu conhecia só uma face da realidade. A sexualidade ali, aos dezesseis anos, os hormônios se desenvolvendo, aquela vontade de sair e não poder, eu fui meio que pirando dentro de casa, né? Eu incomodava muito os meus pais, eles queriam que eu ficasse dentro daquela forma regrada deles. Meus pais me levaram ao psicólogo, mas o que eu precisava era sair, era conhecer outras coisas, sair da minha zona de conforto. Claro que eles pretendiam me curar dentro da religião deles. Então, eles ligaram lá. Eles são um de um grupo espírita que possui uma fazenda, e lá eles recebem pessoas que estão precisando de algum auxílio ou algum tratamento, tipo por bebidas e drogas ou algo psicológico. A pessoa fica isolada lá por um tempo, prestando serviços de manutenção do lugar, de manutenção das obras religiosas deles. E aí essas pessoas são tratadas, segundo eles, essas pessoas estão sendo tratadas, só fechadas, ali, usando só roupas brancas. Então, os meus pais ligaram e pediram ajuda. Pediram que eu ficasse lá por um tempo indeterminado, porque eu precisava ser tratado, porque eu estava com um encosto, eu estava com uma coisa [risos]. Aí fiquei lá por três anos, né? (URIAS, 2014).

Urias fala então do preconceito sofrido durante a internação:

Apesar deles não serem declaradamente contra a homoafetividade, havia um preconceito muito grande, no sentido de minar várias situações. Eu fui discriminado em várias situações... Eles não são declaradamente contra, até tem pessoas lá *gays* que frequentam. Eles aceitam, mas tem aquela coisa, né? Eles não falam na cara, mas eles dão a entender que é errado. Minha mãe mesmo é do grupo que defende que é errado, porque “não se pode ter a energia de uma mulher no corpo de um homem”, essas coisas. Eles acreditem espíritos que incorporam as pessoas... Aí, é, no terceiro ano que estava lá fora, eu já estava com 18 anos, 19 anos, eu já estava com 19 anos. Aí eu senti uma necessidade muito grande de voltar, né? Para minha realidade... Eu falei “pô, eu tenho que ter um emprego, eu tenho que ter um estudo, eu não quero ficar na minha vida inteira aqui. Tem um mundo lá fora”. Eu tinha que estudar, trabalhar também. Ninguém vive só por conta de uma religião, né? (URIAS, 2014).

Mesmo sabendo que o processo não tinha tido sucesso, Urias não quis abandonar o centro umbandista de qualquer jeito. O jovem queria o consentimento dos pais e não queria ficar com má imagem frente ao grupo religioso.

Comecei a cobrar dos meus pais uma posição, de conversar lá para eles me liberarem. Porque eu queria ir embora, mas não queria sair sem a liberação. [...] Eu queria fazer tudo certinho. Já que estava lá há tanto tempo, né? Eu queria sair de lá, assim, pela porta da frente, sem críticas, sem ninguém me apedrejando, né? (URIAS, 2014).

Como também destacado pelos demais entrevistados, o processo realmente não lhes ajudava em nada no que fosse referente à sexualidade. Pelo contrário, instaurava-lhes uma sensação de fracasso e de frustração, não somente no plano pessoal, mas, igualmente, com relação ao divino: “*por que Deus não me curou?*”.

Eu fui para o “Encontro com Deus”, que é um momento em que as pessoas se retiram da cidade formal e vão para um sítio, para uma fazenda, durante o final de semana. Sexta, sábado e domingo. Dedicar-se exclusivamente a se adorar a Deus, a louvar, orar e aí lá eu também busquei a libertação da homossexualidade. [...] A princípio, eu tinha pensando que eu tinha sido liberto, mesmo eu sabendo que eu continuava o mesmo. Mas acreditando na verdade, de que... Eu sei lá o que se passava, um celibato. Eu nunca me relacionava com ninguém, como se isso solucionasse o problema. Acho que na verdade, acho que durante a minha trajetória, essa foi a possibilidade para mim, o celibato. Assim, eu não me relacionar com ninguém. (OSÉIAS, 2014).

A fala de Oséias aponta para uma questão muito importante: o processo poderia não funcionar em termos de “transformá-los em verdadeiros heterossexuais”, mas, além dos sentimentos de fracasso e frustração, a sugestão heteronormativa deixava marcas, marcas que sinalizavam uma sexualidade que persistia, mas que naquele contexto precisava ser escondida, reprimida, mantida em segredo. Isso incumbiu ao referido jovem uma dificuldade em

estabelecer relacionamentos amorosos, questão que persistiu na vida do rapaz até a sua entrada em uma denominação inclusiva. Salientando essa ideia da sugestão heteronormativa como um processo de repressão, outro informante, Isaac, faz uma avaliação sobre esta experiência, construindo uma explicação (teorias do entrevistado) para o processo, o que também inclui algumas *novas formas de se compreender o texto bíblico*:

Na verdade, o despreparo era grande em todo o âmbito. Porque eles lidavam com heterossexuais que eram possuídos. Nunca com um *gay* que era supostamente possuído. Mas não havia nada para se expulsar. E não era desvio de conduta. [...] então eu acho que hoje o que eles fazem não é “cura”, eles propõe repressão. Eles te fazem acreditar em uma mentira e torná-la verdade. E quando você prega por muito tempo uma mentira como verdade... Vira verdade pra você, né? Superficialmente. Porque no fundo, dentro de si, você sabe que isso é uma mentira. [...] ninguém até hoje conseguiu comprovar nada. Uns dizem que é distúrbio, outros dizem que é possessão demoníaca. A maioria das pessoas, hoje, concorda que não é possessão porque elas não conseguem expulsar. Então, é influência demoníaca. Mas influência também é quebrada. Ou, então, como ele [o homossexual cristão] consegue jejuar, orar, ser bem sucedido e fazer o bem? [*Você acha que as pessoas que se autotitulam como ex-gays, então, estão nesse caminho da repressão?*] Eu só acredito em cura daquilo que é doença. Em transformação daquilo que realmente é necessário. Então se Deus me criou assim, para que raios ele iria querer me transformar novamente? Não faz sentido. Não tem explicação. Pura e simplesmente pra que? “Ah, porque o homem foi feito para mulher”. Então está bom, se engana quem pensa assim. Porque a mulher foi feita para o homem apenas para procriação, como os animais. O sexo virou isso, todo mundo fala que é gostoso, desculpa, mas é mesmo [risos]. Mas pelo simples fato de... De que a maldade entrou na humanidade. Mas não que isso fosse a finalidade do sexo. [...] A diferença é que ninguém pode dizer se Adão era *gay* ou não. Porque não existia outro homem no Éden. Existia uma mulher. Como ele ia desejar outra coisa? Ele não teve chance, não teve espelho, ele não podia se ver (risos)... Então é esse o meu pensamento. Eu até queria conhecer um *ex-gay*, iria lhe fazer várias perguntas. Mas eu queria ver até onde vai isso. Se jogar ele dentro de uma sauna para ver o que acontece. Porque quem é realmente transformado não cede. Não há recaída. Agora quem está apenas maquiando uma coisa... A maquiagem, ela sai com água. Então é só jogar uma água para ver se a maquiagem vai sair ou não. Se não sair, parabéns, é a primeira pessoa que me convenceu. Mas se sair só reforça a minha teoria de que isso não existe. (ISAAC, 2014).

A relação com o divino revelava o desejo de não ter a “tão temida” orientação sexual “desviante”. Mas os jovens são categóricos ao afirmarem que se realmente fosse da vontade de Deus, eles seriam transformados em heterossexuais. Então, se fosse perguntado aos jovens o motivo de sua sexualidade, eles responderiam, enfim, a partir da contribuição do discurso e das novas concepções bíblicas trabalhadas pelas igrejas inclusivas, que é por razão divina. “Por que sou *gay*?” porque Deus quis. Repetindo um trecho da fala de Isaac, “se Deus me criou assim, para que raios ele iria querer me transformar novamente?” (sic.).

Então, por um tempo eu fiquei, sim, pedindo a Deus que se fosse da vontade Dele, que Ele me mudasse. Se realmente não era da vontade Dele, que eu fosse homossexual, homoafetivo, que ele me mudasse. Que eu só aceitaria se isso partisse Dele, mas que eu não ia mudar, eu não ia falar que eu gosto de mulher, que eu sou

heterossexual, se eu não sou. O meu primeiro relacionamento foi, inclusive, dentro da igreja. Da igreja tradicional. Eu era líder de jovens e regente e acabei tendo um relacionamento com outro regente e líder de jovens. E... Foi aí que tudo desmoronou na minha participação dentro da igreja. Porque descobriram e foi àquela coisa: “oh! nossa! Meu Deus! Ele está sobre possessão demoníaca!” E eu mandando todo mundo expulsar essa possessão demoníaca, mas ninguém o fazia. Era mais fácil eles caírem do que eu! Mas eles não tinham um preparo para lidar com a situação. Eles eram totalmente despreparados. Eles não sabiam, né? O que fazer. Então, é mais fácil você expurgar do que você abraçar e tentar resolver o problema. Né? Então, é muito mais fácil, “vamos jogar o problema fora!” E assim eu resolvo... Jogo fora... E foi o que aconteceu. (ISAAC, 2014).

Isaac então nos conta como foi o processo de perseguição que sofreu dentro da igreja que frequentava. Esse foi outro aspecto comum observado na fala dos jovens. Quando a homossexualidade tornou-se publicamente iminente no âmbito da igreja, eles passaram a sofrer investidas de outros membros. Desconfianças, conversas tortas... “Existiam essas divagações por parte deles e inclusive alguns olhares, assim, que eu percebia que eram de afronta em alguns momentos” (OSÉIAS, 2014). Alguns dos jovens contam que começaram a ser sondados pelos seus líderes até que se desligassem da instituição por decisão própria, ou caso fosse constatado o fato de ser *gay* e a recusa à “transformação”, fosse determinado o desligamento do jovem das funções que ocupava e/ou a expulsão da denominação. Assim foi com Isaac: seus líderes primeiramente desconfiaram que o seu namorado, que também participava da igreja assumindo a regência e uma posição de liderança, era homossexual. Como os dois eram muito próximos, inferiram que Isaac também era *gay* e que os dois formavam um casal.

Eu fui expulso quando eles chegaram realmente à conclusão de que eu era homossexual. Eu tive que me afastar dos cargos, eu detinha três a quatro departamentos inteiros sob minha responsabilidade. Eles chegaram à conclusão, mas eles usaram artifícios baixos. Eles chantagearam o meu ex, né? Meu ex-namorado. Disseram a ele que se ele não falasse sobre a nossa relação para eles, não confessasse a nossa relação, que eles iriam afastá-lo definitivamente da regência e que ele ia para o inferno. Fizeram uma pressão psicológica nele. E ele, muito novo, [...] acabou cedendo à pressão e confessou. Foi uma coisa forçada e forjada. (ISAAC, 2014).

Mas como já dito anteriormente, não são todos os jovens que esperam por essa “expulsão”. Muitos, ao sentirem a inadequação ao ambiente (o estigma), resolvem por conta própria abandonar o espaço que lhes é tão importante. Esse desligamento da instituição, que é realizado pelo próprio jovem, não é feito, como também já explicitado, sem uma série de tentativas em permanecer em tal lugar. “Eu automaticamente sai, eu mesmo pedi para sair. Aí que comecei a procurar ajuda para me livrar do desejo da homossexualidade” (ELIAS, 2014).

A decisão foi minha porque eu não me sentia bem em estar ali assim. Era já como se não me coubesse ali dentro, porque eu sabia é... Em que vários momentos, essa discussão da homossexualidade apareceria. E aí eu iria ser visto, né? E possivelmente apontado, enfim. Então, antes que isso acontecesse, como um mecanismo de prevenção eu decidi sair e ir para um lugar onde eu me sentia mais confortável. [*Tinha um discurso que te incomodava?*] Sempre há esse discurso. E sempre houve esse discurso. É... Ainda hoje quando eu... Já tem um tempo que eu não visito igrejas tradicionais, mas eu ainda escuto algumas ministrações pela *internet* e eu ouço por parte desses pastores e de outros, e de outros membros, né? De líderes, enfim, de evangelistas, das pessoas que estão ali pregando essa ideia de que a homossexualidade é um ato que não deve ser cometido, assim, sabe? É... Que você, homem ou mulher, menino ou menino, deve se relacionar com o sexo oposto. É... Então, eu sempre ouvi isso dentro da igreja, da igreja tradicional. Nas que eu participava, nas que visitava e ainda hoje quando eu ouço essas pregações. Em algumas delas eu continuo ouvindo que ser *gay* é pecado. (OSÉIAS, 2014).

A persistência em ficar em tal ambiente, mesmo com a experiência do estigma e com a constatação desse discurso que desqualifica a homossexualidade, se dá por diversos motivos: pressão familiar, identificação com a doutrina, valores, pertencimento ao grupo, reconhecimento frente à participação (em especial, no caso de jovens que ocupam posições de destaque dentro da igreja), dentre outros. Aqui já se entra na discussão de temas envoltos em outra categoria de análise das experiências, os *esquemas de ação*, isto é, são as alternativas adotadas pelos jovens frente a situações problemáticas. E a questão conflitante que se tem, agora, é o desligamento dos jovens do grupo no qual eles se identificavam, se dedicavam e participavam. Momento em que os entrevistados viram-se impedidos de vivenciar a sua fé e de servir a Deus naquela obra/instituição que se prontificaram em oferecer os seus dons.

Por um tempo eu fui a outras igrejas e voltei lá... Como membro, eu permanecia lá. Aí eu fui a uma balada para conhecer, para ver como que era. Eu detestei, por sinal. Porque eu realmente sabia que meu meio não era ali. E eu ia [à igreja] porque eu não conseguia ficar sem praticar a minha fé, ficar sem dedicar aquele período a Deus como eu sempre fiz. Então eu me sentia na obrigação de fazer. Por mais que eles me rejeitassem, como eu ainda não conhecia uma igreja inclusiva, eu não tinha para onde ir. Eu não conseguia adaptação aos ritmos das outras igrejas. Eu não conseguia me sentir bem, mas eu não deixei de ir. (ISAAC, 2014).

A fala do entrevistado denota outra trajetória comum observada nas narrativas de quatro de cinco dos informantes, aspecto também escutado nas falas de outros jovens, durante o trabalho de campo (observação): o desligamento da igreja tradicional foi o passe de entrada desses jovens nos espaços de homosociabilidades. Nota-se que para esses jovens o ato de frequentar tais ambientes é totalmente destoante do *modo de ser cristão* que tanto prezam. Assim, quando eles falam que não gostam ou que não vão para bares, boates e outros espaços de socialização LGBT, é porque seus valores cristãos lhes impõem uma moral que os afasta de ambientes que possam estar relacionados a comportamentos por eles considerados como

promíscuos. Para eles – mesmo que muitos “secretamente” vão a tais lugares – o “bom cristão” não participa de baladas, isto é, “igrejas e boates não combinam”.

[*Mas você acha que é pela sua visão religiosa que você não vai a tais lugares?*]
Também. Boate, por exemplo, eu acho incongruente, assim. [...] Porque eu acho que ali... Não sei, assim, a visão que eu tenho é que é um espaço para “pegação”, mais do que para diversão, por exemplo. Então... Não cabe a mim, assim. Eu não acho que seja legal. (OSÉIAS, 2014).

Então a *saída da igreja tradicional* coloca para os jovens diversas alternativas. No caso de Isaac, por exemplo, foram adotadas a *busca por outras igrejas*, a *busca por locais de socialização LGBT* e até mesmo o *retorno à igreja tradicional anterior*. Mas o fato é que a maioria desses jovens, ao sair da igreja, decide conhecer uma boate ou outros locais tidos como “guetos gays”. É justamente a saída da igreja que os autoriza a conhecer e até mesmo a frequentar estes espaços. Pode-se inclusive pensar que esse ingresso na vida noturna é uma espécie de “vingança pessoal” do jovem contra a igreja, contra Deus, ou ainda, como uma forma de desabafo em que eles tentam abster-se dos problemas e das opressões vividas. Igualmente, pode-se pensar na realização de um desejo não mais recalcado/censurado. Além do relato de Isaac, essa constatação também pode ser evidenciada a partir da história de Abner. O rapaz, depois de participar de um processo de sugestão heteronormativa, decide abandonar a igreja e aderir à vida noturna:

Agora que estão tentando regulamentar isso, mas isso já existe há muito tempo, isso que é conhecido [popularmente] como a “cura gay”. Eu cheguei a fazer [risos]. E o que me fez ficar mais triste ainda, foi que eu fiquei mais decepcionado, eu fiquei mais decepcionado ainda com a minha vida, porque eu acabei ficando bem pior, depois eu acabei desistindo, né? Porque não tinha como mesmo, eu olhava, mas eu fingia que não estava vendo. [...] E o tempo foi passando e eu resolvi parar de fazer a “cura gay” e me aceitar. Me aceitei, sai da igreja e resolvi “cair no mundo”. (ABNER, 2014).

“Mundo” é uma expressão utilizada tanto pela igreja e conseqüentemente pelos jovens para indicar a “vida profana”. Fica evidente, desta forma, que “cair no mundo” é sinônimo de frequentar baladas e/ou procurar por relacionamentos efêmeros, fazer tudo aquilo que a moral pentecostal condena. Em contrapartida, muitos jovens optam por permanecer nas igrejas, mesmo vivenciando uma situação de distonia entre os seus desejos e a proposta da instituição. A permanência dos jovens na igreja tradicional também expressa alguns itens que são aqui considerados como parte dos esquemas de ação, a saber, o que alguns jovens informantes denominaram de “*vida paralela*” e a *busca por novas compreensões bíblicas*.

A “vida paralela”, conforme relatado pelos jovens, se inicia quando eles decidem viver a sua sexualidade, mantendo um relacionamento com uma pessoa do mesmo sexo, mas sem sair da igreja tradicional, que, por sua vez, condena a homossexualidade. Essa experiência pode até habitar o campo da clandestinidade, mas é a partir dela que muitos desses jovens começam a se permitir viver a sua sexualidade.

Ainda indo a igrejas evangélicas tradicionais, né? E aí entende tradicionais como igrejas evangélicas não inclusivas ou que consideram a homossexualidade como um a prática errônea, enfim, pecaminosa... Eu comecei a me relacionar com outros homens. E vivendo de maneira paralela, essa vida na igreja evangélica e uma vida fora da igreja, me relacionando com homens. (OSÉIAS, 2014).

Se até antes de ter as primeiras relações afetivo-amorosas esses jovens entendiam que não estavam, diante dos ditames da igreja tradicional, cometendo um “pecado”, a partir da vivência de tais relações essa concepção muda:

Quando eu comecei a me relacionar com meu ex-namorado eu percebi que não cabia mais eu estar em uma igreja tradicional, né? Até porque dentro dessas igrejas existem lideranças e essas lideranças não são apenas lideranças administrativas, elas são pra nós cristãos lideranças espirituais, assim. Então, enfim... Eu estava entre aspas “errado” por ser *gay*, sendo que nessas igrejas não se aceitavam *gays*. Então, a possibilidade pra mim foi ir para uma igreja inclusiva, porque aí sim eles me aceitam, né? E me aceitam como eu sou. Né? *Gay* [ênfase]! (OSÉIAS, 2014).

E sentir-se um pecador não é fácil, pelo contrário, é penoso, causa muito sofrimento. Com certeza, este não é um “rótulo” que se aceita sem relutar. Como já salientado, conforme a defesa feita pelas igrejas tradicionais, se o sujeito cristão conseguisse reprimir o seu desejo homossexual, não estabelecendo relações com pessoas do mesmo sexo e adotando posturas condizentes com o seu gênero, o problema estaria resolvido. Esse cuidado envolto pela renúncia de si, como diria Foucault (2006a), é instrumento regido por essas igrejas, mas executados pelo próprio fiel em prol de sua salvação. Esse discurso das igrejas pentecostais é o mesmo que a Igreja Católica utilizava, como nos lembra Nunan (2003), para se referir aos sodomitas. Como já salientado, a partir das contribuições dessa autora, era o ato, isto é, a prática da sodomia (relação sexual anal) que tornava o sujeito um sodomita. Então, a pessoa sodomita não existia como uma identidade ou como um *modo de ser*. Assim, o desejo em si, se controlado, não era um problema, se ele não era consumado em ato, tampouco sua existência era considerada. Mas há de se destacar que sodomia fazia parte da lista dos pecados mais graves da Igreja Católica. Ela era tida como uma grande abominação. Atualizando isso para o contexto de hoje, é esse mesmo discurso que os jovens aqui referidos

escutam/escutaram em suas respectivas igrejas tradicionais, só que agora, ao invés de se falar da prática sodomita, refere-se à identidade homossexual. Desta forma, esses jovens não estão/estavam lidando com o “rótulo de pecador” por um “pecado qualquer”, mas sim por um dos pecados mais combatidos pelas igrejas tradicionais, quiçá o mais desqualificado e condenado. De acordo com a ideia já apresentada nos capítulos iniciais da presente dissertação, pode-se pensar em uma hierarquização dos pecados, na qual a homossexualidade se apresenta como alvo de grande preocupação no contexto das igrejas tradicionais. Não obstante, essa experiência do “rótulo de pecador”, ou mais adequadamente do estigma que circunscreve a homossexualidade, não apresenta para os jovens apenas uma “inadequação” com aquele espaço religioso e social, mas também coloca um conflito subjetivo que os fazem sofrer, sentirem culpa e vergonha de si.

Nossa! Era horrível, parecia que eu estava pecando contra o mundo. Nossa, era um sentimento muito ruim, de culpa, de dor. Foi muito sofrido... Em relação a Deus, em relação a minha experiência com Deus, a minha vida com Deus. Eu me sentia o pior dos pecadores do mundo. (ELIAS, 2014).

Eu imaginava que eu era o próprio pecado, que eu estava sendo assolado por algum espírito maligno, era... Sei lá, que alguma maldição tinha me atingido. Aí eu imaginava que ser *gay* era pecado, que não era certo. E aí, era um grande nó na minha cabeça, porque eu não queria ser *gay*. Eu nunca escolhi ser *gay*. É... Mas eu era... E mesmo não dizendo isso em palavras, mesmo não materializando isso em discurso, eu sentia isso. E, então, a solução que eu tinha era lutar contra isso, não me relacionando com pessoas, e aí continuando dentro da igreja, imaginando que algum dia eu “seria liberto”, entre aspas, liberto, dessa, dessa condição de homossexualidade. (OSÉIAS, 2014).

É mais que constatado que os jovens entrevistados não permaneceram passivos diante das situações problema. Várias medidas foram adotadas por eles na esperança de contornar as trajetórias de sofrimento. Aqui, pode-se, então, fazer uma articulação mais diretiva entre o esquemas de ação de Schütze (GERMANO, 2009) e o conceito de experiência social de Dubet (2011). Como exposto, segundo as contribuições desse último autor, as experiências sociais são a cristalização mais ou menos estável de lógicas de ação definidas pelos coletivos que traçam caminhos comuns e, igualmente, pelos próprios indivíduos, que podem estabelecer rotas próprias e particulares. Tem-se, no entanto, que as lógicas estipuladas pelo coletivo podem ser opostas às criadas pelo indivíduo, mas fica evidente que os atores sociais devem combinar e fazer escolhas sobre tais lógicas a fim de se constituírem como sujeitos. Ao “vestir a camisa” da igreja tradicional, os jovens entrevistados contam como aderiram às suas lógicas de ação, isto é, como abraçaram o “projeto comum” de tal instituição.

Seguindo então o que Dubet (2011) nomeou como lógica da integração, e do mesmo modo já trazendo a questão da lógica da estratégia, os jovens em questão interiorizaram o “caminho comum” transmitido pela igreja que participavam, aderindo às expectativas coletivas no desempenho de condutas pessoais. Ou seja, incorporaram um papel social, ou melhor, um *modo de ser* cristão específico, que ali era pregado. Isto é necessário para a construção da identidade social, já que é isso que assegurava aos jovens a pertença naquele grupo. A integração, portanto, tem uma função estratégica. No entanto, ainda há de se considerar a terceira lógica de ação apresentada pelo sociólogo: a subjetivação. Dubet compreende a experiência social como a atividade pela qual cada indivíduo constrói uma ação cujo sentido e a coerência não são mais alocados por um sistema homogêneo e por valores únicos que servem para todos. A lógica da subjetivação é a consolidação da entrada do desejo e das particularidades de cada ator na dinâmica social. Assim, pode-se contemplar, por exemplo, a “vida paralela” colocada pelos jovens entrevistados, a partir de outras conotações, pois pode-se considerar que é através do relato desse outro posicionamento que os informantes expõem como começaram a se tornar críticos diante daquele contexto que descaracterizava os seus desejos. A “vida paralela” é um esquema de ação adotado pelos jovens *gays* cristãos aqui entrevistados, no momento em que começam a questionar o contexto de opressão nos quais estavam imersos, buscando saídas, buscando alternativas que lhes serviriam de válvula de escape. “Redescobre-se um indivíduo cada vez mais autônomo na reivindicação da liberdade de ser o dono de si e de seus projetos, mas também cada vez mais capaz de tomar suas distâncias, de viver nas tensões” (WAUTIER, 2003, p. 192). A lógica da subjetivação de Dubet tem, então, estreita relação com os esquemas de ação de Schütze. Isto é, ao refletir e estipular uma ação para resolver uma situação conflitante, ou controlar ou modificar uma conjuntura biográfica, o indivíduo emerge na possibilidade de distanciar-se do coletivo, exercendo a sua capacidade de escolha, de avaliação e de iniciativa. Deste modo, alguns entrevistados, como Isaac, que vestia a camisa da igreja, assim “como mandava o figurino” (sic.), agora decide priorizar algo que é seu, algo de sua subjetividade, mesmo que isso implique “burlar” alguns itens e normas que fazem parte do “projeto comum” da sua igreja.

Agora dizer que nesse tempo todo que eu estive na igreja tradicional eu não infringi as regras, eu infringi sim, infringi muito. Porque eu tinha aqueles famosos “por fora”. Eu tinha os meus relacionamentos “por fora”, eu tive o relacionamento que eu já citei [o namoro com outro membro da igreja tradicional]. Eu tive a minha primeira experiência sexual. E foi assim até que eu descobri que realmente era isso que eu queria e tudo mais. Mas eu nunca me atralalhei. (ISAAC, 2014).

Pode-se inferir que, na fala do jovem, “não se atrapalhar” significa não deixar que os outros descubram a sua homossexualidade, ou não deixar transparecer um desejo pessoal que se desviava das crenças e dos interesses do grupo. Os jovens, então, começaram a questionar o âmbito religioso e os seus dogmas. No entanto, mesmo adotando essa postura mais reflexiva e crítica, a experiência do estigma e a “vida paralela” – e igualmente os valores até então cultivados e reproduzidos pelo grupo – ainda os assombravam, sinalizando a sua “inadequação” aquele contexto que transforma o seu desejo em pecado.

Para mim era uma coisa, assim, era muito estranho. Eu sempre fui muito certinho, então de repente “pô, estou quebrando as regras! Que legal, que aventura.” Mas eu encarava isso de maneira muito normal. [...] eu já estudava a Bíblia, porque eu era professor de escola bíblica, então eu já tinha muitas coisas que eu não concordava. Então, por exemplo, foi um homoafetivo quem inventou a gravata. E na igreja que eu participava você não podia ser pastor, ministrar sem a palavra no altar se você não estiver com gravata. Mas ora, se foi um *gay* que criou, por que você aderiu isso como regra? Se você não aceita a presença, você também não aceita a criação de um *gay*. Então, é... Foram essas coisas, essas incompatibilidades e essa falta de resposta que acabou me deixando assim... É... Mais folgado para ter meus relacionamentos e não ter certeza de condenação. (ISAAC, 2014).

A sequência desse excerto de entrevista supracitado denota um aspecto interessante: quando o desejo pessoal e o projeto coletivo convergem, aí sim dá para voltar a “vestir a camisa” de novo.

Apesar de que hoje, estando na Igreja Inclusiva, eu não concordo mais com isso. Porque a partir do momento em que estamos em um lugar e decidimos frequentá-lo, nós temos que seguir as regras. Mas naquela época, a minha visão estava um pouco distorcida nesse âmbito, porque de um *boom* mesmo do desejo e aquela vontade louca, não tinha como, não tinha quem mudasse meu pensamento naquele tempo. [...] Eu levava em consideração o ato ser pecado, eu levava em consideração o fato de eu estar infringindo uma regra. Porque a Bíblia diz que quando nós estamos debaixo da autoridade de alguém, nós temos que obedecer, como nós obedecemos às leis. Então, se nós infringimos alguma lei civil, nós estamos pecando. Então, eu entendo que, ora, se a minha autoridade espiritual me diz que isso é um pecado, eu estou pecando não pela prática em si, mas por desobedecer a minha autoridade espiritual. (ISAAC, 2014).

O texto bíblico é parte do cotidiano desses jovens. Eles parecem conhecê-lo muito bem, inclusive citando de cor algumas passagens. O livro Ihes é uma referência de vida, é onde eles encontram o registro da “verdade”, mesmo que essa verdade antes, na igreja tradicional, era incondizente com a “verdade” de agora, defendida pela igreja inclusiva. Para esses jovens, tudo é uma questão de interpretação. É preciso tecer, então, *novas compreensões bíblicas*: “Como eu ainda estava é... Completamente imerso nessa igreja tradicional e bebendo dessas fontes da igreja tradicional e desses textos bíblicos interpretados é, erroneamente,

traduzidos erroneamente, é... Eu me sentia o próprio pecado” (OSÉIAS, 2014). Assim, outro movimento que pode ser visto como exemplo tanto da lógica da subjetivação de Dubet (2011), como parte da categoria de análise das experiências “esquemas de ação” de Schütze (GERMANO, 2009), é o empreendimento realizado por alguns dos entrevistados ao procurar na própria Bíblia esclarecimentos que pudessem auxiliá-los na dissolução do conflito entre homossexualidade e vida cristã. Não apenas no livro Sagrado, os participantes relatam que pesquisaram, por diversas fontes, informações que os ajudassem a pensar sobre tal questão:

Ser cristão está além do que dizem estar escrito, né? Na Bíblia. Se você pegar uma interpretação séria de teólogos mesmo, você vai ver que não é como as pessoas dizem, abominação, não sei o que... Até porque essas palavras nem existiam na época. Existem várias interpretações. Então, assim, é totalmente possível ser *gay* cristão. É perfeitamente normal. [...] A Bíblia não está falando calmamente que é errado ser *gay*. Isso aí é uma coisa que foi traduzida, que as pessoas se apressaram e foi levada, aí acaba que tem muita coisa tendenciosa, né? Que foi feita ali na igreja católica, na reforma protestante, quem sabe entrou interesses de pessoas... Os próprios livros que têm ali foram escritos por pessoas, alguns nem entraram na Bíblia, então assim É questão de você interpretar, seguir o que você acredita. Então *gay* cristão, normal. (URIAS, 2014).

Foi aí que, de fato, efetivamente, assim, já não me surgem mais dúvidas ou questionamentos de, “e aí, será que ser *gay* é pecado?”. Foi quando eu realmente começo a estudar um pouco essa ideia da homossexualidade. Na verdade, nem isso, porque na Bíblia não se usa esse termo, né? Mas... Enfim, dessas relações sexuais entre homens, tentando entender isso, é... A partir dessa, dessa identidade, desse lugar que é o ser *gay*. Aí, enfim, eu tenho contato com os primeiros textos é... Escritos por teólogos, inclusive pelo fundador da nossa igreja aqui em Belo Horizonte, a Igreja Inclusiva. E também com estudos de teólogos norte-americanos, que resgatam os textos bíblicos que fazem remissão a essa relação entre homens-homens, mulheres-mulheres, né? Pessoas do mesmo sexo. E aí, é muito interessante, eu gostei muito desses textos. Eles meio que desconstróem essa ideia de que a homossexualidade é pecado. (OSÉIAS, 2014).

Como dito na seção anterior, a Igreja Inclusiva prega que a homossexualidade não é pecado. É a promiscuidade que assume esse caráter, mas isso independe da sexualidade. A questão é tratada nos cultos a partir desse foco: discute-se sobre a promiscuidade e pouco se fala sobre a “desconstrução da homossexualidade como pecado”. Parece que esta já é uma problemática já resolvida. “Não é pecado e ponto”, dizer o contrário é uma grande inverdade – isso sim é frequentemente repetido nos cultos. Contudo, alguns jovens relatam sentir falta de um espaço para poder dialogar sobre isso. Uma sugestão, então, é feita por um dos participantes: “Sei que outras igrejas têm feito isso, têm discutido isso junto de seus membros. E seria importante pra gente também, até mesmo para podermos nos posicionar melhor diante de quem vem nos questionar” (OSÉIAS, 2014). Mas enquanto esse espaço não existe, a visão sobre homossexualidade e pecado começa a ganhar novos contornos a partir das investidas

realizadas pelos referidos jovens. Assim, ainda dentro dos esquemas de ação que caminham nesta mesma direção da solução do problema entre homossexualidade e religião, está o movimento de *entrada na igreja inclusiva*, realizado pelos participantes:

Eu via como se fosse o maior dos pecados. Eu aprendi assim, que os homossexuais, que nós não teríamos nem julgamento, quando morrêssemos [risos]. Nós íamos morrer sem julgamento, íamos direto para o inferno. Eu aprendi assim. Então, eu via como o pior dos pecados. [*E como você mudou esta visão?*] A minha visão foi mudando a partir da igreja inclusiva. (ABNER, 2014).

Alguns jovens conheceram as igrejas inclusivas a partir do convite de amigos. Assim o foi, por exemplo, com Abner: “Meu amigo, né? Comentou comigo sobre a Igreja Inclusiva. Eu já tinha pensado em ir uma vez, mas eu ainda não tinha me aceitado. Como é que eu ia aceitar uma igreja? E... Acabei falando ‘não, eu vou sim, eu vou sim’. Acabei indo e gostei” (ABNER, 2014). Conforme estas denominações têm crescido, a mídia tem ajudado a torná-las conhecidas. Os mais diversos meios de comunicação têm auxiliado nesse processo de divulgação. Assim, como já denotado em alguns momentos do presente texto, os jovens conheceram as igrejas inclusivas a partir de pesquisas feitas pela *internet* ou através de programas de televisão:

A Igreja Inclusiva eu conheci pela *internet*. Eu já tinha visto os pastores na televisão, já tinha visto notícias deles na *internet*. Aí eu procurei a Igreja Inclusiva e, desde então, eu fui decidido a frequentá-la. Eu só fiquei relutante no início, por achar que mesmo nas igrejas inclusivas seria difícil eu estar de novo na presença de Deus, por causa de um trauma, assim digamos, que ficou pela forma com que eu fui expurgado das minhas funções na outra igreja. (ISAAC, 2014).

Nos trechos das entrevistas realizadas com Abner e Isaac expostos acima, é possível perceber que ambos os jovens tiveram certa *resistência à igreja inclusiva*. Isto é, entrar na igreja e frequentá-la não significa necessariamente aceitá-la. A adesão propriamente dita à igreja inclusiva é um processo que requer uma nova forma de olhar e perceber-se a si mesmo, bem como também exige reeditar alguns dogmas e valores oriundos da experiência anterior.

Eu fiquei meio assim, receoso. Até pensei em não ir... Então eu passei o mês de janeiro, fevereiro, março... E a primeira semana de abril relutando. Mas aí [...] eu decidi: “não, eu vou conhecer, né? A igreja”. Foi então que eu conheci, foi então que tudo aquilo que eu tinha certeza dentro de mim, acabou se tornando mais certeza ainda. (ISAAC, 2014).

“Aceitar-se a si mesmo, para, então, poder aceitar a igreja inclusiva”. Tem-se, desta forma, que esse movimento de assentimento em relação à igreja inclusiva acontece

acompanhado do processo de aceitação da homossexualidade. Como já implícito na fala desses jovens, essa mudança de posicionamento é necessária para que a igreja inclusiva pudesse ser, de fato, aderida. Entrar na igreja inclusiva é, então, diferente de aceitá-la e de aderir à sua proposta. A prerrogativa é que o ambiente acolhedor de tais instituições, com outro discurso sobre a homossexualidade, sem desqualificá-la, sem tratá-la como um desvio ou como um pecado, auxilia tais jovens a compreenderem melhor a sua sexualidade. Emergesse, desse modo, as *metamorfoses* de Schütze (GERMANO, 2009), categoria que ajuda a salientar nas narrativas as mudanças de autopercepção, consciência, relações e identidade.

Tendo como pressuposto que a *aceitação da sexualidade* está relacionada com a *aceitação da igreja inclusiva*, pode-se inferir que a junção de ambos os movimentos permitem aos jovens estabelecerem para si *novas perspectivas e projetos de vida*. No entanto, há também de se considerar que tais processos de assentimento não são tão simples. Alguns jovens os vivenciam com grande dificuldade. Elias, por exemplo, precisou de um longo período para poder aceitar a si mesmo como homossexual e para igualmente poder aderir à Igreja Inclusiva. O jovem não conseguia desprender-se da igreja tradicional – o *retorno à igreja tradicional*, também é parte das possibilidades dos esquemas de ação – e voltava nela com frequência para submeter-se a novas tentativas de “reversão” da sexualidade em processos de sugestão heteronormativa. Ou seja, o jovem continuava impregnado com a ideia de que ser *gay* era pecado, e, não aceitando a própria sexualidade, não conseguia, de fato, aderir à Igreja Inclusiva.

Eu estava indo nas duas [igrejas]. Teve uma época que eu, quando eu fui para a Igreja Inclusiva, eu voltei para a minha igreja anterior para tentar me “curar” de novo. Tentei de novo me “curar”. [*E por que você tentou de novo?*] Porque eu não achava certo. Eu achava que Deus não me amava, que era pecado, que eu ia para o inferno... Era, era isso que eu achava. [...] Eu fui para Igreja Inclusiva quando eu tinha dezesseis para dezessete anos, eu tinha quase dezessete anos. Aí, com dezoito, eu fiquei na Igreja Inclusiva, sem ir à outra. Foi de dezessete para dezoito. Com dezoito anos eu voltei para a igreja tradicional, [...] tentei me curar de novo com a mesma pastora, o mesmo processo [de sugestão heteronormativa] que ela tinha tentado antes. Tentei de novo. Aí eu vi que não deu certo, que eu sempre “caía” [jargão evangélico⁶⁷], eu sempre caía. Eu sempre caía com um homem, com desejos, com vontades. Aí depois eu me firmei na Igreja Inclusiva. (ELIAS, 2014).

Em sua narrativa, Elias relata que precisava de uma experiência espiritual para que passasse a acreditar que Deus não ia transformá-lo em heterossexual, aderindo, conseqüentemente, à Igreja Inclusiva. Esse movimento salientado pelo jovem foi escutado

⁶⁷ Cair em pecado, cair em tentação.

diversas vezes, durante as observações de campo, a partir da voz de outros membros da igreja, Muitos fiéis da Igreja Inclusiva dizem que para se firmar na instituição, primeiro tiveram que sentir a presença de Deus naquele lugar. Só depois de constatar a presença do Espírito Santo na referida igreja é que conseguiram passar a se considerar como membros frequentes. É neste momento, então, que referidos sujeitos conseguem afirmar para si e a verbalizar para outrem que “esta é (enfim) a minha igreja”.

Porque eu só acredito numa coisa quando eu vivo. E eu acreditar naquilo que as pessoas me dizem é muito difícil. [...] Eu tenho que viver para eu acreditar. Aí eu só acreditei que Deus me amava quando eu senti a presença Dele na minha vida. Eu só me aceitei homossexual, quando eu senti Deus na minha vida, quando tive uma experiência com Deus, uma experiência com o Espírito Santo. Aí sim, eu me aceitei. Aí eu me aceitei homossexual, eu aceitei a Igreja Inclusiva. Aceitei a minha condição, aceitei a minha vida como um todo, em torno do fato de ser *gay*. [...] Se eu não tivesse tido essa experiência, eu acho que eu não estaria na Igreja Inclusiva hoje. Eu teria saído, estaria na [igreja] anterior ainda. Ou nessas duas... Eu tentaria me libertar. (ELIAS, 2014).

Essa mudança de perspectiva, isto é, aceitar a si mesmo, aceitar a própria sexualidade, e do mesmo modo, aceitar a nova igreja, abre para os jovens novas possibilidades de vivenciar a sua fé e de, a partir dela, ressignificar a vida, estipulando novos sentidos, novos caminhos, sonhos e projetos de futuro. É interessante destacar que, antes da igreja inclusiva, a preocupação com a homossexualidade era tão central na vida desses jovens e nas orações feitas por eles, que não sobrava espaço para pensar e dar atenção para outras questões importantes, tampouco para as preces que cuidavam dos objetivos de vida.

Aprendi a me aceitar do jeito que eu sou. Digo, que Deus, Ele me ama do jeito que eu sou. Até antes de eu conhecer a Igreja Inclusiva, eu nunca tinha orado pedindo a Deus que ele me desse a minha carteira de habilitação, como eu oro agora. Eu nunca tinha orado, pedindo ao Senhor, um carro, como eu oro agora. Eu nunca tinha orado pedindo a Deus que eu pudesse reformar a minha casa, como agora. A minha oração, a minha vida toda, todas às vezes na igreja, no monte, em casa, era para que eu não fosse homossexual. [...] Conhecendo a Igreja Inclusiva, agora eu sei que Deus me ama do jeito que eu sou. Eu aprendi a orar, a pedir a Deus a minha carteira, o meu carro, que Ele me direcione em minha vida espiritual, em minha vida financeira. (ABNER, 2014).

Hoje eu converso com Deus de uma maneira que eu não conversava no passado. Porque sempre me vinha aquilo, assim, que eu tinha o jugo do pecado comigo, sabe? Existe uma maldição, uma doença, um espírito maligno [aumentando a entonação da voz para dar ênfase], alguma coisa comigo. Né? Que me perturba, que me amaldiçoa. E hoje não. Hoje eu sou livre [aumentando a entonação da voz para dar ênfase]. Livre! (OSÉIAS, 2014).

Outro tipo de *resistência às igrejas inclusivas* pode ser denotado na fala de alguns dos participantes da pesquisa. Tal questão já foi evidenciada em seções anteriores, e diz respeito a

diferenças entre as denominações inclusivas. Como já mencionado, há igrejas inclusivas mais flexíveis, outras mais rígidas e conservadoras. Há igrejas que se apropriam de uma mistura de rituais cristãos, sejam católicos ou evangélicos. Algumas consideram as contribuições de textos de Teologia em seus cultos e outras seguem uma linha mais puramente pentecostal. Todos os entrevistados, exceto Urias que vinha de outra vertente religiosa, participavam de denominações evangélicas muito rígidas. Assim, alguns dos jovens entrevistados relatam que quando tiveram contato com igrejas inclusivas mais “liberais”, acharam-nas “uma bagunça” (ABNER, 2014). Esses jovens, provenientes de igrejas mais conservadoras e com uma formação religiosa mais rígida, declaram não ter gostado dessas outras igrejas inclusivas, afirmando não terem se identificado com elas. Alguns até tecem severas críticas a essas outras instituições:

Eu tenho o hábito de ir à igreja. Eu gosto, eu tenho prazer em ir e fui conhecer outras igrejas quando eu estava fora do estado e quando eu vim para Belo Horizonte também. Decidi conhecer e me... Enfim, filiar a uma e participar de uma. Eu também tive a oportunidade de conhecer outra igreja inclusiva aqui em BH. Eu não fui apenas à que eu faço parte hoje. Só que nessa outra existe uma proposta ecumênica, né? Na verdade, um ecumenismo que quase beira o sincretismo, assim. É... O sincretismo religioso, então, é... Não era uma igreja que parecia adequada a mim, tendo em vista que eu sou evangélico e esse ecumenismo não cabia a mim, não me identificava com isso. Assim, eu acredito no ecumenismo, mas lá, como eu disse, beirava o sincretismo. Os próprios líderes, eu tive a oportunidade de conversar, eles têm uma ideia do que é Deus, de como é a natureza de Deus, que é muito destoante com a imagem que eu aprendi de Deus e que hoje, por exemplo, a igreja inclusiva a qual eu sou membro prega. Eles acreditam em um Jesus histórico, por exemplo, não em uma figura enquanto ser, enquanto pessoa, mas sim... Um... Um personagem que se criou diante de determinados contextos históricos. Isso pra mim não é verdadeiro. Eu vejo também que existem alguns membros lá que tentam explicar Deus a partir de teorias científicas, como a teoria da relatividade, Deus como essa energia que está em todas as coisas. E aí, pra mim, é uma deturpação do que é Deus, do que é Jesus Cristo, do que é Espírito Santo, do que é essa Trindade, enquanto um Deus. [...] eu visitei, mas não, não permaneci nessa igreja. (OSÉIAS, 2014).

Mas essa identificação com a denominação de perfil mais flexível, ou mais rígido, é crucial na escolha do fiel sobre qual igreja seguir. Por exemplo, se na igreja tradicional esses jovens aprenderam que o “bom cristão” não ingere bebidas alcoólicas, e a igreja inclusiva “mais permissível” não vê isso como um problema, então há uma incompatibilidade de valores, o que ocasiona a rejeição de tal instituição por parte desse jovem. Obviamente, essa questão se estende a vários dogmas e crenças, também devendo ser considerados outros aspectos tais como os ritos e a forma através da qual o Evangelho é entoado. Uma ilustração disso pode ser concebida a partir da história de Urias, que, mesmo não sendo oriundo de uma família com credo pentecostal, procurava justamente por pessoas com esse perfil mais conservador:

[*Como você conheceu a Igreja Inclusiva?*] Ah, teve um dia que eu estava no meu trabalho e resolvi pesquisar sobre religião e sexualidade, [...] sobre o que as religiões pensam, sobre onde está o erro que algumas delas falam, e porque outras já aceitam... Na verdade, eu estava pesquisando sobre religião e sobre *gays* conservadores. Eu queria saber se tinha isso. A maioria são tão liberais, saem para festas, bebem todas. Eu sempre fui mais regrado. Então, eu também queria ver se existia *gays* conservadores. Aí, nesta pesquisa, eu acabei achando a Igreja Inclusiva... Aí resolvi ir e ver como era. O pessoal lá tem essa característica de acolher, de chamar, de conversar. Eu estava precisando de atenção, eu ainda não tinha me encontrado assim, em um grupo. Foi um grupo que me recebeu de braços abertos. (URIAS, 2014).

Já sobre a própria igreja, os jovens fazem avaliações positivas. Claro que isso ocorre após o já evidenciado processo de aceitação da instituição, movimento que requer a reedição de crenças antigas e que, muitas vezes, também inclui a introjeção dos dogmas da nova igreja, dogmas que podem, inclusive, ser diferentes daqueles pregados pela igreja anterior (tradicional). “Só o fato de a igreja ter feito eu me aceitar do jeito que eu sou, tem me feito bem, tem feito bem para outras pessoas. Eu tenho conseguido ver a vida de outro ângulo, de outro jeito” (ABNER, 2014). Então, ao teceram uma *avaliação da experiência com a igreja inclusiva*, os jovens fazem contraposições sobre como era a experiência na igreja tradicional, salientando aspectos que circunscrevem a vivência da sexualidade.

[A Igreja Inclusiva] está me ajudando muito, porque eu posso praticar a minha fé sem máscara. Eu posso dançar sem problema algum, sem alguém falar “nossa, um homem dançando”. Né? “Oh! Olha o veado soltando a franga”. E não é isso, as pessoas entendem que é um gesto de adoração a Deus também. Não é uma forma de “soltar a franga”. Então é realmente um lugar que você sente mais aconchegado, você não precisa esconder de todo mundo a sua... O seu segredo. “Oh! Você é *gay!*” Não, porque vários *gays* estão ali, e todos eles com o mesmo propósito. Ninguém está ali para fazer “pegação”. O propósito é estar com Deus, louvar a Deus, agradecer a Deus como é feito em qualquer igreja que prega o nome de Deus. Então, para mim, foi muito confortável. Já foi desde o início. A primeira vez que eu fui, eu já me senti, assim, muito livre. O primeiro abraço que eu recebi foi de uma *trans*, então eu pensei que realmente aqui é o meu lugar. Porque nunca, né? Na minha igreja tradicional, eu ia ter uma *trans* na recepção da igreja, que ia me abraçar. Muito pelo contrário. Quando ela chegasse, muita gente ia fugir dela. Então, ali foi tudo muito diferente, eu vi todo mundo muito livre, muito sem máscaras e eu sempre falei de máscaras, eu sempre detestei máscaras. Então, ali, para mim, é como se a minha máscara de “suposto hétero” tivesse caído e eu realmente fosse quem eu sou. Foi libertador. Em todos os sentidos. (ISAAC, 2014).

A “máscara de suposto heterossexual” que o entrevistado menciona também pode ser compreendida como um modo da experiência social, no sentido fundamentado por Dubet (2011). Isso, porque esta máscara representa uma vivência que estabelece para o jovem como um *modo de ser*, uma identidade que pode não condizer com a sua sexualidade, mas que o posiciona naquele contexto ao qual ele está inserido. Sob o viés de uma perspectiva de gênero,

a partir das contribuições de Butler (2003), podemos pensar que essa “máscara” foi adotada pelos entrevistados no movimento que eles fizeram tentando adequar-se à norma da heterossexualidade compulsória. Se o gênero é um ato performativo, a “máscara de suposto heterossexual” era o *script* que dizia aos informantes o que fazer para apresentarem-se adequados ao perfil legitimado pela normativa. Se para os homens, no que diz respeito à performatividade do seu gênero, o imperativo “seja homem” deve ser comprovado a todo instante, algumas condutas precisavam ser adotadas por tais jovens. Assim, entre os entrevistados, Elias, Isaac e Oséias namoraram moças da mesma igreja tradicional que frequentavam, com o intuito de provar para os outros (e às vezes para si mesmo) que eles eram o que, na verdade, não eram:

Eu já tive namorada, mas para esconder um relacionamento, para desviar o foco. Eu terminei porque me senti brincando com ela. Então é isso [...], se você ver que você não dá conta, não faça, porque você machuca uma pessoa. E as pessoas são muito... Minha mãe costuma dizer que você não pode desprezar ninguém, porque amanhã você não sabe em que porta você pode estar batendo. Então, isso me deixou muito derrubado na época. Ela até tentou uma “coisa a mais” na época, mas realmente não funciona, não dá... Não tem jeito. É isso. Essa experiência, assim, diferente. (ISAAC, 2014).

É interessante que até o fato de ser evangélico ajudava os jovens, em outros contextos, a afirmarem que não eram homossexuais. Retoma-se, dessa forma, a discussão sobre a oposição entre as identidades “ser gay” e “ser cristão”, como se a junção delas fosse uma impossibilidade. Assim, vale resgatar um trecho da narrativa de Elias que não apenas tinha uma namorada, como usava o “ser evangélico” como uma justificativa para poder dizer-se heterossexual, já que, até então, na sua concepção, era impossível ser homossexual e cristão simultaneamente.

Aí entrou um menino na minha sala que já namorou uma menina que era da mesma igreja que eu. Entrou um menino na minha sala que também era gay. E ele sempre falou comigo: “você é gay, você é gay, você é gay!” E eu falava, “não sou, eu não sou gay não... Eu namoro, eu sou evangélico e tal...”. (ELIAS, 2014).

Com a entrada desses jovens na Igreja Inclusiva, e com a aceitação da sexualidade, essa concepção muda. Já não há mais conflitos na junção desses dois *modos de ser*. Não obstante, fica mais uma vez evidente a contribuição da igreja nesse processo: “Lá eu descobri a possibilidade de ser gay, ser gay e ser cristão. [...] Nesse momento que eu vivia a minha experiência religiosa, é... Eu também me reconhecia enquanto gay...” (OSÉIAS, 2014). Há, então, uma nova compreensão (metamorfose) do jovem sobre o *ser gay e ser cristão*.

[*Então não é mais uma coisa incompatível?*] Não. Hoje eu sou *gay* e sou cristão. [*O que você acha dessa expressão? Dessas duas palavras juntas? Gay cristão?*] Pra mim, são completamente coerentes, assim, sabe? Eu acho que, eu creio que isso significa também um grande passo para todos aqueles que imaginavam que... Não podiam mais ter uma relação com Deus. Sabe? Ser cristão, mais do que tudo, antes de qualquer coisa, é você poder se relacionar com Deus, né? Ser amado por Deus e amá-lo e amar o próximo plenamente, assim. Ser *gay* e ser cristão para mim hoje é amar plenamente a mim mesmo. Amar plenamente a Deus. E poder amar ao outro também plenamente. (OSÉIAS, 2014).

Hoje é natural, é normal. Eu tenho a minha intimidade com Deus, eu tenho a minha intimidade com a minha religião. Eu me aceito, isso para mim hoje é super tranquilo. Super “de boa” isso de ser *gay* e ser homossexual. De ser homossexual e ser evangélico, ser cristão. Hoje, é diferente a minha mentalidade em relação a isso. Eu acho que eu amadureci um pouco em relação a isso. [*Você acha que a expressão “gay cristão” é válida, então? Não é nenhum absurdo, uma contradição?*] Não. Antes era, hoje não. (ELIAS, 2014).

As duas experiências, ser homossexual e ser cristão, passam a fazer parte da maneira como os jovens se referem a si mesmos. É interessante pontuar que, para alguns deles, a identidade cristã sobrescreve a sexualidade: “[*Você se declara abertamente gay?*] Sim. [*E diz que é gay e cristão?*] Eu falo, eu falo... Na verdade, o sou cristão vem primeiro. Sempre vem primeiro” (ISAAC, 2014). Ao dizer que a identidade cristã “vem primeiro”, isto é, ao atribuir uma importância maior a essa identificação, o jovem parece querer indicar que está se referindo a um *modo de ser gay* diferente daquele que as pessoas estão acostumadas, diferente daquele que habita o imaginário e as representações da sociedade. Uma colocação feita por outro participante ajuda a compreender este posicionamento: “Eu acho que quando você fala que é evangélico, você demonstra que você quer outra coisa, uma coisa diferente. Ser cristão é uma coisa diferente” (ELIAS, 2014). E esse jeito de considerar o *modo de ser gay cristão* diferente dos outros *modos de ser gay* é tão forte, que Oséias, quando foi contar para a família sobre a sua sexualidade, tratou de deixar bem claro a sua participação em uma igreja inclusiva. O ato ressaltava para os familiares que o rapaz não estava abandonando as crenças cristãs, e isso sinalizava para a família que ele não passaria a adotar condutas promíscuas. Tampouco estava deixando de ser a pessoa que era.

[*Você falou da igreja na hora de contar?*] Sim, sim, porque na verdade, é... Uma coisa sempre teve muito próxima da outra, né? Porque para os meus pais e para os meus avós, ser *gay* é considerado pecado, porque eles aprenderam isso dentro da igreja evangélica tradicional. E então, é... Eu faço questão de ressaltar isso... Sempre fiz questão de ressaltar, quando eu conversava com minha, quando eu conversava com a minha avó, para dizer que eu não deixei de ser evangélico, né? Que eu não deixei de acreditar em Deus acima de tudo, mas sou *gay*. Seria também um eu não deixei de ser eu [risos]. (OSÉIAS, 2014).

Os entrevistados, então, falam de uma percepção social, apontam um processo de transição em que a sociedade está no que se refere à aceitação do segmento LGBT. Essa mesma percepção se estende sobre a possibilidade da vivência da junção da identidade *gay* com a experiência cristã, embora eles compreendam que a temática ainda é encarada pelas pessoas com determinada dificuldade:

Hoje, para a sociedade, pode ser uma coisa espantosa você falar assim, “eu sou *gay* e cristão”. As pessoas ficam, assim, meio assustadinhas. “Como assim você é *gay* e cristão?”. Mas até você explicar, até a pessoa compreender, entender, eu acho que a pessoa tem que viver para saber como que é ser os dois. (ELIAS, 2014).

As pessoas me perguntam se eu sou evangélico. “Sim, eu sou”. Mas aí parte delas a pergunta. “Mas... Você é *gay*? Sim, também”. [...] A primeira pergunta que vem depois do “você é evangélico?” é “você é *gay*?”. E elas querem entender tudo isso. Muitas respeitam, não contestam, outros já repudiam de imediato [...]. Outros não, já manifestam total apoio. Inclusive, eu tenho colegas de trabalho que já foram na igreja comigo, né? Já estiveram lá, então, sabem que lá realmente é um lugar onde Deus está. [*Então essa expressão para você, gay-cristão, é tranquila?*] Muito. Hoje... Antigamente eu tinha que pensar, né? Tinha aquela coisa “nossa que coisa horrível”, mas era da boca pra fora. Eu sabia que eu estava falando contra mim mesmo. Era horrível. Diga-se de passagem. Era como se eu tivesse pegando uma arma e dando um tiro no meu próprio pé. Mas às vezes por uma questão de manter aparências, eu fazia. Apenas para conforto, para evitar desgaste com algumas pessoas. Porque eu estava lidando com pessoas ignorantes, né? Ignorantes não na falta do conhecimento, da educação. Então eu sabia que eu ia nadar, nadar, nadar e morrer na praia. Então para eu evitar, eu queria por panos quentes, cobrir tudo e deixar lá. (ISAAC, 2014).

Na fala de Isaac encontramos alguns aspectos que podem ser considerados resultantes da homofobia internalizada, salientada por Pereira e Leal (2005). No entanto, a ação do jovem – “[...] eu xingava, falava mal da pessoa, lógico, mas eu também julgava da boca pra fora. ‘Deus tenha misericórdia, nossa que pecado!’” (ISAAC, 2014) – pode ser interpretada como um mecanismo de defesa, isto é, apontar a homossexualidade do outro para esconder a própria homossexualidade. Mais uma vez pode-se também pensar que o comportamento do jovem faz parte não só das exigências colocadas pela norma da heterossexualidade compulsória, como igualmente da questão da “máscara” que lhe assegurava a vínculo grupal e confirmava a sua adesão à doutrina da igreja tradicional. Porém, dentro da igreja inclusiva, isso não era mais necessário. O convívio com semelhantes (pessoas na mesma situação) proporciona um clima amistoso, sem riscos ou medo de se ter o seu “grande segredo” revelado, até mesmo porque a coerção que transforma a homossexualidade em algo que precisa ser “escondido” não se presentifica em tal ambiente. Mais uma vez, pode-se, então, vislumbrar as contribuições das igrejas inclusivas na afirmação da homossexualidade por parte dos jovens:

[As igrejas inclusivas que você passou ajudaram no seu processo de aceitação?] Sim, sim. E... Especialmente, porque eu via pessoas iguais a mim. E existiam alguns momentos e, em alguns cultos, onde isso era discutido, isso era trabalho, era desmistificado. De novo, essa ideia do que ser *gay* é pecado. É... Especialmente aqui em Belo Horizonte, acho que ainda, a igreja aqui, toca de uma maneira mais clara sobre esse ponto. A igreja que eu frequentei no outro estado nem tanto. Assim, se debatia em alguns momentos, mas acho que aqui tem algo mais sistematizado, inclusive na forma de material para leitura. E acho que ao mesmo tempo também houve uma busca pessoal minha, por voltar aos estudos teológicos. E eu acho que isso cooperou para que eu pudesse viver de uma maneira mais leve, uma maneira mais gostosa mesmo, essa vida cristã. Que é isso. A vida cristã *gay*. (OSÉIAS, 2014).

Sentir-se bem consigo mesmo, com a sexualidade, com a vida, com a religião, trouxe benefícios em outras esferas para os jovens. Todos eles relatam melhorias nas *relações familiares e afetivas*.

Enfim, eu acho que já não tem mais esse fardo de pensar que isso é errado, assim sabe? Que isso é incorreto... Essa questão já não mais se apresenta, eu acho que a questão que se apresenta pra mim hoje é... Como eu posso alcançar ainda mais Deus? Como eu posso me relacionar ainda mais com Ele? Isso em uma igreja inclusiva, que é ótimo, assim. Eu acho que na verdade, é, enfim, como durante muito tempo, era interdito um pra mim, isso de me... Me enxergar, me ver, me reconhecer enquanto *gay* [aumentando a entonação da voz para dar ênfase], eu não podia viver várias experiências da minha vida plenamente, assim. Existia essa lacuna dentro de mim, assim, sabe? Existia essa falta. Aí quando eu realmente me reconheço como *gay* é... Me vejo como *gay*, é... Eu acho que várias das minhas relações melhoram significativamente, né? Com os meus pais, com a minha família, mesmo alguns não sabendo, os meus amigos, comigo mesmo e com Deus, assim. Hoje eu me sinto completo. (OSÉIAS, 2014).

Mas, assim como os jovens tiveram que passar um processo de aceitar a igreja inclusiva, o mesmo movimento também teve que ser realizado por suas famílias. As conexões entre os processos se repetem. Ou seja, se para o jovem aceitar a igreja inclusiva ele também precisou aceitar a própria homossexualidade, o mesmo empreendimento deve ser executado pela família. Assim, para os pais aceitarem a igreja inclusiva, devem também aceitar a sexualidade do filho. Como dito anteriormente, no imaginário desses genitores, a decisão do filho de tornar-se membro de uma igreja inclusiva coloca que ele, enfim, está afirmando-se homossexual, mesmo que isso implique uma discordância com o desejo desses pais. A presença do filho na igreja inclusiva significa que ele não vai mais submeter-se a processos de sugestão heteronormativa, ou seja, não vai mais tentar adequar-se à heterossexualidade, e que, ainda, ele vai conviver com outros LGBT. E, como no ideário desses pais a figura do homossexual está relacionada à promiscuidade, pensar em uma igreja onde a maioria dos seus frequentadores é *gay*, não é algo fácil de se dar crédito em primeira instância. Neste sentido, a família também precisa passar por um processo de aceitação das igrejas inclusivas, o que fica

muito mais viável se pelo menos algum dos genitores decide conhecer a igreja e ver de perto, com os próprios olhos, a sua seriedade.

Minha mãe teve problemas com a igreja no começo porque ela achou que a igreja fosse uma bagunça. Então, assim, uma orgia, né? Porque o meio homoafetivo hoje em dia, o povo só enxerga as orgias, a sacanagem e tudo mais. Não se acredita na existência de um lugar tranquilo, onde nós possamos nos relacionar com Deus. Não só o relacionamento sexual. Mas hoje, depois de ter ido até lá, ela já está muito tranquila também. Ela percebeu que eu realmente não estou, né? Em uma sauna, Em uma balada. É realmente uma igreja que fala de Deus como a outra que ela mesma me apresentou da primeira vez. (ISAAC, 2014).

Apesar disso, não é toda família que, por fim, irá aceitar a igreja inclusiva. Algumas mais conservadoras vão se fechar para o assunto, inclusive, perpetuando a dificuldade em lidar com a sexualidade do filho. Assim, infelizmente, tem sido com Elias:

A minha mãe não concorda. Ela não fala no assunto, mas se alguém tocar, falar alguma coisa em relação a mim, ela xinga, ela briga, ela não deixa ninguém falar nada. Ela me defende, mas ao mesmo tempo em que ela me defende, ela é contra. Só ela pode falar, mais ninguém [...]. [*Ela não concorda com a proposta da igreja?*] Não, ela não concorda. Ela nem deixa a gente conversar sobre o assunto. Minha mãe é um pouco grossa, por ela ser muito religiosa, ela não aceita. Ela não aceita, não aceita, não aceita... Qualquer pessoa que tocar no assunto ela não aceita, ela interrompe. Já dá as cortadas dela. [*Como você acha que ela vê a sua participação na igreja?*] Por ela não concordar, eu acho que ela não gosta. Eu acho que ela queria que eu estivesse com ela na igreja dela. Hoje ela está numa igreja mais conservadora. Em uma igreja que usa véu. Não sei o que ela pensa sobre a igreja, só sei que ela não concorda. Ela não gosta que alguém toque no assunto. Meu padrasto também não concorda, mas nós não conversamos. Ele fica na dele e eu fico na minha. (ELIAS, 2014).

Ainda referindo-se às relações entre a igreja e à família, cabe ressaltar que nem todos os jovens que frequentam as igrejas inclusivas têm a sua sexualidade abertamente declarada para os seus familiares. Assim, por exemplo, é com Abner. Parte de sua família ainda não sabe que ele é *gay*. Mesmo já tendo contado para a sua mãe sobre a sua homossexualidade, ele ainda não contou para a mesma que está frequentando uma igreja inclusiva. O rapaz teme a desaprovação da igreja por parte da genitora, já que ela acredita que, um dia, o filho deixará de ser homossexual. O jovem relata que a família percebeu mudanças positivas em sua conduta, mas mesmo assim ele considera que é melhor não expor a igreja para os familiares. O entrevistado coloca uma meta. Diz que vai contar em breve, mas, até o término da corrente pesquisa, ele ainda não o fez:

[*O pessoal da sua família sabe que você vai lá?*] Ainda não... Ainda não porque logo depois veio aniversário da minha mãe, o dia das mães e eu deixei passar. Eu pensei assim, eu vou ficar com medo da minha mãe, não vou falar agora, vou falar

depois. Assim que der eles vão saber. Eles sabem que estou frequentando uma igreja, mas não sabem qual. Eles têm visto, têm visto a diferença, sabem que eu estou indo. Eu digo que é uma igreja pentecostal, mas não falo qual. Só digo que é ali... Perto de tal lugar... [*E qual a diferença você acha que eles estão vendo?*] É... Eu parei de beber, mudei e alguns comportamentos, alguns jeitos de ser. [*Você acha então que eles estão vendo uma mudança positiva?*] Isso, uma mudança positiva. (ABNER, 2014).

Um ponto interessante da entrevista foi o momento em que os jovens foram convidados a responder a seguinte pergunta: “Você passou por alguma situação de preconceito?”. Exceto por Urias, que vinha da religião umbandista e dizia da discriminação e do preconceito sofridos durante a internação, todos os demais entrevistados não consideraram as perseguições e as investidas sofridas dentro da igreja tradicional como *experiências de preconceito*. A resposta mais ouvida foi então: “não, nunca”. Ou como acrescentado por Elias, “[...] que eu saiba não, pelo menos na minha frente não” (ELIAS, 2014). Apenas Oséias relatou ter sofrido muito durante a infância, durante o Ensino Fundamental, momento em que sofria chacotas por parte dos colegas. No entanto, até mesmo quando questionado diretamente sobre a vivência de alguma situação de preconceito dentro da igreja, o rapaz relutou em considerar as discriminações sofridas como tal:

Dentro da igreja, eu, é... Como eu disse no começo, nunca me abordaram diretamente, mas eu já percebia alguns olhares entrecruzados e assim, existia algumas pessoas que chegaram pra mim dentro da igreja e perguntaram se eu era *gay*. É... Mas... Mas, enfim, eu não me lembro aqui de alguma situação de preconceito declarado. Foi mais velado, assim. Isso na forma de olhar, na forma de um apontamento, assim, de cochichos entre pessoas [...]. Já fora da igreja, na escola, por exemplo, foi muito claro, foi dito e foi, foi uma afronta, assim, direta. (OSÉIAS, 2014).

O que se pode constatar a partir dessa não associação das experiências na igreja tradicional com situações de preconceito é que, apesar de todo o sofrimento, os jovens têm muito respeito pela denominação que frequentavam. Afinal, foi lá que se formaram como seres humanos, lá que iniciaram a sua jornada religiosa e tiveram as suas primeiras experiências com o divino. É de lá que também vêm os primeiros valores, os quais muitos são preservados por esses rapazes até hoje. Assim, ao fazer *uma avaliação da experiência com a igreja tradicional*, alguns jovens evidenciaram aspectos positivos. No entanto, é importante frisar que tais aspectos em geral dizem mais respeito à trajetória do jovem em si do que sobre a igreja propriamente dita:

[*Como você avalia sua experiência na igreja anterior?*] Maravilhosa. Eu acho que, sei lá... Teve muitas coisas boas, como teve muita coisa ruim também. Mas teve

muito mais coisas boas do que coisas ruins. Lá foi um momento inesquecível para mim. Foi o meu batismo, primeiro contato com Deus. O meu primeiro mundo foi essa igreja, foi o meu primeiro tudo. Foi lá... Foi o auge da minha vida. Foi onde eu fiz as amizades sinceras, foi lá que eu aprendi a gostar de estudar. Foi lá que eu comecei a ler a Bíblia e foi onde eu conheci mais sobre religião. Foi onde eu procurei saber mais sobre Deus. (ELIAS, 2014).

Não obstante, quando a questão da homossexualidade entra nessa avaliação, a coisa muda: “Eu tenho que confessar que gostei das experiências que eu tive nas igrejas tradicionais, e a única coisa que hoje me afasta delas é saber que lá eu não serei bem-vindo, não serei acolhido de fato. Porque sou *gay*” (OSÉIAS, 2014). Restringindo-se a essa problemática que circunscreve a homossexualidade, outros entrevistados salientam apenas pontos negativos na experiência com as igrejas tradicionais:

Foram experiências terríveis, foram terríveis! Você ver as pessoas pregando que você era uma aberração, você ter que ouvir aquilo sem questionar, acreditar que você era o diabo, que você estava com satanás no corpo, que os homossexuais não seriam nem julgados... Que nós tínhamos um demônio, que os homossexuais são processos de demônios, que não tínhamos direito ao céu, que não tínhamos direito ao comer o melhor dessa terra... Péssimo. Foi péssimo. (ABNER, 2014).

A partir desses pontos os jovens justificam a necessidade da existência das igrejas inclusivas, relacionado-as com essa mudança de atitude na percepção de si:

Eu percebo que eu acabei aprendendo também a me punir por ser quem eu sou, porque essa era a imagem que me era transmitida nas igrejas tradicionais. E aí eu acho que o valor da igreja inclusiva, hoje, nesse momento histórico, é que elas se propõem a contemplar todos é... Independente de estigmas, sem tantas discriminações negativas. (OSÉIAS, 2014).

É interessante também ressaltar que, para os entrevistados, se não fosse essa questão da sexualidade, eles ainda estariam frequentando a igreja tradicional, pois não haveria problemas nela. Tampouco haveria razão para a existência das igrejas inclusivas: “acho que a partir do momento que essa visão for mudada, inclusive eu posso voltar para uma dessas igrejas” (OSÉIAS, 2014). Os jovens consideram que isto é um processo social e que com o tempo não haverá mais a necessidade de igrejas voltadas para o público LGBT, pois “toda igreja deveria ser inclusiva” (URIAS, 2014). A questão histórica e as movimentações do contexto atual são por eles destacadas:

Até não muito tempo atrás, as igrejas não aceitavam os negros. E as igrejas repudiavam a atuação das mulheres. E tudo isso embasado na Bíblia. E hoje em dia as mulheres tomam frente de algumas igrejas, são presidentes de igrejas, e os negros também. Então da mesma forma que eles fizeram com os negros, eles fazem conosco hoje. (ISAAC, 2014).

[...] existem questões, existem transformações societárias que pra mim antecedem as transformações religiosas. Por exemplo, nos Estados Unidos, né? Negros não podiam frequentar as igrejas. E aí qual foi o movimento? Construir igrejas para negros. E agora atualmente, existem igrejas que acolhem negros e brancos, só que ainda existem igrejas de brancos e igrejas de negros. Porque existe uma discriminação racial que é muito forte. Então, há uma transformação societária que é anterior e, enfim, ela ainda não aconteceu amplamente, né? Nem lá nos Estados Unidos, nem aqui. Em nenhuma nação ainda. As pessoas estão se abrindo para isso, assim, para a homossexualidade, né? Então, eu acho que daqui a algumas décadas... É... Nós veremos essas igrejas que até então, que eu chamo tradicionais, receberem gays. E, então, quem sabe daqui a algumas décadas eu, eu volte, assim. Eu acho que eu não teria problema de voltar para essas igrejas. Mas eu acho que hoje não é possível. (OSÉIAS, 2014).

Oséias fica, então, balançado sobre a possibilidade de voltar ou não para a igreja tradicional, caso a homossexualidade deixasse se der considerada como um pecado. O jovem é, então, questionado sobre a sua dúvida:

[Mas por que você voltaria? O que falta na de hoje?] Vou te dar um exemplo. Eu participava de um ministério na minha igreja antiga. Um ministério estruturado, e eu amava esse trabalho, assim. Eu amava esse ministério. Se lá aceitasse gays sem pensar em “curá-los”, eu estaria lá ainda. *[Você acha que seria então uma questão de estrutura, de tamanho?]* É. É uma possibilidade. Não necessariamente eu voltarei. Estamos aqui projetando, não significa que eu voltaria. Mas, eu poderia voltar. É uma possibilidade. (OSÉIAS, 2014).

Surgem então as avaliações da experiência na igreja inclusiva. Mas antes de adentrar nelas, vale destacar que alguns jovens, mesmo cogitando a possibilidade de retornarem às denominações anteriores, aparentemente não o fariam, devido aos novos vínculos e à identificação com a Igreja Inclusiva: “Eu não voltaria. Certeza que não. Porque eu gosto muito da Igreja Inclusiva, tenho muitos amigos lá. Gosto do meu ministério lá, gosto da vida que eu tenho hoje. A vida que eu tenho hoje, ela que é importante para mim” (ELIAS, 2014). Em geral, a *avaliação da experiência com a igreja inclusiva* tem sido positiva:

Tem sido ótimo, tem sido uma experiência de viver tudo de novo. Aquilo que eu repudiava, eu já não repudio mais. Hoje em dia eu não me discrimino, hoje em dia eu não sofro. Foi quando começou uma coisa nova, uma nova história da minha vida. A Igreja Inclusiva é uma nova página que está se escrevendo na minha vida. (ELIAS, 2014).

Entretanto, algumas questões começam a ser evidenciadas pelos jovens, especialmente no que concerne ao campo dos relacionamentos:

[E como você está avaliando a sua experiência na igreja inclusiva? Como tem sido?] Então, são quase dois anos de igreja inclusiva lá no outro estado e já bastante tempo aqui em BH. É uma questão extremamente complexa, porque, ao mesmo

tempo em que é uma igreja abriga a todos, é... Existe uma, uma predominância de gays, lésbicas, transexuais, travestis, bissexuais, enfim. E aí eu percebo que muitas das ações dessa comunidade fora da igreja são trazidas para a igreja. Exemplo, na comunidade, na nossa igreja, na nossa comunidade, é... O sexo, ele não é, ele a princípio não é, ele não deve ser... É... Praticado com qualquer pessoa, em qualquer situação, em qualquer momento. Não. Né? Lá nós defendemos que você deve fazer sexo em um relacionamento sério, comprometido, com a pessoa com a qual você ama. E aí o amor é um marcador importante, e eu vejo que muitos desses irmãos, né? Desses irmãos cristãos, desses meus colegas, eles vêm para igreja, mas ao invés de buscarem uma experiência religiosa, ao invés de buscarem a Deus, uma experiência com Deus, na verdade, alguns deles buscam relacionamentos sexuais. Então, para mim, é algo que também é... É muito claro que, é algo que eu não via na igreja tradicional. Não de maneira clara. É claro que lá, eu sabia, assim, “ene vezes” eu vi essas situações porque mulheres ficam grávidas, né? De irmãos, enfim, que se relacionavam e aí a mulher ficava grávida. É... Mas, hoje eu consigo ver dentro da igreja inclusiva de maneira muito clara, essa busca hedonista pelo prazer, assim, através de relações fortuitivas, efêmeras, que eu não percebia na igreja tradicional. (OSÉIAS, 2014).

Conforme pode ser observado no campo da pesquisa, esse incômodo salientado pela fala do jovem é uma questão tratada com muito zelo pela Igreja Inclusiva. Até mesmo porque como já explicitado, o cuidado que tal instituição toma em defesa da manutenção de sua imagem envolve “constante preocupação em dissociar o ambiente religioso de formas de sociabilidade que implicassem comportamentos percebidos como ‘promíscuos’, como a troca de parceiros ou quaisquer formas de relacionamento não monogâmicas” (NATIVIDADE, 2010, p. 103). Contudo, essa é uma questão cujo controle total foge das lideranças da igreja, visto que aquilo que escapa do seu projeto comum/coletivo, isto é, os desejos e as vontades individuais, nem sempre é passível de sofrer intervenção dogmática. No entanto, deve-se salientar que a problemática, como já explicitado na fala do entrevistado, não é uma exclusividade das igrejas inclusivas. A questão também permeia o âmbito tradicional. Isso, mesmo quando “o comportamento sexual encontra-se sob a tutela da igreja, que procura moralizá-lo e regulamentá-lo” (DANTAS, 2009, p. 5). Não obstante, há de se considerar que, como todo e qualquer espaço social, a igreja também é *locus* de sociabilidades. Portanto, mesmo que o objetivo central não seja servir como “ponto de encontros”, as instituições religiosas, como um dos mais importantes grupos nos quais esses jovens estão inseridos, também se colocam como espaço para a construção de vínculos de amizade e relacionamentos amorosos. Isto está imbricado nas funções sociais da Igreja.

Três pessoas, quatro pessoas eu já namorei lá... Nossa! Quatro pessoas... [...] Mas era para ter eu ter enfocado mais em crescer ali, deixar os relacionamentos um pouco de lado. Mas ali era o lugar aonde eu ia, onde eu estava. Eu não ia procurar fora. Eu só namorei pessoas da igreja, porque elas acreditavam e seguiam a mesma coisa. (URIAS, 2014).

A grande diferença do tratamento dessa questão pelas igrejas inclusivas em comparação com as denominações pentecostais tradicionais é que nelas não se faz defesa do sexo restrito ao matrimônio. Enquanto no âmbito das igrejas tradicionais, “a continência sexual antes do matrimônio faz parte do imperativo moral de praticamente todas as denominações evangélicas” (DANTAS, 2009, p. 5), nas igrejas inclusivas o sexo fica permitido às relações sérias, compromissadas e fundamentadas em vínculos de amor. Como já colocado a partir das contribuições de Foucault (2012a, 2012b, 2012c), ao longo da história, já desde os antigos, mas em especial a partir do fortalecimento da pastoral cristã, o sexo foi se tornando, progressivamente, um pecado cuja mácula era apagada quando a sua prática dava-se dentro da relação conjugal. “A mancha não está no próprio ato sexual, mas no ‘desregramento’ que o dissociaria do casamento, onde encontra sua forma natural e seu fim racional” (FOUCAULT, 2012c, p. 171). Então, quando a Igreja Inclusiva defende que o sexo deve ser feito em uma relação de amor, isso nada mais é do que uma atualização – ao contexto e ao público – do discurso da conjugalidade que “purifica” o ato sexual. Mas a instituição inclusiva não pode cobrar o casamento como requisito para o sexo “santificado”. Tampouco pode condenar a sua prática antes do matrimônio como é feito por grande parte das igrejas tradicionais, uma vez que o casamento ainda é um direito de acesso dificultado ao público LGBT. Lembrando que para essas instituições o casamento civil (lei dos homens) é tão importante quando o sacramento do matrimônio (lei de Deus), devendo anteceder a este.

Mas, ao incentivar a construção de relacionamentos conjugais fortes, uma problemática é colocada no cenário inclusivo (sendo que mais uma vez convém frisar que a questão não é exclusiva a ele): “a libido é, pois, simultaneamente, inibida e estimulada no espaço religioso. A contradição institucional é flagrante” (DANTAS, 2009, p. 5). Assim, como averiguado durante as observações, muitos jovens acreditam com veemência que é ali, no espaço da igreja, que eles vão encontrar a tão “sonhada promessa”, o/a companheiro/a que será uma bênção em suas vidas. A crença é reforçada por meio das pregações que dizem que “casais que caminham juntos pela vida em Cristo, são mais fortes”. Então, como já dito anteriormente, casais formados dentro da igreja são abençoados, sendo também reproduzido o discurso de que seria difícil ou até mesmo impossível encontrar uma “relação de Deus” no “mundo”, isto é, com alguém de fora da igreja. Sendo assim, muitas expectativas são depositadas pelos jovens no que diz respeito aos relacionamentos na igreja. E *vice-versa*. Parece que esse tem sido o grande desafio da Igreja Inclusiva, visto que, como pôde ser observado, é comum que, ao término de um relacionamento, uma das partes, inconformada, se retire da instituição. Os motivos são os mais diversos, mas, principalmente, podem ser

listados dois: 1) “não vou mais à igreja para não ver o/a meu/minha ex”; 2) “não tive o apoio que eu esperava e perdi a fé na instituição”. Como salientado nas apresentações dos entrevistados, esse segundo ponto parece ser o motivo do desligamento de Urias da Igreja Inclusiva: “eu comecei a pensar que as pessoas da igreja não eram aquilo tudo que eu achava” (sic.).

Uma das coisas que mais “pegou” para mim lá dentro foi a questão dos relacionamentos. Como é... Eles idealizam muito esta questão de relacionamento... Claro que até a pessoa mais promíscua, no fundo, tem vontade de ter alguém, né? Para poder cuidar, para poder conversar, para poder ligar. E eu acho muito bonito a igreja ter esta postura diante dos relacionamentos, né? Para a vida toda, casar, ter família. Mostrar para o mundo que os homossexuais também podem construir uma família, muito lindo. Foi uma das coisas que no começo me atraiu muito. Eu falei, “olha que bacana! A maioria dos *gays* querendo fazer só “pegação”, querendo só ficar trocando de parceiro toda hora.” Aí a gente vê aquilo... A postura da igreja é de manter os relacionamentos e de oferecer assistência para eles. Então, assim, as pessoas que eu namorei lá, elas tinham muito essa coisa do “para sempre”. Mas acho que faltou uma melhor presença da igreja. Toda essa pressão, no fim acabou fazendo com que eu me envolvesse com uma pessoa que eu acho que não era para eu me envolver. Chegaram com um discurso, mas, na verdade, não era aquilo. O discurso que é colocado pela igreja, não é realmente pensado pela pessoa e pelo que ela vivia. [...] A postura da igreja é de conhecer a pessoa, namorar, ficar junto e... Eu começava a namorar, vinham problemas de relacionamento que acabavam envolvendo a igreja. Lá era o local que a gente ficava exposto, que o relacionamento ficava exposto. Eu acho que ele tem um peso muito grande em cima de cima disso. Se o meu relacionamento acaba, eu fico até com vergonha de aparecer, porque as pessoas falam, é... Tem muita coisa assim. (URIAS, 2014).

Apesar de tais considerações, o jovem também evidencia aspectos positivos da denominação. A acolhida ganha destaque:

As minhas expectativas foram atendidas no princípio. Eu cheguei dos três anos de internação e encontrei pessoas com que eu conseguia falar de Deus, e que tinham uma vida mais regrada. É... E eles me acolheram muito bem, me ensinaram muita coisa, né? Porque eu era, porque eu cheguei lá muito cru, né? A maioria das pessoas já vinham de outras igrejas. Mas eles não me separaram por isso, muito pelo contrário. Então, assim, foi muito bom. (URIAS, 2014).

A participação dos jovens nas atividades da igreja também foi um aspecto marcante nos relatos. Como esses jovens eram muito participativos nas denominações tradicionais, é esperado que aqui, na Igreja Inclusiva, o mesmo envolvimento se presentificasse.

Aqui na Igreja Inclusiva, foi bem interessante porque é uma igreja que tem uma estrutura maior do que a que eu frequentava no outro estado. Eu começo a me engajar mais na igreja, a participar de ministérios. Coisa que eu fazia antes na igreja tradicional. E... Consigo entender que, enfim, Deus, ele me ama, ele nos ama, independente de várias identidades que nós temos ou que nós viemos a ter. (OSÉIAS, 2014).

Como ocorre em todas as igrejas, conforme já colocado anteriormente, algumas posições que os jovens ocupam dentro da igreja acaba proporcionando mais visibilidade e *status* dentro da instituição. “O ministério de louvor. É o que me chama mais atenção. Por ser diferente. É a coisa mais impactante” (ELIAS, 2014). A questão da distribuição das funções ministeriais e administrativas entre membros da igreja também apareceram nos relatos, evidenciando que estas são um palco de disputas por reconhecimento entre os jovens

Eu cheguei muito carente de atenção. As pessoas ali são muito unidas, né? Saem juntos, conversam, oram uns com os outros. Na época que eu entrei, a igreja era pequena. Depois a igreja foi crescendo, tinha a ambição de ser maior, de agregar mais pessoas, aí eu acho que foi perdendo um pouco dessa... Desse aconchego que eu via no começo, né? Foram aparecendo muitos grupinhos. Eu fui vendo também que algumas pessoas se faziam de sérias [...] para se manter no cargo, ou para subir no cargo dentro da igreja. Infelizmente, tem muito disso. Tem muita gente séria também, claro. É... Eu fui aprendendo também muita coisa e aí passei a ser muito cobrado com tempo de fazer alguma coisa pela igreja, mas eu ainda não estava preparado ainda, eu acho. Eu acho que tem que esperar o chamado no coração. Eu acho que lá tem muita cobrança de você crescer. [...] Quem senta lá na frente é gente que quer exercer algum cargo, e eu não queria nada disso, eu queria continuar aprendendo até eu me sentir preparado. [...] isso me incomodou. (URIAS, 2014).

Urias então sugere que a igreja deveria se preocupar com essa ambição de crescer, para então poder melhor cuidar das pessoas que ali já estão. Todavia, os demais entrevistados já salientam o desejo de que a igreja se expanda:

A única coisa que eu vejo que precisa melhorar, [...] é ela expandir, é levar o Evangelho para outras pessoas, porque é uma coisa muito interessante. É muito bom. [*Você acha então que o que está faltando para a igreja é crescer?*] Isso. [*E o que você acha que falta para ela crescer?*] Ter uma quantidade maior de membros. Mas acho que por enquanto isso é ainda muito difícil. Até pelo fato de que é muito difícil mudarmos o nosso próprio posicionamento... Você passar perto da igreja e falar assim “aquela igreja ali, é de veado!” Porque até a gente mesmo ainda tem esse conceito... Então, assim... Falta a gente se conscientizar. A gente ir pra rua. A gente ir pra TV. [risos] A gente abrir a boca e falar. (ABNER, 2014).

Uma coisa que me parece recorrente é a quantidade ainda pouca dessas igrejas, né? E o tamanho delas, assim. Elas são muito diminutas. O templo da igreja que eu frequentava no outro estado, por exemplo, é pequeníssimo. A capacidade é para umas quarenta pessoas, no máximo. E isso me preocupa, porque existem milhares e milhares de *gays* em todas as capitais, em todas as cidades e... E a proposta da igreja inclusiva possibilita que aqueles que são cristãos consigam viver essa religião e mais que isso, essa relação com Deus e com nossa visão de Deus é... Sem, sem ser limitado, assim, por esse discurso do pecado, da maldição, da doença, que a igreja tradicional ainda apregoa. [...] E aí eu acho que é um desafio da nossa parte, daqueles que são *gays* e, enfim, daqueles que são cristãos também de se posicionarem, assim, ainda é, conversando com os meus colegas, eu percebo o quanto nós ainda nos escondemos da sociedade, nos escondemos das nossas próprias famílias para de que de alguma forma elas não se sintam feridas ou aviltadas pela nossa orientação sexual, né? Mesmo nós já tendo ciência que isso não é uma escolha, é... e que enfim, isso não, a nossa orientação sexual não descaracteriza quem nós somos, pelo contrário é só mais uma firmação daquilo que nós somos. (OSÉIAS, 201).

Nas falas supracitadas de Abner e Oséias, além de poder evidenciar essa questão do desenvolvimento das igrejas inclusivas, também pode ser notado o reconhecimento de uma necessidade de posicionamento político por parte dos homossexuais, em especial daqueles que querem viver essa junção entre a sexualidade e a livre prática da fé. Infelizmente, como já denotado, a igreja tem se isentado desta preocupação.

Antes de avançar para a avaliação da trajetória biográfica narrada que é feita pelos informantes, vale a pena evidenciar um fato curioso que foi evidenciado na entrevista concedida por Urias:

Eles não veem a bissexualidade com bons olhos, o cara não pode gostar de homem e de mulher, porque Deus não gosta de promiscuidade. [*Então, eles veem a bissexualidade como algo ruim?*] Eu acho que eles até aceitam, ninguém fica vigiando alguém. Mas ninguém tem a necessidade de se relacionar com os dois, né? (URIAS, 2014).

A fala do jovem aponta para uma situação que não é muito debatida no campo. Como já mencionado, o pesquisador está imerso na igreja observada há um considerável tempo e nunca essa questão sobre a bissexualidade tinha aparecido, seja nos cultos ou nos eventos realizados. No entanto, a discussão foi colocada nos momentos finais do último encontro de jovens observado. Aí sim pôde-se escutar a partir da ministração de um dos líderes da igreja, uma opinião formal acerca da bissexualidade, consoante com a avaliação moral feita por Urias durante a entrevista. Cabe salientar que o jovem não se identifica como bissexual, tampouco foi identificado na instituição alguém que verbaliza ser. A discussão apareceu “solta”, mas, a partir dela, foi possível constatar que, para a igreja observada, o bissexual ocupa um lugar fronteiro que acaba gerando certo incômodo, uma vez que é feita a associação entre a bissexualidade com a promiscuidade. Isto é, eles veem o bissexual como alguém que está “experimentando” e “experimental” não condiz com o perfil casto do “bom cristão”. A bissexualidade é, então, entendida como uma posição temporária que o sujeito abandona quando decide se quer estar com alguém do mesmo gênero ou do oposto. No entanto, mesmo que a bissexualidade tenha um caráter sazonal na vida de muitas pessoas, não podemos reduzi-la a uma fase que se finda quando alguém decide estar com outrem. Especialmente, por se referir ao desejo cuja orientação não está sob o domínio da volição. Então, é arriscado dizer que um bissexual tornou-se *hétero* por ter se casado com alguém do sexo oposto, ou *homo*, se se casou com alguém do mesmo sexo, visto que o desejo bissexual pode continuar existindo. Estender essa discussão não faz parte dos objetivos do presente

estudo. Contudo, considerou-se importante o seu registro, uma vez que a temática também apresenta implicações para os jovens LGBT e para as igrejas inclusivas.

Por fim, é hora de dizer o que os entrevistados falaram sobre a sua participação na entrevista e como avaliaram as trajetórias que narraram. Como dito diversas vezes ao longo desta dissertação, ao contar a sua história, o sujeito entra em um trabalho de rememoração de eventos importantes que fazem parte de sua vida, expressando não apenas a sua trajetória, mas, também, exprimindo as suas visões de mundo e as suas percepções sobre si mesmo. Então, no processo narrativo, o indivíduo inicia um trabalho cognitivo, já que depende da memória, mas também percorre por um campo simbólico, uma vez que pode rever acontecimentos importantes e dar-lhes uma nova significação. Mas não atribui-se novo sentido apenas às experiências. Como igualmente já colocado, também é feita uma autorreflexão sobre “quem eu sou e para onde estou indo”. Assim, ao serem questionados sobre como foi participar desta pesquisa, alguns informantes foram muito simplista: “É interessante pensar em tudo o que eu passei e ver o quanto estou crescendo” (ELIAS, 2014). Outros já teceram uma reflexão maior:

Foi engraçado, porque eu me lembrei de vários momentos assim, que hoje eu posso rir. Se outra hora eu chorei, tive raiva, tive medo, hoje eu sorrio. Porque eu vejo que eu cresci muito com essas experiências, que eu consigo encarar o meu passado de uma forma saudável, de uma forma que não é problemática para mim. Eu não vejo problema no meu passado, Eu vejo crescimento. Eu vejo problemas que me trouxeram crescimento, então não são um problema. Era só um teste para hoje eu ser maduro como eu sou. (ISAAC, 2014).

Foi interessante. Foi um momento de trazer essas reminiscências à tona e me ouvir contando todas elas e percebendo que, que acima de tudo, o que era muito pesado no passado, né? Isso de “ah, sou *gay*, mas não sou *gay* assim”... Hoje já não tem mais essa dureza, assim, já é algo leve. (OSÉIAS, 2014).

A importância das igrejas nas trajetórias de vida às vezes é tão marcante que até nesse momento de reflexão a influência da religião aparece:

Ainda há muita coisa para mudar. Mas estou melhorando, estou tentando, estou dando o melhor de mim. E “eu sou o que a Bíblia diz que eu sou” [jargão usado pela Igreja Inclusiva]. [*E o que a Bíblia diz que você é?*] Um bem aventureado, eu sou o filho de uma promessa, eu não sou justo, mas fui justificado na Cruz do Calvário. Jesus morreu por mim... Mas, hoje em dia, o que o mais estou aprendendo na minha história de vida, especialmente de dois anos para cá, é aprender a gostar de mim mesmo. Eu tive depressão, eu tive a um complexo de inferioridade muito grande. Então, você aprender a gostar de você mesmo, Isso faz bem. Você gostar da roupa que você veste, você gostar do que você está falando, cantando, ainda que o povo não concorde, você aprendeu a gostar de você mesmo. (ABNER, 2014).

Para encerrar, fica a pergunta sobre o que mais poderia ser dito sobre esses rapazes? O que mais poderia ser extraído de seus relatos e de seus encontros com pesquisador? Sem dúvida alguma, muita coisa. Mas por ora cabe apenas dizer que eles, dentro de suas particularidades e dos seus modos de ser, são jovens como quaisquer outros. Jovens com planos, metas, vontade de ser feliz. Mas sobretudo, jovens marcados por uma trajetória de perseguições e opressões devido à sexualidade, mas que encontraram em sua fé uma forma de contornar o sofrimento, dar novos sentidos às suas experiências e a traçar novos rumos de vida. Jovens que aprenderam que é possível sonhar novamente:

Meu maior sonho é a cura [da AIDS]. Eu já havia até me esquecido. Porque é uma coisa que, que eu sei que está em mim. Eu sei, eu fiz exame, eu sei que está, mas todos os dias eu olho para um lado, eu olho para o outro e falo assim: “Deus, eu tomo posse da minha cura”. Então, um meu maior sonho é a cura. É... E conhecer uma pessoa. Do mesmo sexo, para deixar bem claro! [Risos]. Até um tempo atrás não era, até eu conhecer a igreja inclusiva não era. Eu queria me casar, me relacionar com uma mulher, mesmo sabendo que eu não seria feliz assim. Hoje eu quero construir uma família, ter uma vida social estável, para mostrar que... Eu sempre falo com Deus que eu tenho vontade de crescer, de ter muita coisa, para que o mundo veja o que Ele faz. Além dele pegar uma pessoa pobre, uma pessoa fracassada, que não tinha mais jeito, para ele ver o que ele te faz, um onde eles te coloca. [...] Eu sempre falo com Deus que eu quero pregar aquilo que eu vivo. (ABNER, 2014).

Ah meu sonho, é um sonho comum, de todo mundo. Poder casar, ter filhos. Não do método tradicional, porque eu não consigo. Eu vou adotar. Claro que se eu puder ter uma barriga de aluguel, seria interessante ter um filho meu, biologicamente falando. Mas caso isso não seja possível, eu vou adotar. O meu sonho, meu pensamento de futuro, é ter marido e filhos. (ISAAC, 2014).

Então, é com esses sonhos “comuns” – Eu sonho também em me formar, em ganhar muito dinheiro... Né? [Risos] Ter um carro, uma casa, um cachorro... Casar, por que não? (URIAS, 2014) – que se encerra esse capítulo. Com os sonhos desses jovens que também partilham o sonho de um mundo melhor, mais justo, mais igualitário e mais humano.

6 CONCLUINDO PROVISORIAMENTE O QUE SE EXPÕE DA PESQUISA: CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação tratou como questão central as experiências de jovens homossexuais cristãos que frequentam uma igreja inclusiva, resgatando, através de narrativas pessoais e observações de campo, trajetórias biográficas que estabelecem relações entre a sexualidade *gay* e a religiosidade cristã. Contudo, antes de responder se os objetivos de tal estudo foram, de fato, atingidos, e as suas perguntas respondidas, importa tecer algumas reflexões e ponderações acerca do tema e do percurso traçado. É relevante informar, ainda, que, ao se falar das “considerações finais” de uma prática investigativa, pensa-se além da elaboração de um espaço para a exposição dos resultados obtidos durante a pesquisa, no qual são destacadas as principais constatações alcançadas e apontadas as possíveis repercussões e caminhos (sugestões) para estudos posteriores. Concebe-se, igualmente, esta seção, como uma parte do texto acadêmico que permite o registro das observações pessoais do autor. É com esta deixa que, diferentemente das capítulos anteriores, aqui, por ora, se fará uso da primeira pessoa do singular para melhor situar o autor em sua fala.

Sendo assim, primeiramente, eu gostaria de registrar que a escolha por tal temática não surgiu do nada. Aqui, foi feita uma pesquisa narrativa. Então, faz sentido contar, mesmo que brevemente, “a história da origem do tema estudado”. Faço isso amparado por alguns dos autores que me foram referências de metodologia, aos quais dizem que “um dos pontos de partida na pesquisa narrativa é a própria narrativa de experiências do pesquisador” (CLANDININ; CONNELLY, 2011, p. 106). No entanto, considero que a minha trajetória sozinha não me traria até aqui. Foram outras histórias, paralelas, mas que se cruzam com a minha, que me fizeram interessar por tais questões.

Ainda durante a minha graduação em Psicologia, eu assistia um grande amigo padecer de tristeza. Esse amigo, *gay* e dogmaticamente protestante, apesar de viver, de algum modo, a sua homossexualidade, tinha para si a certeza de que esta era o “maior dos pecados do mundo” e que, conseqüentemente, “não iria para o céu”. Havia, então, um atravessamento religioso muito forte, proveniente das suas relações familiares. Talvez essa história mereça ser contada por ele, então, me abstenho de contá-la aqui. Contudo, foi por nossa amizade e pela empatia que eu exercitava naquele momento, que decidi procurar por instituições que pudessem ajudá-lo, que pudessem lhe servir de alternativa. Simultaneamente a isso, eu participei da pesquisa de conclusão de curso de uma colega que se prontificou a escrever sobre concepções de sexualidade dos estudantes de Psicologia da instituição na qual

formamos. Foi realizado um grupo focal nas dependências da universidade. Durante a discussão, uma terceira colega, que também se dispôs a participar de tal pesquisa, expôs a sua dificuldade em relação à homossexualidade. A estudante, aluna do último período da graduação, revelou aspectos de um atendimento feito por ela na clínica escola: lidava justamente com um cliente jovem e *gay* que lhe trazia um conflito entre religião e sexualidade. Ali, a formanda colocou seus incômodos e desconhecimentos, até no que diz respeito às informações que ela poderia levar para este cliente. Na oportunidade, eu acrescentei, na efervescência daquele coletivo de “quase-psicólogos”, uma discussão sobre as igrejas inclusivas. Deparei-me, então, não apenas com a já esperada falta de conhecimento dos meus colegas de futura profissão, como também com o seu espanto ou estranhamento diante do assunto. A temática era mesmo uma novidade, inclusive, me era uma recém-descoberta.

Eu pensei que o tema ficaria por ali, naquela conversa, mas a questão voltaria a me atravessar mais rápido do que eu imaginava. O estado depressivo no qual se encontrava meu amigo se acentuava. Ele me dizia como estava sendo difícil ficar escutando o pastor de sua igreja desqualificando os homossexuais, ação que era reforçada por sua família, que ciente de sua sexualidade, condenava-o ainda mais. No entanto, acontece que, em aproximadamente seis anos de amizade, eu nunca o tinha visto naquele estado. Ofereci-me, então, ajuda nesta busca religiosa. Contei-lhe sobre as igrejas inclusivas, as quais, até então, eu não tinha nenhum interesse ou vontade concreta de conhecer. Isso foi em uma segunda-feira, combinamos de irmos juntos em uma dessas igrejas no domingo seguinte.

Fomos. A visita a instituição foi muito boa. Talvez não tão boa para o meu amigo, que não ficou satisfeito: a igreja, embora evangélica, tinha ritos católicos. Então, dias depois, visitamos outra denominação, mas com uma tradição mais pentecostal. Isto foi importante para ele. A identificação com a igreja inclusiva mais pentecostal restaurou-lhe o ânimo, restaurou-lhe o fôlego de vida. Ele sentiu-se em casa, sentiu-se acolhido, sentiu-se empolgado, entusiasmado. Sentiu-se em um lugar onde ele poderia ser ele mesmo e poderia expressar o seu amor ao Divino. Este processo foi vigorosamente visível aos meus olhos.

Já em relação a mim, ambas as instituições me chamaram a atenção. Fiquei por um tempo visitando as duas. Assim, comecei a observar e me deixar fascinar com as potencialidades daqueles espaços, com os efeitos positivos daquela acolhida, daqueles distintos evangelhos inclusivos, que permitiam àquelas pessoas uma percepção de si diferente daquela patologizada e transformada em pecado pelas suas igrejas de origem. Sim, eu ficava atento aos relatos dos fiéis que salientavam as trajetórias de exclusão em outras denominações

religiosas e percebia o quanto isso lhes era negativo, adoecedor. Chamava-me a atenção questões identitárias, questões de estigma. A partir disto, investi na escrita de um pré-projeto trazendo este cenário à proposta investigativa. Hoje, pouco mais de dois anos depois, estou aqui para poder relatar o que, enfim, pude apreender com essa minha empreitada.

Quanto ao movimento que tive para construir o corpo teórico do presente trabalho, acredito que a Psicologia Social assegura para si um debate transdisciplinar, que é presente em toda a Psicologia, mas, a meu ver, é mais intenso e permitido nela. Por isso, não tive receio de recorrer a muitas áreas para elaborar uma perspectiva teórico-metodológica que me auxiliasse a pensar nas questões que me impunha tal investigação. Assim, quis, por exemplo, trazer contribuições da Sociologia, da Antropologia, das Ciências da Religião, da Filosofia e das mais diversas vertentes do saber *psi*, como a Psiquiatria, a Psicanálise e outras dentro da própria Psicologia.

Nos primeiros capítulos desta dissertação, enquanto tentei circunscrever uma possível história das sexualidades, dando atenção às ditas “desviantes”, também tentei estabelecer como fio condutor de reflexão a transformação do sexo em pecado. Como pude ver, a partir de Foucault e dos demais autores utilizados, o Cristianismo não é de todo o responsável por tal movimento. A associação entre sexo e pecado já se instaurava na Antiguidade. No entanto, tem-se que, com o início da era cristã, ocorre o fortalecimento da ideia do sexo atrelado ao pecado, da mesma forma com que se institui uma forma tornada legítima de sexualidade em detrimento de outras. O pecado torna-se algo inerente à tutela da Igreja, esta instituição que se prontifica a apontá-lo, nomeá-lo, tratá-lo, eliminá-lo, tudo em prol da desejada salvação. Desta forma, foram estabelecidos os limites entre o bem e o mal, entre os santos e os pecadores, e, assim, a Igreja foi se fortalecendo ao longo do tempo. As religiões cristãs tradicionais firmaram uma “verdade” quase que absoluta em si. Verdade que seleciona sujeitos e subjetividades. Verdade que inferioriza os excluídos. Verdade que fere e que justificou e que ainda, infelizmente, é razão de muitas mortes. Verdade que fora historicamente construída e legitimada, mas que, no mesmo *devir*, tem sido cada vez mais questionada. É com esses ventos secularizantes que chegamos às primeiras décadas do terceiro milênio. Momento de transições importantes e transformações que colocam em xeque verdades que só agora, enfim, puderam ser relativizadas. Desta forma, avançamos não apenas no cenário religioso, mas, também, no âmbito científico. Chegamos, assim, em um contexto no qual se é possível recuperar, discutir e repensar questões que estavam aprisionadas na dimensão dos *tabus* e aprender a vivenciá-las de outras maneiras.

É com o *boom* dos movimentos sociais a partir da década de 1970 que tivemos uma catalisação dos processos de “libertação” dos grupos oprimidos e das sexualidades fora da heteronormatividade. Foi preciso instaurar uma luta contra o discurso hegemônico cristão, sendo muitas das conquistas provenientes de tal embate tributadas ao feminismo e ao movimento LGBT. Vimos que é neste cenário que começam a surgir as primeiras igrejas inclusivas no mundo. A história se repetiu em terras brasileiras, só que anos mais tarde, já que, por aqui, tais movimentos ganharam força somente a partir dos anos 90.

A religião tem grande importância na vida de muitas pessoas, uma vez que ela representa um aporte simbólico e institucional que fornece acolhimento, paz interior, contato com o Sagrado, participação, sociabilidade, dentre outros elementos. Daí a importância de se contemplar este fenômeno social, pois a participação em grupos reforça comportamentos e identidades, bem como “condiciona” experiências e trajetórias de vida. Acontece que parte das religiões, mas agora considerando especialmente as protestantes, trabalham com uma série de inclusões e exclusões. Vimos que isso é uma característica comum aos diversos grupos sociais que precisam estabelecer para si os seus limites: quem está dentro, quem está fora, quem é igual, quem é diferente. Assim, até pouco mais de um século atrás, os negros não tinham espaço nas instituições evangélicas, mas foram, progressivamente e através de muitas lutas, conquistando isso (embora até hoje existam instituições pentecostais exclusivas a brancos nos Estados Unidos, e aquelas criadas pelos negros como refúgio). Não obstante, hoje, assiste-se a uma situação parecida, só que em relação a outra minoria: os homossexuais. Na atualidade, brancos e negros podem frequentar a mesma instituição tradicional, mas heterossexuais e homossexuais ainda não. O público LGBT ainda não pode ser bem recebido nas religiões cristãs tradicionais. Firma-se, assim, a razão de existência das igrejas inclusivas.

Enquanto os discursos sustentados por segmentos religiosos tradicionais e conservadores têm buscado macular as identidades e reivindicações LGBT, associando, por exemplo, a homossexualidade à corrupção de valores sociais – especialmente aos de origem cristã –, relacionando-a, inclusive, à pedofilia e à difusão de doenças sexualmente transmissíveis, os grupos autodenominados inclusivos propiciam alternativas para aqueles sujeitos que não desejem se engajar em um projeto de “restauração sexual” (ou como aqui nomeado, sugestão heteronormativa), colaborando para o progressivo reconhecimento do direito humano das pessoas LGBT de conciliarem a experiência de uma religiosidade com a orientação sexual. Creio que tenha ficado evidente a importância da vivência religiosa (prática da fé e participação social) para os jovens entrevistados. Todos eles foram membros muito assíduos nas igrejas tradicionais, chegando a desempenhar funções institucionais importantes.

Agora, tais rapazes tentam conquistar esse mesmo espaço nas igrejas inclusivas: ambiente que, enfim, os sentimentos de pertença e identidade não mais colocam um problema na vida desses jovens. Isto é, não há mais motivos para ter que se preocupar com a manutenção de uma suposta heterossexualidade que velava um segredo incômodo: ser *gay* em um espaço onde não se podia ser.

Assim, as igrejas inclusivas proporcionam para os homossexuais cristãos não somente um espaço de exercício da vida espiritual que aceita e valoriza a adesão a identidades LGBT, como também a possibilidade da vida congregacional. Na medida em que o homossexual consegue efetuar contatos e descobre que existem outras pessoas na sociedade semelhantes a ele, também excluídos do grupo hegemônico, ele tende a encarar de outra forma suas experiências, e ressignifica sua afirmação pessoal como homossexual, isto é, a sua identidade, atrelando-se cada vez mais a essa categoria. Mas, como vimos, isso também é processual, não é instantâneo. O jovem precisa aceitar a igreja inclusiva para, então, verdadeiramente aderir à ela. A passagem de um passado religioso rígido e conservador para a inserção em um grupo inclusivo envolve a releitura da trajetória pessoal e reformulações do discurso sobre a própria sexualidade e identidade. Assim, como já dito, pode haver resistência de alguns indivíduos a aceitar as igrejas inclusivas, bem como aceitar-se homossexual. Igualmente, se observa o fato de alguns fiéis egressos de congregações tradicionais trazerem consigo modelos e expectativas das igrejas anteriores. Com isso, a reiteração de alguns valores conservadores dentro das igrejas inclusivas é defendida por estes sujeitos, servindo até mesmo como atrativos para aqueles que passaram por uma socialização em igrejas muito rígidas.

Temos, assim, que o movimento inclusivo não é unificado, nem homogêneo. Apresenta distinções nas ênfases doutrinárias (inclusive podendo existir diferenças entre lideranças de uma mesma denominação) e no envolvimento com as questões políticas (como salientado, algumas instituições se isentam desse segundo papel). Mas é interessante que existam tais particularidades, até mesmo para atender o que poderia ser pensado como uma “demanda de mercado”. Não obstante, não podemos negligenciar o fato de que, mesmo com as especificidades de cada denominação, elas continuam compartilhando um fio condutor comum: ser espaço para a livre expressão religiosa de homossexuais e demais minorias, atuando como *locus* de sociabilidade entre pessoas que veem no professar da fé cristã um sentido para a vida. Assim, tais igrejas colocam a abjeção – fazendo alusão à Butler (1999; 2002; 2003; 2005) – das identidades LGBT no cenário religioso em xeque, embora, como pôde ser constatado, a forma como cada denominação faz isso na prática também varia (“inclusão radical” *versus* “homossexualidade santificada”).

Apesar da flexibilização de algumas crenças e costumes, pôde-se constatar, tanto através da produção teórica quanto do trabalho empírico, que as igrejas inclusivas também investiram na moralização do comportamento sexual. Algumas delas, inclusive, perpetuando valores conservadores. Se a Igreja (instituição) de modo geral visa a normatizar condutas, muitos aspectos ligados à sexualidade parecem ter sido atualizados ou adequados ao público LGBT. Como proibir, por exemplo, o sexo antes do matrimônio quando até pouco tempo o casamento civil era um direito negado a este segmento? Ou, como fazer isso considerando que o sacramento matrimonial também o era? Há, então, uma manutenção de algumas interdições que são realizadas em torno do sexo. Não se trata de uma incoerência institucional, pelo contrário. Ao trazer para o cenário religioso essas discussões sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo, as igrejas inclusivas ajudam a fomentar a discussão que tem sido feita no âmbito civil e político. Os *gays* também podem ter as suas uniões afetivas abençoadas dentro de suas crenças e, igualmente, devem ter os seus direitos garantidos como os de todo cidadão.

O grupo no qual o sujeito está inserido tem o poder de catalisar os processos de pertença e exclusão frente aos demais grupos. Assim, as igrejas inclusivas cumprem o seu papel socializador e, ao mesmo tempo, fazem com que este segmento que sofre com a discriminação, o preconceito e até mesmo a homofobia, sejam agentes sociais na construção de um mundo melhor, de entendimento, diálogo e ações mais justas. Estas igrejas ajudam a construir uma nova visão das pessoas que fazem parte do grupo LGBT, na medida em que proporcionam a eles outros valores, um compromisso maior com a sociedade, uma relação saudável com a espiritualidade. No que diz respeito aos jovens, cabe, então, pensar em como eles se apropriam disso. Vimos que eles têm sonhos e conseguiram estabelecer novos projetos de vida a partir das novas vivências com a igreja inclusiva. As experiências de tais sujeitos parecem se coadunar com o *modo de ser* que têm bancado para si.

Entretanto, ao que tudo indica, a problemática se localiza nas experiências anteriores: ser *gay* e permanecer em uma instituição religiosa tradicional, conforme destacado pelos entrevistados, é muito conflitante, e o gerenciamento do segredo acerca da homossexualidade é profundamente desgastante, trazendo consequências emocionais sérias, como instabilidade psicológica, sensação de culpa, vergonha, frustração, desamparo e depressão. Não é à toa que os jovens informantes falam que não queriam ser homossexuais, e falam das vezes em que se submeteram a algum processo de sugestão heteronormativa. Não foi relatado por algum dos cinco entrevistados uma propensão suicida, mas as histórias sobre tal ato estão imersas no campo. Deste modo, mesmo que muitos ainda persistam, é penoso para o jovem LGBT continuar frequentando uma igreja tradicional, visto que, além de não poder expressar

plenamente o seu “eu”, ele participa de celebrações nas quais muitas vezes presencia discursos que o desvalorizam. Isso quando esse mesmo jovem ainda é impelido a reproduzir e a disseminar esse mesmo discurso que o desqualifica – fato que inclusive foi relatado por um dos participantes, que conta que recriminava outros homossexuais para não deixar em suspeita a própria sexualidade. Mas as consequências dessas experiências de preconceitos, perseguições e opressões não se restringem ao contexto religioso. Elas invadem o cotidiano de referidos jovens, interferindo também nas relações familiares e profissionais.

Ficou constatado que os dogmas tradicionais contribuem de forma significativa para a percepção negativa que homossexuais têm de si mesmos, não apenas por demarcar um campo de normalidade e legitimidade em relação à sexualidade, o que os exclui, mas, sobretudo, pela internalização muito precoce das ideias de pecado e de culpa que os marcam fortemente. Isso ocorre, em primeiro lugar, porque esses valores são introjetados desde a socialização primária – transmitidos e reforçados pela família – e, de forma mais ou menos inconsciente, passam a compor a imagem que homossexuais farão de si como desviantes, como errados, como pecadores. Pelo que me contaram os participantes da pesquisa, a família se constitui, por esse investimento da religião, em um dos principais focos de dificuldade para a autoaceitação, tanto pelo medo da rejeição, quanto pelos sentimentos de vergonha e de culpa. Assim, nas narrativas, um dos momentos em que eles expressaram maior intensidade emocional e maior sofrimento diz respeito à percepção da homossexualidade, logo na infância, como pecado e a revelação da homossexualidade para a família.

Diferente de como seria na igreja tradicional, os jovens, no espaço inclusivo, dispõem de todo um aparato e de uma rede de apoio para lhes auxiliar nessas e em outras questões, especialmente nas que concernem às dificuldades oriundas do preconceito/homofobia. Esses jovens encontram nas igrejas inclusivas pessoas em um contexto e situação semelhantes ao seus, fazendo, deste modo, com que a instituição atue como uma forma de organização e resistência coletiva frente à opressão sofrida. Assim, as igrejas inclusivas oferecem aos jovens *gays* cristãos uma porta de entrada em um mundo de novas possibilidades e experiências, auxiliando tais rapazes a redefinir sua situação na sociedade e a construir uma nova identidade, uma nova percepção de si mesmos. Ao se colocarem como alternativa para o jovem *gay* cristão, as igrejas inclusivas auxiliam estes sujeitos a afirmarem para si as potencialidades e a diversidade dos *modos de ser* homossexual e cristão. Assim, estar em uma igreja inclusiva não expressa apenas a reivindicação do direito à livre prática da fé, mas, também, do direito à própria sexualidade homossexual, à própria juventude, ao ser jovem, ao direito à vida e à sua constituição enquanto pessoa.

Ao tecer essas considerações, compreendo que os meus objetivos de pesquisa foram alcançados. Eu poderia encerrar esse texto por aqui, mas acho que ainda preciso fazer algumas reflexões sobre questões que me colocam o tema. As questões LGBT vêm conquistando espaço. Novas discussões vêm surgindo em diversos âmbitos, dentre eles o religioso e o político. No entanto, considerando a inegável importância da matriz cristã na cultura brasileira e o crescimento do movimento pentecostal em nosso país, é possível afirmar que a condenação reiterada, pública e insistente que essa vertente religiosa vem fazendo da homossexualidade – não apenas no âmbito religioso, mas também pela interferência direta para impedir políticas públicas que garantam direitos ao segmento LGBT –, contribui para reforçar os estigmas, o preconceito e a violência direcionada a referido grupo. Contudo, falar da rixa entre evangélicos e *gays* coloca os religiosos no mesmo pacote, como se todos fossem fundamentalistas e como se os próprios evangélicos não estivessem, mesmo que em pequena parte, sensíveis às causas LGBT. Inverter a polaridade entre opressores e oprimidos não resolve o problema. Deve ser fomentado todo esforço de combate ao radicalismo em ambas as partes, preferencialmente instaurando-se a possibilidade do diálogo. Os discursos que permeiam as sexualidades ainda estão colados a aspectos moralistas/naturalistas e parece que a nossa missão é desfazer essa vinculação, fazer com que tanto a homossexualidade, quanto a heterossexualidade sejam concretamente vistas como possibilidades entre muitas outras. Precisamos superar as questões sexuais – passo, que a meu ver, é dado pelas igrejas inclusivas ao se abrirem para o público LGBT. Contudo, estamos ainda nas primeiras páginas desta história, a qual a Psicologia pode entrar como importante aliada em prol do ser humano.

Por fim, espero que esta dissertação contribua para instigar e mobilizar os interessados pela causa. Espero que sirva de instrumento para facilitar a reflexão e o diálogo por parte de profissionais, de estudiosos, de grupos políticos e religiosos e da própria juventude, engajada no tema. Sendo assim, é claro que não se pode parar por aqui. Portanto, espero, também, que este trabalho ajude a incitar novas investigações, novos estudos, fomentando, desta forma, possibilidades de novos aprofundamentos e de outras compreensões. Por exemplo, seria interessante uma pesquisa tendo como foco a questão das transexualidades, travestilidades e corpos abjetos, ou que fizesse uma entrada institucional diferente, se aproximando das lideranças das igrejas e lançando olhar sobre outros aspectos. Enfim, outras formas de se contemplar a riqueza e a diversidade de tais instituições, ainda pouco “desbravadas”, em termos científicos.

REFERÊNCIAS

- 1 JOÃO. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.
- 1 PEDRO. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.
- 1 TIMÓTEO. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.
- 2 CORÍNTIOS. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.
- ABRAMO, Helena. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. In: FÁVERO, Osmar (Org.). **Juventude e Contemporaneidade**. Brasília: UNESCO / MEC / ANPED, v. 16, 2007. (Coleção Educação para todos). Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154569por.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.
- ALLAN, Dennis. **O Que a Bíblia Diz?** O que é um “diácono”? Disponível em: <<http://www.estudosdabiblia.net/bd65.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2015.
- ALVES, Zedequias. **Religião e sexualidade:** reflexões sobre igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. 2009. 154 f. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo.
- ANCONA-LOPEZ, Marília. Religião e Psicologia Clínica: quatro atitudes básicas. In: MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel. (Orgs.). **Diante do mistério:** Psicologia e senso religioso. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 71-86.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LÉSBICAS, GAYS, BISSEXUAIS, TRAVESTIS E TRANSEXUAIS – ABGLT. **Manual de comunicação LGBT:** lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Curitiba: Ajir Artes Gráficas e Editora, 2010.
- ATOS. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.
- BARRIENTOS-PARRA, Jorge. O Estatuto da Juventude: instrumento para o desenvolvimento integral dos jovens. **Revista de Informação Legislativa**. Brasília a. 41 n. 163 jul./set. 2004, p. 131-152. Disponível em: <<http://www.uje.com.br/estatutodajuventude/arquivos/EstatutodaJuventudecomentado.pdf>> Acesso em: 20 fev. 2015.
- BARROS, Aline; FREIRE, Anderson. Sonho de Cristo. In BARROS, Aline. **Extraordinário Amor de Deus**. Rio de Janeiro: MK Music, 2011. Faixa 11. 1 Disco compacto (CD).
- BARRUCHO, Luís G. Desafiando preconceito, cresce número de igrejas inclusivas no Brasil. **BBC Brasil**. São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/04/120329_igrejas_tolerancia_gays_lgb.shtml>. Acesso em: 20 fev. 2015.
- BITUN, Ricardo. Formação teológico-pastoral na tradição das Assembléias de Deus: experiências, ênfases e desafios. **Revista Caminhando**, v. 14, n. 2, p. 55-65, jul./dez. 2009

BRASIL. Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013. Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude - SINAJUVE. **Diário Oficial da União**, Brasília, 6 ago. 2013a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm>. Acesso em: 20 fev. 2015.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. **Relatório sobre Violência Homofóbica no Brasil: o ano de 2012**. Brasília, 2013b. Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/pdf/relatorio-violencia-homofobica-ano-2012>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

BRASIL. Secretaria Nacional de Juventude. **Políticas Públicas de Juventude**. Brasília: Imprensa Nacional, 2013c. 36p. Disponível em: <<http://www.juventude.gov.br/documentos/cartilha-politicas-publicas>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

BOURDIEU, Pierre. A “juventude” é apenas uma palavra. In: BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero. 1983, p. 112-121.

BREAKWELL, Glynis M. O uso do autoregistro: métodos de diário e de narrativa. In: BREAKWELL, Glynis M. et al. **Métodos de pesquisa em Psicologia**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 260-277.

BUSIN, Valéria Melki. Religião, sexualidades e gênero. **Rever: Revista de Estudos da Religião**. Ano 11. n. 01, Jan/Jun. 2011, p. 105-124.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira L. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 153-172.

BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matérias: entrevista com Judith Butler [Entrevista concedida a PRINS, Baukje e MEIJER, Irene C.]. **Revista Estudos Feministas**, ano 10, 1, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos dels “sexo”**. 1 ed. Buenos Aires: Paidós, 2005.

CARDOSO, Fernando. **O Evangelho Inclusivo e a Homossexualidade**. São Paulo: Clube de Autores, 2010. 113p.

CASTELLS, Manuel. A Era da Informação: economia, sociedade e cultura. **O poder da identidade**. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CENTRO LATINO-AMERICANO EM SEXUALIDADE E DIREITOS HUMANOS – CLAM. **Terapias de conversão**. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/noticias-clam/conteudo.asp?cod=6212>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

CLANDININ, D. Jean; CONNELLY, F. Michael. **Pesquisa narrativa: experiências e história na pesquisa qualitativa**. Uberlândia: EDUFU, 2011.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. 2005. Disponível em: <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo_etica1.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2015.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Notas técnicas**. Posicionamento do sistema conselhos de psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade (GT NACIONAL – PSICOLOGIA, RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE). 2014. Disponível em: <<http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Texto-aprovado-na-APAF-maio-de-2013-Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade-8-2.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução CFP nº 001/99 de 22 de março de 1999**. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual. Disponível em: <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999_1.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2015.

COSTA, Jurandir F. **A Inocência e o Vício: estudos sobre o homoerotismo**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1992.

DALLAS, Joe. **A operação do erro: Confrontando o Movimento “Gay Cristão”**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998. 256 p. [Traduzido por Hans Udo Fuchs do original em inglês *A Strong Delusion* (Harvest House Publishers)].

DANTAS, Bruna S. A. **Sexualidade e neopentecostalismo: representações de jovens da Igreja Evangélica Bola de Neve**. 2006. 226f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n.24, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a04.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

DIVERSIDADE CATÓLICA. **Quem somos**. Disponível em: <http://www.diversidadecatolica.com.br/quem_somos.php>. Acesso em: 20 fev. 2015.

DORON, Roland; PAROT, Françoise. **Dicionário de Psicologia**. São Paulo: Ática, 2007.

DUBET, François. **La experiencia sociológica**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2011, 141 pp.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ELLIS, Havelock. **A inversão sexual**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1896/1933.

ENRIQUEZ, Eugène. O fanatismo religioso e político. In: LÉVY, André et al. **Psicossociologia: análise social e intervenção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001 [organizado e traduzido por Marília Novais da Mata Machado et al], p. 75-89

- ERIKSON, Erik H. **Identidade, juventude e crise**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, c1987. 322p. (Ciências da educação).
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. 681p.
- FOUCAULT, Michel. Eu sou um pirotécnico. In: POL-DROIT, Roger; FOUCAULT, Michel. **Entrevistas**. São Paulo: Graal, 2006b, p. 67-100.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 2012a, 176 p [22ª impressão].
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. 13. ed. São Paulo: Graal, 2012b, 176 p [2ª impressão].
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. São Paulo: Graal, 2012c, 176 p [22ª impressão].
- FREUD, Sigmund. Psicologia do grupo e a análise do ego. In: SALOMÃO, E. (Coord.). **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Versão 2.0**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1921/2000. v. 18. 1 CD-ROM.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. Rio de Janeiro: Imago, 1930/1997.
- FREUD, Sigmund. O retorno do Totemismo na infância. In: SALOMÃO, E. (Coord.). **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Versão 2.0**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1913/2000. v. 13. 1 CD-ROM.
- FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Edição standart brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1905/1996.
- G1. **Igreja evangélica sofre série de ataques homofóbicos em Fortaleza**. 2010 [Atualizado em 15/12/2010]. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2010/12/igreja-evangelica-sofre-serie-de-ataques-homofobicos-em-fortaleza.html>>. Acesso em: 30 set. 2014.
- GARCIA, 2012. Igreja inclusiva ou igreja *gay*? **Igreja Cristã Contemporânea**, 2012. Disponível em: <<http://www.igrejacontemporanea.com.br/site/artigos/blog/754-igreja-inclusiva-ou-igreja-gay.html>>. Acesso em: 20 fev. 2015.
- GÊNESIS. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.
- GERMANO, Idilva M. P. Aplicações e implicações do método biográfico de Fritz Schütze em Psicologia Social. **Trabalhos Completos do XV Encontro Nacional da ABRAPSO**, Maceió, 2009.
- GIBBS, Graham. Análise de biografias e narrativas. In: GIBBS, Graham. **Análise de dados qualitativos**. Porto Alegre: Artmed, 2009, p.79-96. (Coleção pesquisa qualitativa / coordenada por Uwe Flick).

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1988. 158p.

GONDIM, Sônia Maria G. Perfil profissional e mercado de trabalho: relação com formação acadêmica pela perspectiva de estudantes universitários. **Estudos de Psicologia**. Natal, v. 7, n. 2, jul. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/epsic/v7n2/a11v07n2.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

GONZÁLES, Zuleika K.; GUARESCHI, Neuza M. F. Concepções Sobre a Categoria Juventude: paradoxos e as produções nos modos de ser jovem. In: CRUZ, Lílian R. C.; GUARESCHI, Neuza M. F. (Orgs.). **Políticas Públicas e Assistência Social**: diálogo com as práticas psicológicas. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. Cap. 6, p. 104-123.

GOSS, Karine P. Trajetórias militantes: análise de entrevistas narrativas com professores e integrantes do Movimento Negro. In: WELLER, Wivian; PFAFF, Nicole. (Orgs.). **Metodologias da Pesquisa Qualitativa em Educação**: Teoria e Prática. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 223-238.

GROPPO, Luís Antonio. **Juventude**: ensaios sobre Sociologia e História das Juventudes Modernas. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000. 308p.

GRUPO GAY DA BAHIA. **Assassinato de homossexuais (LGBT) no Brasil**: relatório 2013/2014. Bahia, 2013. Disponível em: <<http://homofobiamata.files.wordpress.com/2014/03/relatc3b3rio-homicidios-2013.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

GUIMARÃES, Anderson F. P. O desafio histórico de “tornar-se um homem homossexual”: um exercício de construção de identidades. **Temas em Psicologia**, 2009, v.17, n. 2, p. 553-567.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 102p.

HORTA, Natália. C.; SENA, Roseni R.; STENGEL, Márcia. Pesquisar com jovens: desafios e perspectivas na relação entre o pesquisador e o jovem. **REME - Revista Mineira de Enfermagem**, v. 14, p. 265-270, 2010. Disponível em: <<http://www.reme.org.br/content/imagebank/pdf/v14n2a18.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

IGREJA CRISTÃ CONTEMPORÂNEA. **Nossa história**. Disponível em: <<http://www.igrejacontemporanea.com.br/site/index.php/quem-somos/historia>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_da_populacao/resultados_do_universo.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2015.

JÁCOMO, Ana. **Surpresas dadasivas**. Disponível em: <<http://pensador.uol.com.br/frase/ODUwMzE3>> Acesso em: 20 fev. 2015.

JEREMIAS. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. Cap. 4, p. 90-113.

KEHL, Maria R. A juventude como sintoma da cultura. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo: Instituto Cidadania: Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 89-114.

KRAFFT-EBING, Richard. **Psicopatía sexual**. Buenos Aires: El Ateneo, 1886/1955.

LANE, Silvia T. M. **O que é psicologia social**. 22. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. 89p. (coleção primeiros passos; 39).

LEVÍTICO. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.

MACHADO, Frederico V. **Muito além do arco-íris: a constituição de identidades coletivas entre a sociedade civil e o estado**. 2007. 274f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte. Disponível em:

<<http://www.fafich.ufmg.br/npp/images/pdfs/dissert.%20frederico%20vianna%20machado.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976. (Coleção Os Pensadores).

MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel. Senso religioso: dinamismo da experiência, desafio para a Psicologia. In: MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel. (Orgs.). **Diante do mistério: Psicologia e senso religioso**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 11-14.

MELLO, Eliana D.; SOUSA, Edson A. L. A experiência como intervalo para novas visibilidades. **Psicologia & Sociedade**; 17 (1): 17-28; jan/abr.2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v17n1/a09v17n1.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

MINAYO, Maria Cecília S. (Org.); **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 20 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

MONTEIRO, Robinson G. **Adesão a crenças cristãs normativas sobre a sexualidade: um estudo com jovens evangélicos de João Pessoa, PB**. 2011. 144f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Departamento de Psicologia/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

MOTT, Luiz Roberto B. Igreja e homossexualidade no Brasil: cronologia temática, 1547-2006. Congresso Internacional sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência, 2, 2006. **Anais...** São Leopoldo, RS, Escola Superior de Teologia, 2006. Disponível em: <http://www.diversidadecatolica.com.br/opiniao_mott.asp>. Acesso em: 20 fev. 2015.

MUSSKOPF, André S. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia *queer* no Brasil.** Tese (doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. São Leopoldo, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** v. 21 n. 61, junho, 2006. p. 115-132. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v21n61/a06v2161.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 30, v. 2, p. 90-121, 2010.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. Deus “transforma” ou Deus “aceita”? Dilemas de construção de identidade entre evangélicos LGBT. **O social em questão**, Rio de Janeiro, Ano 21, v. 20, n. 20, p. 142-164, nov. 2009.

NOVAES, Regina C. R. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 30, 2006. **Anais...** Associação Nacional de Pós-Graduação e pesquisa em Ciências Sociais, 2006, p. 1-25. Disponível em: <<http://www.emdialogo.uff.br/sites/default/files/jovensTrajetoriaReligioNOVAES.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

NOVAES, Regina C. R.; VANNUCHI, Paulo. **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação.** São Paulo: Instituto Cidadania: Fundação Perseu Abramo, 2004. 303p.

NUNAN, Adriana. **Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo.** Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003.

PAULO VI, Papa. **Mensagem do papa Paulo VI na conclusão do Concílio Vaticano II: aos jovens (8 de Dezembro de 1965).** Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-giovani_po.html>. Acesso em: 20 fev. 2015.

PEDROSA, Júlio. Pastor afirma estar sofrendo ameaças. **A Crítica**, 2011. Disponível em: <http://acritica.uol.com.br/manaus/Pastor-afirma-sofrendo-ameacas_0_427157444.html>. Acesso em: 20 fev. 2015.

PEREIRA, Carlos Alberto M. O direito de curar: homossexualidade e medicina legal no Brasil dos anos 30. In: PEREIRA, Carlos Alberto M.; HERSCHMANN, Micael M. (Orgs.). **A invenção do Brasil moderno - Medicina, educação e engenharia nos anos 20-30.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994 p. 88-129.

PEREIRA, Henrique; LEAL, Isabel Pereira. A identidade (homo)sexual e os seus determinantes: Implicações para a saúde. **Análise Psicológica.** 2005, vol.23, n.3, pp. 315-322. Disponível em: <<http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/pdf/aps/v23n3/v23n3a09.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

PIRES, Flávia. Tornando-se adulto: uma abordagem antropológica sobre crianças e religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 30, v. 1, 2010, p.143-164.

PRADO, Marco Aurélio M.; COSTA, Frederico. A.; MACHADO, Frederico. V.; TORRES, Marco. A. A construção de silenciamentos: reflexões sobre a vez e a voz de minorias sociais na sociedade contemporânea. In: RASERA, Emerson F.; MAYORGA, Cláudia; Pereira, Maristela S. (Orgs.). **Psicologia Social: sobre desigualdades e enfrentamentos**. Curitiba: Juruá, 2009, p. 31-49

PRADO, Marco Aurélio M.; SOUZA, Telma Regina P. Problematizando os discursos contemporâneos sobre as formações identitárias. **Idea**, v. 36, n.16, p. 12-22, 2002.

RIBEIRO, André. **A ICM no Mundo: 45 Anos de luta por direitos**, 2012. Disponível em: <<http://www.icmbrasil.com/nacional/index.php/45-anos-de-icm>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

RIBEIRO, Renato J. Política e juventude: o que fica de energia. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo: Instituto Cidadania: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 19-33.

RICHELLE, Marc. Experiência. In: DORON, Roland; PAROT, Françoise. **Dicionário de Psicologia**. São Paulo: Ática, 2007.

ROHDEN, Fabíola et al. Religião e iniciação sexual em jovens de camadas populares. In: HEILBORN, Maria Luiza et al (Org.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005 (Sexualidade, gênero e sociedade. Sexualidade em debate – CLAM/Garamond), p. 177-206

ROMANOS. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.

SALMOS. In: A BÍBLIA: Almeida Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2007.

SAMPSON, Marty et al. Tudo é Teu (Take it all). In BARROS, Aline. **Caminho de Milagres**. Rio de Janeiro: MK Music, 2007. Faixa 3. 1 Disco compacto (CD).

SARTI, Cynthia A. O jovem na família: o outro necessário. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo: Instituto Cidadania: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 115-129.

SCHÜTZE, Fritz. Biography analysis on the empirical base of autobiographical narratives: How to analyse autobiographical narrative interviews-Part 1. Module B.2.1. **Invite - Biographical counseling in rehabilitative vocational training** further education curriculum, 2007. Disponível em: <<http://www.uni-magdeburg.de/zsm/projekt/biographical/1/B2.1.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

SCHÜTZE, Fritz. Pesquisa biográfica e entrevista narrativa. In: WELLER, Vivian; PFAFF, Nicole (Orgs.). **Metodologia da pesquisa qualitativa em Educação**. Teoria e prática. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010, p. 210-222.

SILVA, Cristiane G. et al. Religiosidade, juventude e sexualidade: entre a autonomia e a rigidez. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 4, p. 683-692, out./dez. 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. (Educação pós-crítica). Cap. 2, p. 73-102.

SOARES, Luiz E. Juventude e violência no Brasil contemporâneo. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo: Instituto Cidadania: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 130-159.

SPINK, Peter Kevin. O pesquisador conversador no cotidiano. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 20, número especial, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v20nspe/v20nspe10.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

TORRES, Marco Antonio. **Os significados da homossexualidade no discurso da Igreja Católica Romana pós-concílio Vaticano II: padres homossexuais, tolerância e formação hegemônica católica**. 2005. 200f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Psicologia. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/npp/images/pdfs/dissertao%20torres.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

VALÉRIO, Cristiano. **Nossa história**. Disponível em: <<http://www.icmbrasil.com/nacional/index.php/sobre-icm/nossa-historia>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

WAUTIER, Anne Marie. Para uma Sociologia da Experiência. Uma leitura contemporânea: François Dubet. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 9, jan. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n9/n9a07.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

WEISS DE JESUS, Fátima. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. **Revista Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, Ano 12, n. 12, p. 131-146, out. 2010.

WEISS DE JESUS, Fátima. **Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**. Tese (doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2012.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. (Educação pós-crítica). Cap. 1, p. 7-72.

APÊNDICES – LEVANTAMENTO DETALHADO SOBRE AS IGREJAS INCLUSIVAS (DADOS FECHADOS EM DEZEMBRO DE 2014)

Igrejas em inatividade que foram identificadas

Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)	
UF	Município
MA	São Luís (Encerrada)
AL	Maceió (Encerrada)
RJ	Rio de Janeiro (Encerrada)

Igreja da Comunidade Metropolitana	
UF	Município
BA	Salvador (encerrada)
CE	Pacatuba (encerrada)
DF	Brasília (encerrada)
RJ	Niterói (encerrada)

Igreja Inclusiva Nova Aliança / Moriah Comunidade Pentecostal	
UF	Município
MG	Belo Horizonte (encerrada)

Ministério Shekinah Mundial	
UF	Município
MG	Belo Horizonte (encerrada)

Novo Templo Igreja Pentecostal	
UF	Município
PR	Não consta (encerrada)

Fonte: elaborado pelo autor.

Igrejas em atividade por Unidade Federativa (UF)
(continua)

UF	MUNICÍPIO	NOME DA IGREJA
AL	Maceió	Igreja da Comunidade Metropolitana
AL	Maceió	Igreja Missionária Inclusiva
AM	Manaus	Comunidade Cristã Inclusiva Aliança da Vida
AM	Manaus	Igreja Apostólica Renovar em Cristo
AM	Manaus	Igreja Evangélica Reviver
CE	Fortaleza	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
CE	Fortaleza	Igreja da Comunidade Metropolitana
CE	Fortaleza	Igreja Evangélica Bom Pastor
DF	Brasília	Comunidade Apascentar
DF	Brasília	Comunidade Athos
DF	Brasília	Comunidade Cidade de Refúgio
DF	Brasília	Ministério Nação Ágape (Igreja da Inclusão)
DF	Brasília	Ministério Shekinah Mundial
ES	Cariacica	Novo Templo Igreja Pentecostal
ES	Vitória	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
ES	Vitória	Igreja da Comunidade Metropolitana
GO	Anápolis	Igreja Athos & Vida
GO	Aparecida de Goiânia	Igreja Athos & Vida
GO	Goiânia	Comunidade Apascentar
GO	Goiânia	Igreja Renovação Inclusiva para a Salvação (IRIS)
MA	São Luís	Igreja Inclusiva Chamados da Última Hora
MA	São Luís	Igreja Nova Vida
MG	Belo Horizonte	Igreja Cristã Contemporânea
MG	Belo Horizonte	Igreja da Comunidade Metropolitana
MG	Belo Horizonte	Igreja Inclusiva Manancial
MG	Divinópolis	Igreja da Comunidade Metropolitana
MG	Ipatinga	Comunidade Cristã Missão Inclusiva
MG	Juiz de Fora	Igreja Inclusiva Manancial
MT	Cuiabá	Igreja da Comunidade Metropolitana
PB	João Pessoa	Igreja da Comunidade Metropolitana
PB	João Pessoa	Igreja Evangélica Bom Pastor
PE	Recife	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
PE	Recife	Igreja Cristã Inclusiva Nova Aliança
PE	Recife	Igreja Progressista de Cristo
PE	Recife	Novo Templo Igreja Pentecostal
PI	Parnaíba	Igreja Inclusiva Chamados da Última Hora
PI	Teresina	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
PI	Teresina	Igreja da Comunidade Metropolitana
PR	Curitiba	Comunidade Abraça-me
PR	Curitiba	Igreja do Movimento Espiritual Livre

Igrejas em atividade por Unidade Federativa (UF)
(continuação/continua)

UF	MUNICÍPIO	NOME DA IGREJA
PR	Londrina	Comunidade Cidade de Refúgio
PR	Maringá	Igreja da Comunidade Metropolitana
RJ	Baixada Fluminense	Igreja da Comunidade Metropolitana
RJ	Cabo Frio	Ministério Incluir em Cristo
RJ	Campo Grande	Igreja Cristã Contemporânea
RJ	Centro/ Rio de Janeiro	Igreja Cristã Contemporânea
RJ	Duque de Caxias	Igreja Cristã Contemporânea
RJ	Irajá (ICM-Betel)	Igreja da Comunidade Metropolitana
RJ	Madureira	Igreja Cristã Contemporânea
RJ	Niterói	Igreja Cristã Contemporânea
RJ	Nova Iguaçu	Igreja Cristã Contemporânea
RJ	Rio de Janeiro	Igreja da Comunidade Metropolitana
RJ	Rio de Janeiro	Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo
RN	Mossoró	Igreja Evangélica Bom Pastor
RN	Natal	Comunidade Cidade de Refúgio
RN	Natal	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
RN	Natal	Igreja Evangélica Bom Pastor
RO	Ji-Paraná	Comunidade Pamosi
RS	Caxias do Sul	Igreja da Comunidade Metropolitana
RS	Caxias do Sul	Igreja Evangélica Inclusiva do Brasil
RS	Porto Alegre	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
SC	Chapecó	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
SE	Aracaju	Comunidade Cristã Inclusiva Aliança da Vida
SP	Bauru	Igreja Inclusiva Monte da Adoração
SP	Campinas	Comunidade Cidade de Refúgio
SP	Campinas	Igreja Amor Incondicional
SP	Campinas	Igreja Todos Iguais
SP	Campinas	Novo Templo Igreja Pentecostal
SP	Franco da Rocha	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
SP	Grajaú	Igreja Apostólica Nova Geração em Cristo
SP	Guarulhos	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
SP	Guarulhos	Novo Templo Igreja Pentecostal
SP	Jandira	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
SP	Limeira	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
SP	Mairiporã	Igreja da Comunidade Metropolitana
SP	Osasco	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
SP	Piracicaba	Novo Templo Igreja Pentecostal
SP	Santo André	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
SP	Santo André	Igreja Apostólica Nova Geração em Cristo

**Igrejas em atividade por Unidade Federativa (UF)
(continuação)**

UF	MUNICÍPIO	NOME DA IGREJA
SP	Santo André	Igreja Cristã Contemporânea
SP	São Bernardo do Campo	Novo Templo Igreja Pentecostal
SP	São Paulo	Comunidade Cidade de Refúgio
SP	São Paulo	Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)
SP	São Paulo	Igreja Cristã Evangelho Para Todos
SP	São Paulo	Igreja da Comunidade Metropolitana
SP	São Paulo	Igreja da Comunidade Metropolitana
SP	São Paulo	Igreja Todos Iguais
SP	São Paulo (Embu das Artes)	Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC)
SP	São Paulo (Parque São Lucas)	Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC)
SP	São Paulo (Praia Grande)	Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC)
SP	São Paulo (São Caetano do Sul)	Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC)
SP	São Paulo (Tatuapé)	Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC)
SP	São Paulo (Vila Industrial)	Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC)
SP	São Paulo (Vila Prudente)	Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC)
SP	São Vicente	Igreja Apostólica Nova Geração em Cristo
SP	Tatuapé	Igreja Cristã Contemporânea
SP	Taubaté	Novo Templo Igreja Pentecostal

Fonte: elaborado pelo autor.