

Marcelle Farah de Leite Ribeiro

**Êxodos: Narrativas de ex-evangélicos sobre suas razões para
terem saído da igreja**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras/Estudos da Linguagem pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem do Departamento de Letras e Artes da Cena da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Adriana Nogueira Accioly Nóbrega

Coorientador: Prof. Renan Silva da Piedade

Rio de Janeiro
Setembro de 2025



Marcelle Farah de Leite Ribeiro

**Êxodos: Narrativas de ex-evangélicos sobre suas razões para
terem saído da igreja**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras/Estudos da Linguagem pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem do Departamento de Letras e Artes da Cena da PUC-Rio.

Profa. Dra. Adriana Nogueira Accioly Nóbrega

Orientadora

Departamento de Letras e Artes da Cena – PUC-Rio

Prof. Dr. Renan Silva da Piedade

Coorientador

Departamento de Letras e Artes da Cena – PUC-Rio

Profa. Dra. Liliana Cabral Bastos

Departamento de Letras e Artes da Cena – PUC-Rio

Prof. Dr. William Soares dos Santos

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Rio de Janeiro, 26 de setembro de 2025.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e dos orientadores.

Marcelle Farah de Leite Ribeiro

Graduada em Letras – Português/Inglês pela Universidade Veiga de Almeida (2014), atua como professora de Língua Inglesa desde 2009. É pós-graduada em Linguística Aplicada: Inglês como Língua Estrangeira (*Lato Sensu*, UERJ, 2021) e possui os certificados C2 *Proficiency* (Cambridge) e CELTA – *Certificate in Teaching English to Speakers of Other Languages* (Cambridge), além de outros cursos de curta duração, pois acredita na formação contínua do professor. Desde 2014, integra o corpo docente da Cultura Inglesa, onde, nos últimos cinco anos, tem participado de projetos de adaptação e elaboração de materiais didáticos, bem como de programas acadêmicos voltados ao acompanhamento e desenvolvimento de professores. Atualmente, é mestranda em Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), com bolsa CAPES/VRAC. Seus interesses de pesquisa incluem Linguística Aplicada Crítica, Linguística Sistêmico-Funcional e Análises de Narrativas, com ênfase nas construções discursivas de crenças e avaliações.

Ficha Catalográfica

Ribeiro, Marcelle Farah de Leite

Êxodos : narrativas de ex-evangélicos sobre suas razões para terem saído da igreja / Marcelle Farah de Leite Ribeiro ; orientadora: Adriana Nogueira Accioly Nóbrega ; coorientador: Renan Silva da Piedade. – 2025.

171 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras e Artes da Cena, 2025.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Narrativas de desconversão. 3. Linguística Aplicada Crítica. 4. Cristianismos. 5. Discurso. 6. Autoetnografia. I. Nóbrega, Adriana Nogueira Accioly. II. Piedade, Renan Silva da. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras e Artes da Cena. IV. Título.

CDD: 400

*Blackbird singing in the dead of night
Take these broken wings and learn to fly
All your life
You were only waiting for this moment to arise
Blackbird singing in the dead of night
Take these sunken eyes and learn to see
All your life
You were only waiting for this moment to be free
Blackbird, fly
Blackbird, fly
Into the light of the dark black night
The Beatles – *Blackbird*
(Paul McCartney / John Lennon)*

À tia Olga.

Agradecimentos

Eu gosto da palavra *agradecer*. Para além de seu significado – e, não, não mencionarei etimologia – gosto de sua sonoridade, gosto de ela poder ser uma ação, de envolver pessoas e, acima de tudo, de implicar reconhecimento. Agradecer é validar o que alguém fez por você e, sobretudo, reconhecer que, para existir neste ponto azul, é preciso contar com muitos outros alguéns. Ser grato é não estar sozinho.

Registro aqui, então, meu muito obrigada aos que tornaram esta pesquisa possível. Agradeço:

Aos participantes desta pesquisa, Valentim, Melissa e Lu, pela generosidade em partilhar suas histórias. Sem vocês, não haveria narrativas a analisar, nem caminhos a percorrer na (co)construção deste trabalho.

À minha orientadora, Adriana Nóbrega, por ter sua prática de ensino fincada no afeto. Obrigada por tanta sensibilidade, por acreditar nesta pesquisa e por seguir comigo com firmeza e delicadeza.

Ao meu coorientador, Renan Piedade, pela escuta atenta e pelo diálogo constante, que ajudaram a transformar inquietações em pesquisa. Obrigada por seu acolhimento, pelos questionamentos precisos e pelos direcionamentos sempre cuidadosos.

À Rachel Muricy, sem a qual eu não teria tido a motivação e o incentivo para fazer a prova do mestrado. Agradeço também pela parceria e pela escuta neste caminhar.

Ao Antonio, meu companheiro, por demonstrar, na rotina do dia a dia, que o afeto pode ser também abrigo.

A todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PPGEL) da PUC-Rio, pelo aprendizado e pela inspiração.

Aos secretários e demais funcionários do Departamento de Letras e Artes da Cena da PUC-Rio, pelo suporte atencioso e fundamental.

À professora Liliana Cabral Bastos, ao professor William Soares dos Santos e à professora Magda Bahia Schlee, por aceitarem compor a banca. Obrigada por seus trabalhos e pesquisas,

e por disponibilizarem tempo e dedicação à leitura desta dissertação, contribuindo para sua lapidação.

À professora Inés Miller, por ter aberto meus olhos para as múltiplas pedagogias ao nosso redor e por inspirar tantos caminhos possíveis.

À Maressa, pela generosidade em me ajudar com o gênero *conversa exploratória* e pela confiança em dividir comigo um pedaço de sua história.

À Paula e ao Dharvind, pela nossa trajetória desde o dia em que nos conhecemos naquela reunião que a Adriana marcou antes mesmo de as aulas da pós-graduação começarem.

Ao Grupo de Estudo e Pesquisa Análise Sistêmico-Funcional e Avaliação do Discurso (ASFAD/PUC-Rio), pelo aprendizado contínuo e pela rede de afeto e suporte que me sustentou neste percurso.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pela bolsa integral durante todo o mestrado. Muito obrigada por investirem na minha formação como professora e na pesquisa científica em Estudos da Linguagem, em especial na linha *Discurso, vida social e práticas profissionais*.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Ribeiro, Marcelle Farah de Leite; Nóbrega, Adriana Nogueira Accioly (orientadora); Piedade, Renan Silva da (co-orientador). **Êxodos: Narrativas de ex-evangélicos sobre suas razões para terem saído da igreja**. Rio de Janeiro, 2025. 171p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Alinhado aos pressupostos da Linguística Aplicada Crítica (Moita Lopes et al., 2006; Rajagopalan, 2003), este estudo busca compreender processos de desconversão religiosa (Barbour, 1994) de quatro indivíduos oriundos de igrejas evangélicas pentecostais no Brasil, com foco nos modos como suas narrativas de êxodo são discursivamente construídas. Eu, a autora, incluo-me entre os participantes, o que confere à dissertação um viés autoetnográfico (Ellis; Bochner, 2000). A partir desse caráter e de uma abordagem qualitativa de pesquisa (Denzin; Lincoln, 2006), realizo conversas exploratórias (Moraes Bezerra; Miller, 2015) com os colaboradores. O objetivo central é mapear os motivos do êxodo religioso e procurar entender de que maneira esses porquês se articulam a crenças (Barcelos 2007; 2013) e conflitos ético-discursivos. Para isso, proponho três objetivos específicos: (i) analisar de que forma relatos de desconversão são construídos discursivamente em narrativas (Labov, 1972; Bastos; Biar, 2015) de histórias de vida (Linde, 1997); (ii) observar, em nível microdiscursivo, as avaliações (Martin; White, 2005) que emergem dessas vivências e como elas colaboram para a construção de crenças acerca da religião da qual fizeram parte; (iii) investigar possíveis embates discursivos que tais crenças constroem em relação aos discursos das igrejas evangélicas narrados pelos participantes. Para observar essas construções, recorro à análise de narrativas. Os resultados preliminares indicam a centralidade de experiências de exclusão, sofrimento e incongruência moral nas decisões de saída, bem como a reelaboração contínua da fé em tensionamento com normas institucionais. A pesquisa demonstra que essas narrativas se organizam por meio de estruturas temporais, avaliações e posicionamentos que atualizam regimes de verdade e reconfiguram modos de ser e de crer. Concluo que a desconversão não é apenas o abandono de uma religião, mas um processo ativo de deslocamento simbólico, ético e pessoal, frequentemente impulsionado por resistências a discursos normativos sobre sexualidade, salvação e pertencimento.

PALAVRAS-CHAVE: Narrativas de desconversão; Histórias de vida; Cristianismos; Discurso; Autoetnografia; Linguística Aplicada Crítica.

Abstract

Ribeiro, Marcelle Farah de Leite; Nóbrega, Adriana Nogueira Accioly (advisor); Piedade, Renan Silva da (co-advisor). **Exoduses: Narratives of former evangelicals about their reasons for leaving the church.** Rio de Janeiro, 2025. 171p. Dissertation – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Aligned with the tenets of Critical Applied Linguistics (Moita Lopes et al., 2006; Rajagopalan, 2003), this study seeks to understand processes of religious deconversion (Barbour, 1994) among four individuals who come from pentecostal evangelical churches in Brazil, focusing on how their narratives of exodus are discursively constructed. I, the author, am one of the participants, which contributes an autoethnographic aspect to the work (Ellis; Bochner, 2000). Based on this characteristic and on a qualitative research approach (Denzin; Lincoln, 2006), I conducted exploratory conversations (Moraes Bezerra; Miller, 2015) with the collaborators. The central aim is to map the motives behind religious exit and try to grasp how these reasons are interwoven with beliefs (Barcelos, 2007; 2013) and ethical-discursive conflicts. To this end, I propose three specific objectives: (i) to analyse how deconversion accounts are discursively constructed in narratives (Labov, 1972; Bastos; Biar, 2015) of life stories (Linde, 1997); (ii) to observe, at a microdiscursive level, the evaluations (Martin; White, 2005) that emerge from these experiences and how they contribute to the construction of beliefs about the religion the participants once adhered to; (iii) to investigate possible discursive clashes that such beliefs establish in relation to the evangelical church discourses narrated by the participants. To observe these constructions, I draw on narrative analysis. Preliminary findings point to the centrality of experiences of exclusion, suffering, and moral incongruity in the decisions to leave, as well as the ongoing reworking of faith in tension with institutional norms. The study suggests that these narratives are organised through temporal structures, evaluations, and positionings that update regimes of truth and reconfigure ways of being and believing. I conclude that deconversion is not merely the abandonment of a religion, but an active process of symbolic, ethical, and personal displacement, often driven by resistance to normative discourses on sexuality, salvation, and belonging.

Keywords: Deconversion narratives; Life stories; Christianities; Discourse; Autoethnography; Critical Applied Linguistics.

Sumário

1. Gênesis	12
1.1 O pentateuco: a escolha de nomes, Valentim, Melissa, Lu e eu	14
1.2 Conversas Exploratórias	26
2. Eclesiastes: Cristianismos sob foco	29
2.1 Cristianismos evangélicos no Brasil	31
2.2 O rito do batismo	36
2.3 Ministérios	37
2.4 Casamentos	38
2.5 A felicidade como objetivo ideológico e moral	40
3. Carta aos Gálatas: sobre discursos críticos	43
3.1 (Auto)etnografia	44
3.2 Linguística Aplicada Crítica	52
3.3 Questões de linguagem	57
3.4 Noções de discurso socioconstrucionista	60
4. Atos da linguagem	62
4.1 1 Crônicas – Narrativas de histórias de vida	63
4.2 Tempo	66
4.2.1 Afinal de contas, o que é o tempo?	67
4.3 Narrativa e discurso reportado	74
4.4 Crenças	76
4.5 Narrativas de desconversão	82
4.6 Avaliação	87

5. Êxodos: histórias de desconversão e análise das narrativas	90
5.1 História de desconversão do Valentim	91
Excerto 1: o inferno são os outros	91
Excerto 2: deixados para trás por questões geográficas	100
Excerto 3: “Deus amou o mundo de tal maneira...”, porém não exatamente todo mundo	104
5.2 História de desconversão da Melissa	113
Excerto 1: “Apostatei”	113
Excerto 2: Música	120
Excerto 3: “Como é que eu vou desculpar Deus?”	123
5.3 História de desconversão de Lu	135
Excerto 1: Deus nos amou	135
Excerto 2: Revelações	141
Excerto 3: “Você está em pecado.”	148
5.4 Uma breve reflexão sobre as análises	153
6. Apocalipse?	154
7. Referências Bibliográficas	158
Anexo: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)	167

Convenções de transcrição da conversa

...	pausa não medida
.	entonação descendente ou final de elocução
?	entonação ascendente
,	entonação de continuidade
palav-	parada súbita
=	elocuições contíguas, enunciadas sem pausa entre elas
grifo	ênfase
<i>itálico</i>	palavra em outro idioma
°palavra°	palavra em voz baixa
>palavra<	fala mais rápida
<palavra>	fala mais lenta
: ou ::	alongamentos
[início de sobreposição de fala
]	fim de sobreposição de fala
()	fala não compreendida
(())	comentário do analista, descrição de atividade não verbal
“palavra”	fala relatada, reconstrução de um diálogo
↑	subida de entonação
↓	descida de entonação

Convenções de transcrição sugeridas por Bastos e Biar (2015).

1

Gênesis

No princípio, crio esta parte, por ora ainda sem forma e vazia, tomando como ponto de partida um lugar habitado por crenças, pela linguagem e por memórias. Esta pesquisa nasce desse *locus* e, ao mesmo tempo em que é um trabalho acadêmico, também é uma narrativa pessoal e coletiva: minha história se entrelaça com as histórias de outros ex-evangélicos, em um movimento de escuta e (co)construção de sentidos sobre os caminhos e razões que nos levaram ao êxodo religioso, entendido aqui como o processo de afastamento gradual ou ruptura com uma comunidade de fé e seus sistemas de crença. O que me move não é a busca por verdades absolutas ou conclusões definitivas, mas a vontade de compreender como as pessoas narram suas experiências de desconversão (as vivências processuais de ruptura com a fé anteriormente professada pelos participantes deste estudo), como elas reelaboram suas crenças e como isso tudo se materializa na linguagem se torna território de disputa, resistência e reconstrução.

Parto da convicção de que não existe um cristianismo único, mas cristianismos: múltiplos, plurais, atravessados por contextos sociais, históricos e políticos. Essa pluralidade, contudo, não apaga as práticas de poder que se fazem presentes em muitas comunidades religiosas, sobretudo aquelas que regulam corpos, desejos e modos de existir. É nesse espaço tenso, entre acolhimento e exclusão, que emergem as narrativas aqui analisadas. O que se busca é compreender como crenças, afetos e discursos se entrelaçam, e como a desconversão pode ser entendida não apenas como ruptura, mas primordialmente como *processo* de (re)significação.

Metodologicamente, adoto as conversas exploratórias como forma de (co)construção de narrativas, diálogos que se desenrolaram no encontro: na casa de um participante, em um café reservado, ou através da tela do computador. Foram momentos em que a memória se fez fala e em que a escuta se tornou aprendizado mútuo. As narrativas, gravadas e posteriormente transcritas, são material de pesquisa tratado como experiências vivas, impulsionadas por emoção, silêncio, riso, ironia e dor. Nelas, meu lugar de pesquisadora nunca foi neutro: eu mesma partilhei da experiência de desconversão, e minha autoetnografia se entrelaça ao percurso dos participantes. Cabe ressaltar que esta não é uma pesquisa autoetnográfica, mas de *viés* autoetnográfico.

No campo teórico, o trabalho se ancora em uma rede que articula a Linguística Aplicada Crítica (Moita Lopes et al., 2006; Rajagopalan, 2003), os estudos do discurso e da narrativa (Nóbrega, 2009; Riessman, 2008, bem como contribuições da filosofia, da sociologia e da teologia. Labov (1972), Bakhtin, Bruner e Ricoeur ajudam a pensar a narrativa como prática temporal, polifônica e avaliativa; Fairclough (2001) e Moita Lopes (2006), a compreender a linguagem como prática social situada e atravessada por poder; Barcelos (2007; 2013), Brando e Lourenço (2021), Barbour (1994), a explorar as crenças como construções sociais e afetivas. Essa tessitura de vozes serve de lente para iluminar as histórias de vida narradas (Linde, 1993), reconhecendo nelas tanto dimensões individuais quanto coletivas, subjetivas e políticas. Com isso e com o que se perceberá ao longo da leitura, saliento que esta dissertação se ancora em uma rede interdisciplinar que articula a Linguística Aplicada Crítica, a Análise do Discurso e dos estudos da narrativa, a sociologia, a antropologia e a teologia. Essa interlocução entre áreas permite compreender a desconversão como fenômeno linguístico, experiência social, afetiva, simbólica e histórica. Afinal, se envolve vida, envolve pessoas; logo, implica escutas e contextos que ultrapassam as fronteiras disciplinares, exigindo um olhar que reconheça o humano em sua inteireza: histórico e situado.

Assim, o que apresento não são respostas prontas, mas caminhos possíveis para compreender como ex-evangélicos narram seus processos de desconversão e como essas narrativas constroem, desconstroem e reconstroem crenças. Ao longo do percurso, o que floresce é a complexidade do tempo vivido, da fé experimentada e das rupturas atravessadas. Se há um fio condutor nesta pesquisa, ele é a linguagem, porque é nela que o vivido ganha forma, que a memória se atualiza e que o sujeito se reinscreve. É na linguagem, afinal, que a desconversão se faz narrativa e que os êxodos se tornam legíveis.

Feita essa apresentação inicial, passo a explicar, a seguir, escolhas textuais pontuais e a apresentar quem são os participantes da pesquisa. Esses dois elementos, a arquitetura do texto e as vozes que nele habitam, são indissociáveis, visto que tanto a forma quanto o conteúdo se abraçam na construção dos sentidos aqui propostos.

Agora, que haja luz.

1.1

O pentateuco: a escolha de nomes, Valentim, Melissa, Lu e eu

Compreendo que você possa estar pensando na questão da escolha de nomes em relação aos participantes, o que faria bastante sentido, porém eu irei fundamentar a escolha dos nomes dos capítulos deste estudo. Ao optar por títulos inspirados em livros bíblicos, como *Gênesis* para a introdução, *1Crônicas* para a seção de narrativas e *Apocalipse* para as considerações finais, por exemplo, proponho um movimento discursivo que dialoga intertextualmente com o universo simbólico no qual nós, os participantes de minha pesquisa, fomos inicialmente socializados. Tal escolha não tem caráter ornamental, mas busca instaurar um paralelismo narrativo (cf. Labov, 1997; Bastos; Biar, 2015), isto é, uma forma de organizar o texto em espelhamento com o gênero que os interlocutores conhecem: a própria escritura bíblica. Como observa Bakhtin (1992), todo enunciado é responsivo e se constrói em relação a outros discursos; ao estruturar meu trabalho evocando livros bíblicos, sinalizo a tensão entre continuidade e deslocamento, entre os macrodiscursos religiosos e os microdiscursos coconstruídos de desconversão. Desse modo, a organização do texto torna-se também parte da análise, na medida em que inscreve simbolicamente a narrativa acadêmica em diálogo com a narrativa de fé e seus desdobramentos, não sendo possível separá-las, a meu ver.

Dessa forma, a Bíblia, nesse caso, não aparece como objeto teológico, ou seja, como texto de estudo da fé e da doutrina religiosa aqui tratada, mas como referência cultural compartilhada que tece múltiplos sentidos nas vivências dos participantes da pesquisa, tendo em conta as complexas e subjetivas experiências de (des)conversão de cada um(a). Aqui, os títulos bíblicos não apenas nomeiam meus capítulos, mas também colocam em cena uma escolha interpretativa: ler a desconversão a partir do mesmo repertório discursivo (a Bíblia) que estruturou a conversão. Acredito que isso já seja um comentário analítico sobre a centralidade do discurso religioso em nossas vidas (dos participantes). Então, quando você, leitora e leitor, chegar ao capítulo *1Crônicas*, saiba que não lerá crônicas e compreenda essa nomeação como um gesto simbólico: tomar emprestado o título de um livro que narra genealogias e memórias para falar de narrativas, bem como seu significado dicionarizado, conforme o Michaelis (verbete Crônica¹) – “relato dos fatos principais de uma determinada situação; narração histórica pela ordem do tempo em que se deram os fatos.”. É uma forma de

¹ **CRÔNICA**. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa [Michaelis On-line]. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=4N19>. Acesso em: 25 ago. 2025.

costurar com criticidade e afeto o mesmo vocabulário que por muito tempo deu sentido à vida de todos os sujeitos desta pesquisa.

Nesse mesmo movimento, há um uso frequente de versículos bíblicos neste texto, que decorre do fato de que os cristianismos evangélicos, sobretudo em sua vertente pentecostal específica presente nos contextos dos participantes, estruturam suas crenças, dogmas e doutrinas nas Escrituras. Mesmo os subtextos ou “textos invisíveis”, aqueles não explicitamente citados, mas presentes nas entrelinhas da prática e da interpretação, podem provir desse mesmo lugar. Pensamentos, sentimentos e interpretações que tivemos (e que ainda carregamos) não surgem do vácuo, mas são moldados por essa matriz bíblica que perpassa a vida cotidiana e as relações sociais. Para fins de evitar repetições desnecessárias, informo que todas as passagens bíblicas ao longo deste trabalho seguem a versão *Bíblia Sagrada, Nova Versão Internacional (NVI), edição bilingue português–inglês (Editora Vida, 2003)*.

Para além dos textos que permeiam nossas experiências, há também as vidas concretas que lhes dão voz. Isto é, outra presença marcante a ser abordada são os personagens do estudo, sem os quais meu trabalho não existiria. Conheço todos pessoalmente e já os conhecia antes de nossas conversas para a dissertação. Um deles chegou em minha vida por intermédio de uma pessoa bastante querida que, ao saber do meu tema, disse algo como “– Fala com _____. Ele/Ela vai aceitar participar na hora!”, e foi exatamente o que ocorreu. Os outros dois participantes vêm do meu passado: éramos membros da mesma igreja. Os nossos êxodos se deram do mesmo local. Eles dois também, muito solícita e prontamente, quiseram também contribuir com a minha pesquisa, contando suas histórias de desconversão. E em nossas conversas eu pude compreender que o processo de êxodo é, em grande medida, um trajeto solitário²: na maioria das vezes não temos com quem falar sobre o assunto, ou evitamos fazê-lo por medo, culpa, julgamento alheio, entre outras razões. É como um mochilão³ solo empreendido sem mapa, sem destino previamente traçado, e, por isso, sem certeza de qual caminho seguir. Como no diálogo entre Alice e o Gato de Cheshire⁴ em *Alice*

² A título de exemplo, um trecho da conversa com a Melissa na seção 5.2 (excerto 3 – linhas 112 a 117): Então, nesse movimento de desconversão que cê falo: é: foi um processo muito longo, muito sofrido, muito solitário... Muito solitário. é: >Porque é isso<, todas as pessoas que estão ao seu redor, tão conformadas com essa fé, então você não tem com quem conversar.

³ ‘Mochilão’ devido à sensação de carregarmos uma mochila grande e pesada, uma bagagem de suas vivências.

⁴ Diálogo: ““Bichano de Cheshire”, começou, muito tímida, pois não estava nada certa de que esse nome iria agradá-lo; mas ele só abriu um pouco mais o sorriso. “Bom, até agora ele está satisfeito”, pensou e continuou: “Poderia me dizer, por favor, que caminho devo tomar para ir embora daqui?”

“Depende bastante de para onde quer ir”, respondeu o Gato.

“Não me importa muito para onde”, disse Alice.

no País das Maravilhas (Lewis Carroll, [1865] 2002), quando ela pergunta qual caminho tomar e ele responde que isso depende de para onde ela deseja ir, mas, não sabendo ao certo, qualquer caminho serve. No êxodo da fé, a sensação é semelhante: caminhamos sem um horizonte definido, guiados mais pela necessidade de sair do lugar em que estamos do que pela clareza do lugar de chegada. A jornada da desconversão também se constrói na incerteza: não há uma rota única, tampouco respostas prontas. Caminha-se, mesmo sem saber, porque a própria travessia já é, em si, a possibilidade de descoberta. Nesse contexto, entendi que o “– *claro, topo sim!*” quase instantâneo deles vem desse lugar de carência de escuta e de urgência em encontrar alguém disposto a andar junto, ainda que simbolicamente. É uma resposta que sugere, ao mesmo tempo, o alívio de não estar completamente só e a esperança de que, ao narrar a própria história, o percurso solitário possa se transformar em um diálogo compartilhado. E, claro, vem também da vontade e disponibilidade de cada um deles em contribuir com a minha pesquisa.

Considerando o cunho (auto)etnográfico desta pesquisa, é relevante que nós, os participantes, nos apresentemos por meio de um autorretrato, visto que isso permite contextualizar nossas experiências e perspectivas dentro de nossos próprios enquadramentos sociais e culturais. Ao elaborar nossos autorretratos, expomos aspectos de quem somos, nossos valores, nossas crenças e vivências, tornando explícita a subjetividade que fundamenta nossas narrativas. Esse procedimento também promove a relação entre o indivíduo e o coletivo, entendendo que “a cultura é um contexto” (Geertz, 1973, p. 24), o que demonstra como experiências pessoais se entrelaçam com práticas culturais e estruturas sociais mais amplas. Além disso, ao criar nossos próprios retratos, exercemos agência sobre a forma como desejamos ser representados. Logo, nesta dissertação, os participantes Valentim, Melissa, Lu e eu fazemos uma breve apresentação, oferecendo ao leitor referências sobre quem somos e sobre nossas trajetórias. Ainda que de forma concisa, esses autorretratos permitem interpretar nossas narrativas de forma um pouco mais horizontalizada, reforçando a profundidade do trabalho com viés (auto)etnográfico.

Para fins de anonimato, os nomes dos participantes foram substituídos por pseudônimos. A escolha desses nomes não foi arbitrária: busquei que eles mantivessem uma ressonância simbólica com os nomes reais, de modo a preservar nuances de sentido, sem, contudo, permitir sua identificação. Dessa forma, ao mesmo tempo em que mantenho a

“Então não importa que caminho tome”, disse o Gato.

“Contanto que eu chegue a *algum* lugar”, Alice acrescentou à guisa de explicação.

“Oh, isso você certamente vai conseguir”, afirmou o Gato, “desde que ande bastante.” – (Carroll, [1875] 2002, pp. 62–63)

confidencialidade ética da pesquisa (Denzin; Lincoln, 2006), também preservo algo da dimensão simbólica carregada pelos nomes, entendendo-os como parte constitutiva dos narradores que partilharam suas histórias.

Assim, ficamos abaixo com as apresentações escritas pelos próprios participantes. As narrativas em primeira pessoa, portanto, pertencem a eles: suas vozes, memórias e modos de se contar. A única intervenção textual que realizei foi a substituição dos nomes originais pelos pseudônimos escolhidos, como relatei acima, de modo a resguardar suas identidades originais, mas sem alterar o conteúdo ou o tom pessoal de suas palavras.

Participante Valentim

Meu nome é Valentim. Sou do Rio de Janeiro, tenho 43 anos e sou formado em Direito. Minha jornada de vida foi profundamente moldada pela minha criação em um lar evangélico. Desde cedo, me deparei com um dualismo religioso que me causou grande desconforto: a ideia de que o mundo em que vivo não é meu lar verdadeiro, e que devo apenas estar de passagem, sem me entregar de verdade a ele. Essa visão criou uma cisão interna entre o material e o espiritual, me deixando em um estado constante de busca pelo infinito, enquanto vivo no mundo da finitude. Por muitas vezes, essa dualidade me deixou sem ânimo e sem um sentido real nas minhas realizações. Atualmente, minha motivação é ressignificar minha fé, buscando uma conexão genuína e pessoal com o Deus em que acredito, e não no Deus que me foi apresentado pelos religiosos.

Participante Melissa

Sou Melissa, tenho 39 anos, sou mãe de um menino de 5 anos. Sou pedagoga de formação, tenho uma especialização em Direitos Humanos e sou profissional de responsabilidade social já há 13 anos. Na perspectiva da fé, nasci num lar evangélico e frequentei regularmente uma igreja por 27 anos, mais ou menos, mas ainda flertei com a fé até os meus 30 anos, até quando, efetivamente, saí.

Participante Lu

Sou Lu, estou com 36 anos. Sou uma pessoa não binária⁵ e bissexual. Gosto de cantar, jogar baralho, brincar carnaval e cozinhar. Resido em São Paulo há 7 anos. Minha criação foi na zona norte do Rio de Janeiro, onde frequentei a igreja evangélica da infância até os 21 anos,

⁵ Lu opta por que se refiram à sua pessoa como ele/ela/elu. Neste trabalho, farei referência a Lu utilizando o pronome 'ele'.

com um intervalo entre 12 e 16 anos. No Rio de Janeiro, atuei em coletivos e ONGs pelos direitos da população LGBTQIAPN+ e pessoas vivendo com HIV/AIDS. Atualmente estou na graduação em Saúde Pública pela USP e ainda trabalho/pesquisei nas temáticas das vivências e cotidianos de pessoas LGBTQIAPN+ e as que vivem/convivem com HIV/AIDS.

Participante Marcelle: eu

Falar sobre mim mesma ou, neste caso, escrever, tem sido uma das tarefas mais difíceis desta pesquisa. Sim, eu sabia desde o início que meu estudo possuiria um viés autoetnográfico, porém parar e organizar minhas palavras de forma lógica de modo a narrar parte da minha história me obriga a olhar para mim com mais atenção e a revisitar vivências guardadas numa gaveta muito particular da minha memória. Tentarei manter a melhor linearidade tanto quanto for possível, caros leitor e leitora; todavia, adianto que não conseguirei organizar meu relato numa ordem claramente cronológica.

Meu nome é Marcelle e, no momento em que escrevo este texto, tenho trinta e cinco anos. Sou professora de inglês há dezesseis anos. Sou do Rio de Janeiro, fui criada nessa cidade, e moro nela até hoje. Quando nasci, minha genitora morava com o meu pai no bairro de Quintino⁶ e, na casa abaixo da deles, vivia a família dele: sua mãe, seu pai e sua irmã, a quem eu chamava de ‘avó’, ‘avô’, e ‘tia’, respectivamente. Nós frequentávamos a Igreja Batista⁷; então, posso dizer que nasci na igreja. Paro um pouco abruptamente aqui para mencionar o quão peculiar eu acho essa forma como usamos a expressão “nasci na igreja” para identificar um “sempre estive aqui”. O “nascer” me transmite a impressão de que a igreja é a nave-mãe, a maternidade. Essa peculiaridade, para mim, ressoa de modo ambíguo. Por um lado, “nascer na igreja” soa como metáfora de pertencimento integral, como se a instituição fosse útero e origem, um espaço onde a vida se inicia e se organiza. Por outro, essa mesma metáfora me inquieta, porque sugere que meu próprio individualismo, quem eu sou e como me constituiu, estaria indissociavelmente atrelado à igreja. Ao pensar assim, percebo como ela me atravessa com duplo efeito: um sentimento de familiaridade, de “sempre estive aqui”, mas também de aprisionamento, como se a igreja tivesse o direito de reivindicar a autoria da minha existência. Essa é, talvez, a ambivalência de minha trajetória: acolhimento e pertencimento de um lado; controle e apropriação de outro.

⁶ Bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro (capital).

⁷ Denominação protestante de tradição histórica que valoriza a autonomia da igreja local e a centralidade da Bíblia.

Agora, de volta ao ponto anterior. Aos meus quatro anos de idade, minha genitora e meu pai se separaram. Ela foi para a casa de primos dela (a quem eu chamava de “avô” e “avó” devido à diferença de idade – quando eu nasci, eles já tinham seus sessenta anos) e me levou junto. Depois de algumas semanas, saiu e não mais voltou. Deixou-me lá com meus avós-primos, os quais cuidaram de mim e contavam também com o apoio da família do meu pai, que estavam presentes e me buscavam aos finais de semana para ficar com eles. Nesse período, eu era levada à igreja evangélica pelos meus avós paternos e, à católica, pela minha avó-prima.

Minha genitora, após algum tempo, aparecia vez ou outra para fazer visitas ou me levar para passear. Ela tentou se estabelecer em alguns locais, alugando quartos para que ela morasse, e parece que houve algumas tentativas de ela tentar me encaixar na rotina dela, ensaiando uma possível volta a me ter morando com ela. Esse foi um período entre os meus quatro e seis anos, ou seja, não tenho muitas memórias vívidas das situações. Escrevo isso para ressaltar que não posso afirmar quanto a seu esforço para fazer existir um relacionamento de mãe e de filha.

Esses foram anos nômades na minha vida, em que eu ficava na casa dos meus avós paternos (meu pai sempre estava lá também), na dos meus avós-primos, e, ocasionalmente, em lugares em que minha genitora estivesse habitando.

Uma pessoa crucial foi a minha verdadeira mãe: tia Olga. Ela me conheceu desde sempre e cuidou de mim desde sempre. Ocorre que minha genitora descobriu que estava grávida de mim aos seis meses de gestação. Seu corpo estava como era: ela continuava menstruando normalmente, até que um dia passou mal na rua e sentiu um grande enjoo. Voltou para casa e, nos dias que se seguiram, continuou se sentindo mal. Foi ao hospital, fez exames e: gravidez. Ela descobre isso faltando poucos dias para sua gestação completar seis meses. Essa história eu ouvi repetidamente em contato com ela na adolescência e creio que nunca tenha esquecido porque, em uma das vezes em que me contava esse relato, me disse: “Se eu tivesse descoberto no início, teria abortado com toda certeza. Só não abortei porque senão eu morreria junto. Era ‘pra’ você não ter nascido, Marcelle.”. Aqui, quero deixar claro que eu entendo que aborto é uma questão de saúde pública e essa é uma discussão de enorme importância. Pessoas que gestam precisam ser as senhoras de seus corpos, e não a sociedade, que é o que influencia na pauta da legalização. O ponto aqui não é esse. Essa narrativa da minha genitora, feita desse jeito, me marcou muito por inúmeras e inúmeras camadas, principalmente pelo abandono parental e pelo longo histórico que se sucedeu de me responsabilizar por isso.

Quando ela deu à luz, ela morava com seus primos, a quem aqui me referencio como meus avós-primos. Ela saía e me deixava com eles; depois, ao término de sua licença maternidade, minha avó-prima ficava comigo, pois já era aposentada e meu avô-primo ainda trabalhava. Contudo, ela não sabia muito bem como cuidar de crianças e ia comigo para casa de sua melhor amiga: sua vizinha Olga, que era quem me dava banho, me alimentava, penteava meus cabelos, trocava minhas fraldas. As duas moravam num prédio no bairro do Rio Comprido⁸; tia Olga no segundo andar e, minha avó-prima, no quarto.

Aos meus seis meses de vida, minha genitora conheceu o meu pai. Sim, o meu pai não é meu pai biológico. Eu não conheci meu pai biológico, não fui registrada em seu nome. Na minha certidão de nascimento, o meu nome completo é todo da minha genitora. Assim, ela conheceu a pessoa a quem chamo de pai no transporte público; ele era o cobrador de um dos ônibus que ela sempre pegava. Em pouco tempo, eles foram morar juntos e a família dele me recebeu como se eu fosse filha dele de sangue. E, após a separação do casal, minha família paterna continuou presente na minha vida. Eu tinha em torno de sete anos quando eles me contaram sobre ele não ser meu pai biológico e lembro-me que não tinha entendido muito bem a informação. Na minha cabeça de criança, não fazia sentido eu ter pessoas afetuosas e presentes na minha vida que não eram de sangue, ou seja, estavam comigo porque queriam, e ter a minha genitora, com quem possuo laços sanguíneos, que escolheu se ausentar. Com o passar dos anos eu fui entendendo o que “não biológico” significava.

Dado o divórcio de meu pai e minha genitora, os eventos se sucederam como discorri acima. A partir do momento que firmou-se que eu estava sob a responsabilidade dos meus avós-primos, houve uma espécie de tensão na família por uns dois anos, principalmente com o filho deles (detalhes da história que eu não possuo visto que ouvi diversas versões de adultos diferentes) e, entre descidas e subidas entre o quarto e o segundo andar, tia Olga me adotou aos meus sete anos de idade⁹. Minha mãe de verdade me teve, mesmo não me parindo.

Há profusas e profundas camadas na minha história, e mais tantos detalhes que não relatei a fim de não desviar do foco. Quis descrever tudo o que expus, pois penso que grande parte das amarras que tive com a igreja veio de um lugar de dívida, como se eu relacionasse o que Deus tinha feito na minha vida com a igreja, e não apenas com Deus.

⁸ Bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro (capital).

⁹ Por nunca ter obtido autorização de minha genitora, minha adoção infelizmente nunca pôde ser formalizada legalmente. Todavia, desde que se separou de meu pai, ela nunca mais retornou para ser mãe ou me acolher como filha em sua casa.

A igreja batista à qual meu pai e meus avós iam, tia Olga e eu também íamos até os meus 10 anos. A partir de então, nos transferimos para outra igreja evangélica, uma de denominação missionária, no bairro da Tijuca¹⁰, para onde nos mudamos para fincar residência mais permanentemente. Nessa nova igreja, fui a retiros espirituais, fiz parte do coral, do ministério de dança e do de missões. Era bastante integrada ao corpo eclesial, seguia os preceitos com fervor, frequentava a Escola Bíblica Dominical¹¹ (EBD), os cultos de domingo (incontáveis vezes pela manhã e pela noite), os de sábado e, eventualmente, alguns outros a que eu pudesse ir durante a semana. Eu orava todos os dias e várias vezes por dia; buscava ter uma vida em que as pessoas pudessem enxergar Jesus em mim. Tia Olga e eu passávamos o réveillon na igreja para que o primeiro momento do ano novo fosse dedicado a Deus.

Na virada entre pré-adolescência e adolescência, comecei a ficar incomodada com certas situações e me questionava sobre dogmas, pregações, princípios. Tia Olga era mais tranquila do que eu, digamos assim, em relação à religião. De vez em quando, ela ia a uma outra igreja, também evangélica porém de outra vertente, mais perto de casa. Amava samba, tinha desfilado no Salgueiro¹² por anos e feito as fantasias de várias alas (ela era costureira). Eu, no entanto, achava que poderia ser que existissem níveis diferentes de cristãos e via o carnaval como “coisa do diabo”. Aliás, eu demonizava bastantes coisas.

Certa vez, minha tia me levou à igreja num “culto de cura”, pois eu estava com o braço engessado (estava deslocado por causa de um incidente numa aula de educação física). No momento em que o pastor chamou as pessoas à frente para receberem “a oração da cura”, eu fui. Após o “em nome de Jesus, amém”, meu braço estava do mesmo jeito, nada de diferente tinha acontecido; ele ainda doía. O pastor começou a levar o microfone às pessoas, perguntando-as se elas estavam melhor após a oração, e todas relataram estar. Ele veio até mim. E eu menti. Eu não queria ser a única que Deus não quis curar ou a que não teve fé suficiente (ou a que orou de forma errada). Eu disse que estava ótima, que o braço não doía mais, o que foi seguido de vários “Glória a Deus!” pela congregação. Aquele era o princípio do meu próprio João 8:32 – *“E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará.”*¹³.

¹⁰ Bairro também da Zona Norte do Rio de Janeiro (capital).

¹¹ A Escola Bíblica Dominical (EBD), no cristianismo evangélico pentecostal, é um espaço de ensino sistemático da Bíblia, realizado aos domingos, dividido por faixas etárias ou grupos, e voltado tanto à formação doutrinária quanto ao fortalecimento da fé e da vida comunitária dos membros da igreja.

¹² Escola de Samba do Rio de Janeiro.

¹³ Essa se trata de uma das passagens bíblicas mais conhecidas. Muito recorrente no cristianismo evangélico, esse versículo é frequentemente mobilizado em sermões, hinos e testemunhos pessoais como uma promessa de libertação espiritual. No entanto, sua polissemia permite leituras diversas, desde interpretações teológicas sobre

Em um outro culto, desta vez o “da prosperidade”, o pastor orientou os fiéis a colocar uma quantia de dinheiro dentro de um envelope e, então, eles passariam por um portal e, no processo, receberiam orações de “cura financeira”. Tia Olga passava por um momento complicado; ela não conseguia mais costurar por várias complicações de saúde. Ganhava um salário mínimo de pensão e nós éramos ajudadas financeiramente por dois de seus irmãos. É claro que ela queria muito que Deus a abençoasse nesse quesito monetário, mas não tinha sequer uma nota ou moeda de real para colocar no envelope. Logo, pensou que poderia participar da ação com o envelope vazio e Deus entenderia a dificuldade dela. Na fila, chega a sua vez de passar pelo portal. O diácono¹⁴ abre seu envelope, vê que não há nada dentro e a impede de passar. Eu lembro de olhar para ela e a ver com vergonha; ela me deu a mão e voltamos para casa. Posto isso, mais uma verdade me foi sinalizada naquele dia e mais perguntas surgiram. Estava tudo muito confuso dentro de mim, pois, se Deus era amor e Jesus humilde, como nos poderia ter acontecido tal circunstância na casa dEles, em nome dEles?

Ainda, quanto aos atravessamentos vividos na igreja, quando eu comecei a identificar que eu estava gostando de pessoas no sentido romântico, entrei numa empreitada de orar para que Deus me apontasse o escolhido. Num dado período, minhas orações eram constantes e fortemente direcionadas a Deus não me deixar ser lésbica. Na igreja, estávamos aprendendo que “Deus fez o homem para a mulher”, o clássico discurso de que mulheres devem se relacionar com homens e vice-versa. Aquilo me atingiu de uma forma atípica e eu pedia muito a Deus para que ele não permitisse que eu fosse lésbica; eu não conversava com ninguém sobre o assunto por sentir culpa e vergonha. E não entendi o porquê de isso ser um motivo de oração, pois eu, menina adolescente, sabia que eu gostava de meninos e, mesmo assim, esse era um clamor e um medo muito sério que eu tinha. Mais de uma década depois, já na fase adulta e observando melhor meus sentimentos nessa área, compreendi meu espectro.

Além disso, eu era perdidamente apaixonada por um amigo de escola. Eu tinha quase quatorze anos e gostar desse amigo era um problema, visto que ele não era cristão. Minhas conversas com Deus envolviam, por conseguinte, pedir para que eu não o visse dessa forma ou para que ele se convertesse ao evangelho. Aos quatorze anos, dei meu primeiro beijo num rapaz do coral de que eu era integrante e, com as pessoas da igreja descobrindo sobre o

a salvação até apropriações em contextos sociais e políticos. Aqui, uso a passagem como metáfora para meu próprio processo de desconstrução e (re)descoberta de crenças.

¹⁴ *Diácono* é um cargo de liderança intermediária que exerce funções administrativas e de apoio espiritual dentro da comunidade evangélica (Mariano, 2005).
<https://www.fimcollection.com/>

ocorrido, começamos a namorar. Acontece que ele tinha vinte e quatro anos. Passou-se um pouco mais de um mês e eu conversei com ele para terminarmos, pois eu amava outra pessoa (não disse isso a ele, estou explicando aqui). Aos quinze anos, meu namoro com o menino por quem eu era apaixonada se iniciou. Era aquela paixão de adolescência que chegava a doer. Na igreja, eu era constantemente abordada para me falarem sobre o quão errado aquele relacionamento era, pois ele não era cristão. E não somente isso, ele era espírita umbandista. Choviam comentários sobre isso ser um plano maligno na minha vida, sobre ser algo do diabo para me corromper. Eu explicava que não era assim, que ele era uma pessoa excelente, que me respeitava (lembro de ter de abrir minha intimidade para esses crentes¹⁵ e afirmar sempre que eu era virgem; hoje eu penso no horror que isso tudo é), que nos amávamos. Namoramos por um ano. Não aguentei a pressão e terminei o relacionamento. Reconheço minha parcela de responsabilidade: mesmo já questionando e repensando minhas crenças, eu segui obedecendo à doutrina e cedendo ao peso das imposições. Eu sofri tanto, mas tanto. Continuava convivendo com ele no colégio e chorando pelos cantos por ainda o amar. E o sentimento não iria embora por uns bons anos após esse episódio. A amargura e eu coabitamos por estações a fio, até que eu finalmente pudesse compreender o quão maligna a igreja tinha sido comigo. A interferência vai além de não validarem relações não heteronormativas. Essas também são demonizadas caso estejam sob o que eles denominam jugo desigual, isto é, uma união espiritual tida como errada entre uma pessoa cristã e outra não cristã. Nada está bom, perfeito, agradável até que esteja nos moldes deles. Um discurso bastante manifestado é o de que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, quando, na verdade, a igreja é quem modela Deus à sua própria imagem e semelhança, ajustando-o a seus anseios e justificando seus preconceitos. Penso que, no fim das contas, o homem é seu próprio deus. Ah! E minha relação aos meus catorze anos com o rapaz de vinte e quatro era “abençoada” porque, afinal, ele era cristão. A igreja não via problema em um homem adulto namorar uma adolescente menor de idade¹⁶? (Essa parte da história ainda é um tanto complicada. Eu só fui entender direito esse panorama e suas problemáticas depois de anos de desconversão).

¹⁵ Na circunstância deste estudo, é vital que se destaque que essas duas palavras possuem significados de fé diferentes, aos quais são dados imensa importância. ‘Crente’ é menos do que ‘cristão’, pois o ‘crente’ é aquele que acredita no Deus-Cristo. Ocorre que a própria bíblia sugere que somente crer não é suficiente: “*Você crê que existe um só Deus? Muito bem! Até mesmo os demônios crêem – e tremem!*” Tiago 2:19. Assim, a palavra ‘cristão’ possui um peso maior, considerando que ela carrega em si o ‘ser como Cristo e andar com Ele’, imitando Jesus, como citado em Efésios 5: 1,2 “*Portanto, sejam imitadores de Deus, como filhos amados, e vivam em amor, como também Cristo nos amou e se entregou por nós como oferta e sacrifício de aroma agradável a Deus.*”.

¹⁶ É relevante pontuar que esse rapaz não conheceu a minha tia, pois eu escondi o namoro dela.

Quando esse fato do término com a pessoa de quem eu realmente gostava por causa do jugo desigual se sucedeu, a tia Olga me deu apoio. Ela tentava me explicar que essa questão de pessoas não poderem se relacionar por terem crenças diferentes não fazia sentido quando elas se amavam e se respeitavam, mas eu não entendia. Eu era fanática. E teimosa. Mal sabia eu que o grande amor da minha vida mesmo eu perderia aos meus dezessete anos: ela. Ela tinha setenta e quatro anos quando faleceu. Eu, aos dezessete, perdi meu chão. Não sabia como continuar vivendo sem ela. Eu havia terminado o ensino médio já, não tinha perspectiva do que estudar na faculdade. Um dos irmãos da tia Olga me colocou num curso preparatório para concurso público e eu me enclausei ainda mais na igreja. E eles foram acolhedores, na medida do possível.

Frequentando mais assiduamente, me integrei a mais ministérios. No que concerne às ações que o Ministério de Missões¹⁷ realizava, evangelizar na rua era uma delas. Em outras palavras, sair do templo e ir às ruas, literalmente, falando de Jesus para as pessoas, com o objetivo de convertê-las ao evangelho, convidando-as para os cultos de nossa igreja. Meu sentimento nesses trabalhos era o de invadir a vida das pessoas, de colonizar o outro. De enxergar o próximo como inferior por não ter uma religião, estar afastado dos “caminhos de Deus”, ou fazer parte de outras religiões; como carentes de algo que apenas eu possuía: a verdade absoluta sobre a salvação. Na minha cabeça se passava algo como “estou aqui com a minha verdade absoluta sobre como você **só** pode ser **salvo** se aceitar Jesus Cristo como seu único senhor e salvador; e isso é muita petulância.” E, claro, eu me sentia culpada por ter esses pensamentos. Na igreja, era dito que quem tinha vergonha de evangelizar tinha vergonha de Jesus e isso me era muito latente. Eu me percebia deslocada no mundo e, na época, eu não entendia que eu não tinha vergonha de Jesus, mas sim horror a invadir a privacidade alheia (abruptamente e de pessoas que eu nunca havia visto antes!). E tudo isso em nome de uma fé que, para mim, já não se sustentava.

As inconsistências eram inúmeras, tanto nos textos bíblicos quanto na hermenêutica das pregações, e o esforço descomunal para justificar ou “salvar” contradições e personagens dessa fé começava a me parecer ilógico e imoral. Ainda assim, o Ministério de Missões parecia fazer sentido para mim porque, em alguma medida, eu imaginava que fazer missões significaria melhorar a vida de outras pessoas para melhor. E quem não quer fazer isso, não é mesmo? Outro fator era o de eu estar terminando o curso de inglês e amar essa segunda

¹⁷ O ministério de missões é um setor da igreja evangélica pentecostal voltado à evangelização, geralmente associado à pregação do evangelho em outros bairros, cidades ou países, bem como ao apoio financeiro e espiritual a missionários (Mariano, 1999).

língua. Enxergava como um indicativo de um “chamado de Deus” para que eu fosse pregar o evangelho em outras nações.

Um dos episódios marcantes do meu processo de êxodo aconteceu algum tempo depois, dentro da própria comunidade. Um amigo meu da igreja, integrante do Ministério de Dança, o único menino que dançava, foi impedido de continuar. As novas regras a partir daquele momento permitiam apenas que meninas fizessem parte desse departamento. Um tempo depois, esse mesmo amigo foi convidado a se retirar do coral. Motivo: ser gay. A igreja tirou dele o que ele adorava, cantar e dançar, e o envergonhou por ser quem é. Isso me marcou profundamente e, acredito que pela primeira vez, percebi com real nitidez a distância entre o discurso de amor pregado nos púlpitos e as práticas de exclusão que se repetiam sob o pretexto da fé.

Há inúmeras outras histórias e incontáveis camadas. E é importante frisar que a igreja foi também espaço de acolhimento e momentos felizes. Não é “isso” ou “aquilo”. Urge que reconheçamos as zonas cinzas e espectrais da vida. Urge darmos valor às nuances. Não acordei um dia e pensei “é hoje que vou parar de ser evangélica!”. Houve um grande processo de (re)descobertas, (re)alinhamentos e (re)construções até o meu êxodo que se deu por volta dos meus 21/22 anos de idade. Hoje me considero agnóstica, embora flerte com o ateísmo; ainda há parte de mim que se sente um tanto petulante negando veementemente a existência de um ou mais deuses e deusas e, como relatei no início, minha história de formação de família me permite enxergar o universo como tendo montado para mim um lar em meio ao abandono. Contudo, usar da existência de um ser divinizado, pregar um Jesus teológico ignorando o Jesus histórico, não pode corroborar para justificar os tantos abusos que a igreja perpetua. Pensar que eu sou “especial” e que tenho uma história que pode ser lida como abençoada parece um enorme egocentrismo em um mundo em que tantas outras pessoas não tiveram/têm a mesma chance. Como conciliar essa ideia de “ser guardada” com as imagens de crianças em meio à guerra, de famílias dilaceradas pela fome ou de pessoas assassinadas pela intolerância? Essas contradições me habitam e me impedem de aceitar narrativas simplistas. Não acredito mais em respostas prontas, tampouco em destinos previamente traçados. Resido em um espaço de incerteza, onde a dúvida se tornou também uma forma de fé: fé no questionamento, fé na possibilidade de reconstruir sentidos sem precisar fincá-los em dogmas.

Ainda me percebo atravessada por contradições: sinto ternura ao lembrar dos hinos que cantei em coro, mas também raiva das culpas que me foram impostas. Recordo os abraços sinceros no final do culto, mas também as palavras e ações que me feriram.

Reconheço a importância do senso de comunidade, do senso de pertencimento; contudo, celebro a liberdade de não precisar performar certezas que nunca foram realmente minhas e comemoro os lampejos de esperança. Vivo nesse entrelugar, onde o passado ainda ecoa, mas não determina mais os rumos do presente. Eu não tenho como me desvencilhar desse passado porque ele sou eu. Hoje, minha fé, ou a falta dela, se manifesta mais como abertura para a reconstrução de crenças do que como adesão a uma doutrina. E talvez seja justamente aí que resida a potência da desconversão: não no rompimento brusco, mas no aprendizado de conviver com as sobras, com as contradições, com as perguntas sem resposta.

Essas tensões, lembranças e reconstruções não apenas compõem minha trajetória pessoal, mas também orientam a forma como me aproximo dos relatos dos participantes desta pesquisa. Se viver a fé e a desconversão implicou, para mim, atravessar ambiguidades, ouvir histórias de outros também exigiu um espaço metodológico capaz de acolher contradições, pausas e fragmentos. É nesse horizonte que se inscreve a escolha pelas conversas exploratórias, que se alinham à proposta de compreender a narrativa como processo vivo, situado no encontro entre vozes e escuta.

1.2

Conversas Exploratórias

Neste estudo, como metodologia de (co)construção de narrativas, priorizei conversas exploratórias no lugar de somente entrevistas. A diferença se dá no caráter mais fluido e relacional da interação nas conversas exploratórias, que não se restringe a um roteiro rígido ou à busca exclusiva por respostas diretas, mas se constrói na escuta ativa, na reciprocidade e na abertura ao inesperado, permitindo que sentidos, memórias e significados emergjam de forma orgânica no encontro. Em outras palavras, as conversas exploratórias não se tratam de extrair informações previamente definidas, mas de habitar o diálogo como território compartilhado, aberto a desvios, silêncios e surpresas, permitindo que a narrativa se faça no próprio fluxo da relação (Miller, 2010).

Nesse sentido, por advir da Prática Exploratória¹⁸ (PE), o conversar exploratório admite a (co)construção do discurso que não tem seu fazer “como um conjunto de ideias prescritas a priori” (Miller, 2010, p. 125). Nessa linha, Souza (2023, p. 185) observa que “quando o tópico em discussão desperta interesse nos praticantes, pode haver narrativas longas sem serem interrompidas”. Outro ângulo está no meu fazer (auto)etnográfico, que também se realizou em forma de aprendizado: a pesquisa inclui conversas exploratórias, mas vai além delas, pois eu mesma estava aprendendo ao executar o estudo. A ideia de conduzir tais conversas foi ganhando nuances enquanto elas aconteciam. Assim, instâncias maiores de fala na interação entre mim e os participantes não invalidam a arquitetura de nossas comunicações e, além disso, carregam valor semântico.

É nesse ponto que encontro afinidades com a noção de entrevistas abertas discutida por Meihy e Seawright (2024, p. 64), para quem “de modo geral, as gravações de história oral de vida se fazem no amplo conceito de entrevistas abertas, isto é, sem maiores interferências dos entrevistadores”, a fim de favorecer a expressão mnêmica e o “protagonismo narrativo” do colaborador (ibid., p. 67). No entanto, se compartilho a recusa de um roteiro rígido e a valorização da autonomia narrativa, diferencio-me ao assumir, na conversa exploratória, uma participação implicada: não me retiro quase por completo do processo, mas me engajo como co-participante, permitindo que minhas perguntas, escutas e experiências também componham o fluxo discursivo. Desse modo, o diálogo se torna simultaneamente espaço de expressão do narrador e território partilhado de construção de sentido.

Desse modo, nessa leitura de conversas exploratórias, exercito a avaliação de Paulo Freire (2018, p. 114) quanto à *fala* e à *escuta*:

No processo da fala e da escuta, a disciplina do silêncio a ser assumida com rigor e a seu tempo pelos sujeitos que falam e escutam é um *sine qua* da comunicação dialógica. O primeiro sinal de que o sujeito que fala sabe escutar é a demonstração de sua capacidade de controlar não só a necessidade de dizer a sua palavra, que é um direito, mas também o gosto pessoal, profundamente respeitável, de expressá-la. Quem tem o que dizer tem igualmente o direito e o dever de dizê-lo. É preciso, porém, que quem tem o que dizer saiba, sem sombra de dúvida, não ser o único ou a única a ter o que dizer.

¹⁸ Embora minha pesquisa não dialogue diretamente com a Prática Exploratória (PE), vale pontuar que se trata de uma abordagem voltada ao desenvolvimento da qualidade de vida em sala de aula, que busca integrar ensino, aprendizagem e pesquisa em um mesmo movimento investigativo, privilegiando a colaboração entre professores e alunos no processo de construção de sentido (Allwright, 2003; Miller; Cunha; Pessoa, 2008). Da PE originou-se o conceito de “conversas exploratórias”, que, em contraste com entrevistas estruturadas ou questionários, enfatiza o diálogo aberto, a reciprocidade e a construção conjunta de inteligibilidades sobre experiências vividas, sem hierarquizar o papel dos participantes (Miller; Cunha; Pessoa, 2008).

No tocante aos contextos em que as conversas com os participantes aconteceram, todas elas se deram de formas distintas, cada uma marcada por suas próprias materialidades e afetos. Com Valentim, fui recebida em sua casa, de braços abertos, com afeto, café e lanche. O ambiente doméstico foi uma atmosfera acolhedora, que não apenas favoreceu o compartilhamento de sua narrativa, mas também reavivou em mim memórias de pertencimento comunitário que dialogavam com aquilo que ele narrava. Já com Melissa, nosso encontro se deu virtualmente, pela plataforma *Google Meet*. Apesar da distância física, a tela funcionou como espaço de aproximação e presença, em que as pausas, os gestos e as expressões visuais ajudaram a compor a densidade de sua narrativa, reafirmando que o vínculo não depende exclusivamente da copresença material. Por sua vez, com Lu, a conversa ganhou contornos de reencontro: fui até São Paulo para encontrá-lo, e, antes de gravarmos, passamos por um almoço cheio de risadas e memórias, colocando anos de história em dia (ou, pelo menos, tentando). Em seguida, escolhemos um café mais reservado, onde o diálogo se voltou mais à pesquisa.

Todas essas interações foram gravadas com o gravador do meu celular e, posteriormente, transcritas integralmente. Aqui, passei pela tarefa desafiadora de selecionar excertos de cada narrativa que encontrassem meus objetivos de pesquisa de forma mais central. Esses são, portanto, os trechos escolhidos para as análises discursivas no capítulo 5.

Agora, considero essencial situar o pano de fundo no qual essas narrativas foram vividas e ainda ecoam: os cristianismos. Falo no plural porque não se trata de uma única tradição homogênea, mas de um mosaico de práticas, doutrinas e experiências que se entrecruzam, divergem e, muitas vezes, se contradizem (Mariano, 2014). O próximo capítulo, logo, aborda essa esfera plural, destacando como diferentes vertentes e discursos cristãos–evangélicos moldam não somente crenças e comportamentos, mas também as resistências e rachaduras na fé que permeiam as histórias dos êxodos narradas pelos participantes.

2.

Eclesiastes – Cristianismos sob foco

É crucial que o ponto de partida seja a existência de diversos cristianismos dentro do multiculturalismo existente no braço evangélico. Aqui, discorro sobre tais diversidades e penso ser de extrema importância destacar que não busco atacar a fé dos que creem em Cristo, mas sim relatar e trazer para o debate os entrelaçamentos entre os Cristianismos e seus impactos na vida dos participantes desta pesquisa.

É necessário que se trate de Cristianismos plurais considerando as diversas denominações existentes. A ideia é estar atento ao perigo da história única da qual fala Chimamanda Ngozi Adichie (2009, p. 9): “É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna.”. Nessa ponte, é crucial entender que sempre houve cristianismos no plural, mas fomos ensinados a enxergar tudo como uma história única, uma bíblia única, como se fosse um livro único, escrito para ser algo único (um produto final, um cânone).

Se tratar de Cristianismo no singular é algo problemático, por que partir deste princípio é tão corriqueiro? Afinal, a bíblia narra histórias de comunidades cristãs, também plurais, em que há até mesmo a presença de vários deuses. A questão é que por trás de uma história única há bastante poder envolvido, poder esse que, em se tratando de religião, é o do tipo que visa manipular grandes massas:

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em *igbo* na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de *nkali*: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder. O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva. (Adichie, 2009, p. 9)

Assim, apresento conceitos e particularidades históricas acerca dos Cristianismos essenciais para o entendimento das narrativas dos participantes. É vital que busquemos compreender que, ao mesmo tempo em que não se pode singularizar a fé cristã e reduzi-la a uma só categoria, correndo o risco de contar apenas uma história única, há de se reconhecer

que as igrejas repetem suas histórias únicas a fim de moldar seus frequentadores às suas interpretações do evangelho.

Nesse contexto, as comunidades de origem dos participantes pertencem ao campo pentecostal, ainda que apresentem nuances doutrinárias e organizacionais distintas. Uma delas insere-se no segmento pentecostal de orientação missionária, caracterizando-se por uma ênfase entre experiência espiritual e fundamentação bíblica. Essa igreja entende a salvação como resultado exclusivo da graça divina, mediante a fé em Cristo, e adota as Escrituras Sagradas como única autoridade em matéria de fé e prática. A vida cristã, nesse ambiente, é marcada pelo incentivo à comunhão entre os membros, pela valorização do estudo sistemático da Bíblia e pela busca constante de crescimento espiritual por meio da oração, do jejum e de retiros espirituais.

Além dessa dimensão espiritual, há um forte investimento na vivência comunitária e familiar, com ministérios voltados ao cuidado de casais, pais e filhos. A santidade pessoal é concebida como expressão de integridade e autenticidade da fé, enquanto o evangelismo e o exercício dos dons espirituais são vistos como manifestações centrais da vocação cristã. Trata-se, portanto, de uma igreja pentecostal que combina zelo doutrinário, compromisso moral e ênfase na experiência do Espírito Santo, promovendo um modelo de espiritualidade que busca conciliar devoção, ensino bíblico e vida comunitária ativa.

Outra comunidade de origem dos participantes vincula-se a uma denominação pentecostal de grande expressão histórica no cenário evangélico brasileiro, cuja estrutura doutrinária se ancora em uma confissão de fé formal e amplamente difundida. Essa igreja professa a Bíblia Sagrada como a única e inerrante regra de fé e prática, interpretada como Palavra inspirada por Deus e autoridade final sobre a vida cristã. Crê em um Deus trino (Pai, Filho e Espírito Santo), na salvação exclusivamente pela graça mediante a fé em Jesus Cristo e na necessidade do novo nascimento como evidência da regeneração espiritual. A doutrina do batismo no Espírito Santo, acompanhada pela manifestação das línguas como sinal físico inicial, e a crença na atualidade dos dons espirituais constituem elementos centrais de sua identidade teológica.

Além de sua ênfase nas experiências espirituais, essa igreja organiza-se em torno de uma tradição fortemente bíblica, litúrgica e comunitária, mantendo um sistema de ensino doutrinário estruturado. Valorizam-se a santificação pessoal, o culto congregacional e a oração como práticas de fortalecimento espiritual e testemunho cristão. Sua confissão de fé abrange ainda temas como a segunda vinda de Cristo, o juízo final, o valor da família e a importância da integridade moral como reflexo da vida transformada pelo Espírito Santo.

Trata-se, assim, de uma denominação pentecostal de perfil conservador, que combina a defesa da ortodoxia cristã com um ethos de fervor devocional e disciplina eclesiástica, moldando profundamente a experiência religiosa de seus membros.

Com base nesse panorama e nas especificidades teológicas e culturais das igrejas investigadas, é possível situar tais experiências dentro de um quadro mais amplo da história do Cristianismo no Brasil. A seguir, discorro sobre o processo de chegada e consolidação do Cristianismo em território brasileiro, com destaque para a vertente dos Cristianismos Evangélicos, introduzidos a partir do Catolicismo trazido pelos portugueses, considerando o monoteísmo como pilar central da fé evangélica. Aponto, ainda, como a teologia cristã evoluiu em quatro fases: desde o Deus acolhedor de Abraão, passando pelo Deus irado do Antigo Testamento, até um Deus mais distante e espiritual durante o exílio, culminando na transformação de Javé em Jesus Cristo, cuja morte na cruz origina a doutrina da Trindade, reunindo o Pai, o Filho e o Espírito Santo (Calmon, 2016; Eliade, 2010).

2.1

Cristianismo evangélico no Brasil

O Cristianismo chegou ao Brasil junto com a invasão dos Portugueses no século XVI. À época, ele vinha em forma de Catolicismo (Paiva, 2023), visto que era a vertente religiosa oficial seguida pelos colonizadores do Império Português. Durante o período colonial, a religião católica foi imposta como parte fundamental do processo de colonização, sendo não apenas uma prática religiosa, mas também um instrumento de controle social e cultural. Igrejas foram construídas, missões foram estabelecidas e a educação, em muitos casos, foi vinculada à catequese, com o objetivo de evangelizar os povos indígenas e os africanos trazidos como escravizados. É possível afirmar que a vasta maioria de nossa população¹⁹ foi submetida ao pensamento cristão, no sentido de, mesmo aqueles que não foram criados dentro de alguma religião de matriz cristã, muito provavelmente foram apresentados aos

¹⁹ Brasil tem mais templos religiosos do que hospitais e escolas juntos; Região Norte lidera com 459 para cada 100 mil habitantes; O Globo, 02/02/2024, acessado em 30/09/2024.

<https://g1.globo.com/economia/censo/noticia/2024/02/02/brasil-tem-mais-templos-religiosos-do-que-hospitais-e-escolas-juntos-regiao-norte-lidera-com-459-para-cada-100-mil-habitantes.ghtml>

“Aproximadamente nove em cada dez brasileiros (89%) acreditam em Deus ou em um poder maior. O dado foi apurado por meio da pesquisa “*Global Religion 2023*”, feita em 26 países. O Brasil é o primeiro colocado do ranking, empatado com África do Sul (89%) e Colômbia (86%). A maior parte dos brasileiros que tem uma religião se denomina cristã (70%). A média global é de 61%. Na outra ponta da tabela estão Holanda (40%), Coreia do Sul (33%) e Japão (19%).” IPSOS, 2023.

personagens bíblicos e às narrativas de Antigo e Novo Testamentos²⁰, de forma que tiveram, inevitavelmente, seus horizontes sociais moldados por Cristianismos. Como resultado, essas narrativas e figuras bíblicas – como Adão, Eva, Noé, Moisés, Jesus, entre outros – passaram a fazer parte do imaginário coletivo e moldaram as visões de mundo e os horizontes sociais de grande parte da população (Calmon, 2016; Minois, 2021).

Embora o Cristianismo tenha sido inicialmente introduzido no Brasil sob a égide do catolicismo português, expressões protestantes começaram a se manifestar já nos séculos XVI e XVII. Em meio a um território dominado pela Contrarreforma, grupos oriundos da França e da Holanda – nações influenciadas pela Reforma protestante europeia – trouxeram ao país as primeiras sementes do cristianismo reformado. O marco mais notável desse processo ocorreu em 1557, quando missionários huguenotes celebraram, na Ilha de Villegaignon, na Baía de Guanabara (atual Rio de Janeiro), o que é reconhecido como o primeiro culto protestante das Américas. Conduzido pelos pastores Pierre Richier e Guillaume Chartier, o culto representou um ato de fé e resistência diante de um contexto de intolerância religiosa e marcou simbolicamente o início da presença protestante em solo brasileiro (César, 2021).

Essa breve experiência missionária, ligada à colônia francesa da chamada França Antártica, deu origem à *Confissão de Fé de Guanabara* (1558), documento que sintetizava princípios centrais da teologia reformada, como a crença na Trindade, a salvação pela graça, a autoridade das Escrituras e a rejeição de práticas hierárquicas e sacramentais da Igreja Católica. Embora a iniciativa tenha sido brutalmente reprimida e seus autores perseguidos e martirizados, o episódio se consolidou como o primeiro registro de fé protestante no país e como um marco na longa trajetória de luta pela liberdade religiosa no Brasil. Foi somente séculos mais tarde, com a chegada das missões protestantes organizadas do século XIX, que o movimento evangélico se expandiria e passaria a integrar o tecido religioso brasileiro de modo mais amplo e permanente²¹.

Esse processo de disseminação e adaptação do Cristianismo, especialmente com a crescente presença de outras vertentes, como os Evangelhos, será o foco desta pesquisa, que se concentra nas características dos Cristianismos Evangélicos (ou seja, as diferentes denominações cristãs que enfatizam a autoridade da Bíblia e a experiência pessoal de fé)

²⁰ A Bíblia é tradicionalmente dividida em duas seções principais: o Antigo Testamento, que reúne os textos sagrados anteriores à vida de Jesus Cristo e que são compartilhados pelo judaísmo e pelo cristianismo (embora com variações no cânon), e o Novo Testamento, que contém os ensinamentos e a vida de Jesus, bem como os escritos apostólicos que fundamentam a doutrina cristã.

²¹ Além de César (2021), outra referência deste e do parágrafo anterior é: MACKENZIE, Universidade Presbiteriana. *O primeiro culto protestante celebrado no Brasil*. Seção “Chancelaria”. Revista Mackenzie Digital, n. 88. Disponível em: <https://www.mackenzie.br/s/gemkt/revista/88/chancelaria.html>. Acesso em 21 out. 2025.

vivenciados pelos participantes do estudo. Tendo como livro de direcionamentos a Bíblia, os evangélicos a tem como ponto de partida norteador de seus princípios. Dela saem regras, direitos e deveres – quase como uma Constituição – e é ela que se usa para argumentar causas e falar em nome de Deus.

No gênero ‘culto’, a Bíblia entra em cena mais veementemente no momento da pregação, em que o pastor se utiliza de passagens de algum dos livros do cânone (muitas vezes, sem fazer as devidas contextualizações históricas²²) para ensinar, alertar, admoestar ou encorajar seus fiés. É comum que haja cultos durante dias diferentes da semana, para finalidades diversas e, nas igrejas frequentadas pelos participantes, aos sábados aconteciam cultos para os jovens – encontros destinados a adolescentes e jovens adultos – e, aos domingos, a liturgia era direcionada a todos os membros.

O termo *culto* no contexto religioso refere-se a um conjunto de práticas e rituais realizados para expressar adoração, reverência e devoção a uma divindade. Nos cristianismos, o culto envolve atividades como pregações, orações, cânticos, leituras bíblicas, dentre outros atos litúrgicos, com o objetivo de fortalecer a fé dos participantes e promover a comunhão entre os membros da congregação. Dessa forma, o culto se faz um espaço tanto de ensino espiritual quanto de celebração religiosa, sendo central para a vida da igreja (sem ele, a motricidade eclesiástica pode decair e estremecer). Além disso, os cultos podem ser realizados em diferentes dias e para finalidades diversas, como cultos dominicais, direcionados a toda a congregação, ou encontros específicos, como os cultos para jovens aos sábados, que abordam temas e questões próprias dessa faixa etária. Segundo Hahn (2010), o culto cristão também é visto como um meio de vivenciar a comunidade e reafirmar a identidade cristã. Já Calmon (2016) salienta que o culto evangélico centraliza a Bíblia e as pregações como momentos litúrgicos principais.

Um dos princípios basilares do evangelho é o monoteísmo, o que não significa que na Bíblia se narre somente sobre um único Deus. Contudo, os evangélicos cultuam um único Deus.

O monoteísmo das religiões não reveladas da Ásia, além da Índia (taoísmo, budismo, xintoísmo), é mais antigo e mais filosófico, intuído ao invés de revelado, pois Deus para ser Deus – e nisso a razão casa-se com o misticismo – deve necessariamente ostentar três atributos: ser eterno (jamais ter princípio ou fim), ser único e primeira razão do Universo, e todo poderoso, pois os contradeuses (demônios dotados de poder) lhe retirariam a unicidade e a potência de acabar com o mal. Ora, tanto o judaísmo quanto o hinduísmo, o islamismo e o cristianismo estão repletos de espíritos malignos

²² Comentário meu baseado em minhas experiência.

extremamente poderosos e permanentes, capazes de contrariar Deus, apossando-se das almas humanas, danando a criação, instigando o pecado em seres desprotegidos, com o fito de livrar “Deus” da responsabilidade de conviver com o mal, a maldade e a desgraça humana. (Calmon; Sacha, 2016. p. 192 e 193)

No monoteísmo cristão, portanto, há essa dependência de Deus: sem Ele, as pessoas estão desamparadas, vulneráveis, sem um propósito de vida; logo, o fiel precisa de Deus para livrá-lo do mal, o que nos leva à cadeia de raciocínio de que a existência de Deus também depende de algo: da existência do diabo. Basicamente, sem o diabo, não há propósito para Deus. É necessário que haja uma figura do mal que desgrace a raça humana para fundamentar a narrativa da carência por um Deus (Almond, 2014; Minois, 2021, 2023) .

Segundo Calman (2016), no contexto do monoteísmo judaico-cristão, há quatro fases até que se alcance a ideia da Trindade Deus–Pai–Espírito-Santo. Antes de prosseguir, é importante compreender o conceito da Trindade como uma doutrina central dos cristianismos, que descreve Deus como um ser único em três pessoas: o Pai, o Filho (Jesus Cristo) e o Espírito Santo. Essa ideia será fundamental para entender como a visão cristã de Deus se diferencia e se aprofunda em relação às suas raízes judaicas. Nas etapas mencionadas a seguir, apresento uma explicação sobre como a Trindade se articula dentro da teologia cristã. A primeira etapa é caracterizada pela figura de Deus como o Deus de Abraão, um Deus sem nome, que representa um lar acolhedor e atencioso para os “patriarcas”. A segunda, excluindo a era egípcia em que Javé não é mencionado, traz à tona um Deus furioso e tempestuoso, conhecido como o Senhor dos Exércitos, que se manifesta em meio a relâmpagos e trovões para libertar “seu povo”, oferecer a lei e guiá-lo à terra prometida. Tal Deus com um caráter mais irado é comumente referido como o “Deus do Antigo Testamento”.

A terceira etapa ocorre durante o exílio, quando os reinos de Israel (ao norte) e Judá (ao sul) deixam de existir. Esse exílio diz respeito ao período em que os habitantes de Judá foram deportados para a Babilônia após a conquista de Jerusalém, em 586 AEC²³. Nesse contexto, uma vez que Javé não pode mais prometer triunfos ou reinos territoriais, compromete-se com “seu povo” por meio de uma realização espiritual. Essa fase é marcada por um Deus enigmático e insondável, distinto do Deus do Êxodo. Isaías 2²⁴ é um exemplo de

²³ Neste estudo, utilizarei as siglas AEC (Antes da Era Comum) em vez de AC (Antes de Cristo), e .EC (Era Comum) no lugar de DC (Depois de Cristo).

²⁴ *Isaías 2* integra a chamada “profecia de Sião”, um conjunto de textos proféticos que exaltam Jerusalém como centro espiritual das nações e lugar de encontro entre povos e Javé (nome hebraico de Deus na tradição israelita), e apresenta a visão de um futuro em que todas as nações subirão ao monte do Senhor para aprender

profeta do Deus nacional judaico, que é presente e protetor, mas cujos planos são difíceis de entender, em conformidade com os novos tempos (Calman, 2016).

A quarta e última fase é a transformação de Javé em humano, que morre na cruz para se tornar o salvador da humanidade, de acordo com a visão cristã. Este é um estágio de grande complexidade, pois une a figura do Javé judaico ao Deus-pai de Jesus e ao Deus-filho, sob a influência do Espírito Santo (o dogma da Santíssima Trindade). É inegável que, na visão cristã, Deus é reconhecido como o Pai, frequentemente chamado por Jesus (o Abba). No Evangelho de João, Javé entrega seu filho Jesus como sacrifício (semelhante às ofertas de animais no Templo de Jerusalém) para demonstrar seu amor por nós e redimir os pecados do mundo, em uma teologia bem tramada. Jesus Cristo assume o papel do Pai e passa a ser venerado como Deus. Portanto, a bênção cristã aos fiéis é feita em nome do Pai (Javé), do Filho (Jesus) e do Espírito Santo (um ser etéreo, simbolizado frequentemente por uma pomba branca, uma auréola dourada ou um sol radiante) (Calman, 2016).

Dessa forma, a narrativa da Trindade dá conta de incutir a ideia de um Deus único. Considerando a face de Filho que esse Deus possui, ao mesmo tempo em que você está condenado pelo mal que habita o mundo e, portanto, precisa ser salvo, já é apresentada uma solução: alguém que **morreu**²⁵ por você para te salvar. Ora, isso automaticamente te coloca num lugar de dívida: agora, você precisa honrar essa morte que foi por você (palavras usadas no discurso teológico). É com essa história única repetida exaustivamente (Já ouviu falar de “João 3:16”²⁶) que, por séculos e séculos, a igreja é bastante bem-sucedida em manter-se viva.

sua lei. É um texto que oscila entre imagens de paz universal (“espadas transformadas em arados”) e anúncios de julgamento divino contra a arrogância humana. Assim, reflete a tensão entre esperança escatológica e crítica social típica da tradição profética.

²⁵ Grifo meu.

²⁶ João 3:16 convencionou-se o mais utilizado: “*Porque Deus tanto amou o mundo que deu o seu Filho Unigênito, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna.*” Contudo, penso que vale continuar para os versículos 17 a 21, visto que eles reverberam o laço de dívida criado entre Deus e a humanidade por meio do sacrifício de Jesus e as ameaças aos que ousarem não creem: “17. *Pois Deus enviou o seu Filho ao mundo, não para condenar o mundo, mas para que este fosse salvo por meio dele.* 18. *Quem nele crê não é condenado, mas quem não crê já está condenado, por não crer no nome do Filho Unigênito de Deus.*

19. *Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens amaram as trevas, e não a luz, porque as suas obras eram más.* 20. *Quem pratica o mal odeia a luz e não se aproxima da luz, temendo que as suas obras sejam manifestas.* 21. *Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se veja claramente que as suas obras são realizadas por intermédio de Deus.*”

2.2

O rito do batismo

Voltemos nosso olhar para o fato de que todos os participantes desta pesquisa – incluo-me também – fizeram parte de igrejas evangélicas pentecostais. Tendo isso como horizonte, o que será abordado daqui por diante neste segundo capítulo é inerente a essa vertente. O tópico estreante dentro da doutrina é a de como os cristãos obtêm o *status* de cristãos: é fundamental que sejam observados os ritos de passagem que marcam esse ‘antes’ e ‘depois’ na vida do indivíduo. O primeiro deles é o batismo, o qual proporciona a condição de atravessar uma “morte” (Gomes, E.; Cruz, J., 2016), como Cristo morreu na cruz pelo homem. Essa morte simbólica representa um ‘morrer para o mundo’ para que se viva para Deus; e o ritual que personifica esse momento é o batismo nas águas, que ocorre por decisão própria do cristão, posto que na igreja evangélica o fiel só possui permissão para se batizar quando tiver idade para tomar suas próprias decisões.²⁷ O batismo cristão é realizado por imersão/mergulho total em água, onde o candidato é submerso nas águas para simbolizar sua identificação com a morte e ressurreição de Cristo²⁸.

Uma vez batizado, o fiel é visto como tendo nascido novamente; desta vez, para uma vida com Cristo sob os preceitos da igreja à qual está se filiando, compreendendo que o nascimento deste novo homem é algo sob constante construção e não um processo finalizado, como aponta Antônio Ribeiro (2014, p. 18 e 19):

Mesmo se após o batismo o homem continue inacabado, mergulhado em sua incompletude, contudo, o batismo como um rito de passagem proporciona no batizando esse desejo constante de abandono do homem velho, para assumir definitivamente, mesmo que na realidade escatológica, o homem novo, à semelhança de seu protótipo: Jesus Cristo. Portanto, a passagem do homem velho para o homem novo, simbolizada pelo batismo como um rito de passagem, não se dá de forma mecânica, acabada, mas como algo a ser alcançado ao longo da vida, tendo o caminho a ser percorrido, o mesmo que

²⁷ Não há um consenso definido quanto à idade a partir da qual é permitido que os fiéis se batizem nas igrejas evangélicas. O ponto com o qual há concordância é que a pessoa a ser batizada precisa estar passando pelo rito por decisão e vontade própria.

²⁸ Esse simbolismo é extraído principalmente de passagens bíblicas como Romanos 6:4, que diz: “Portanto, fomos sepultados com ele na morte pelo batismo, a fim de que, assim como Cristo foi ressuscitado dos mortos pela glória do Pai, também nós vivamos uma nova vida.” e Colossenses 2:12, que afirma: “Foste sepultados com ele no batismo, no qual também fostes ressuscitados com ele, pela fé no poder de Deus, que o ressuscitou dentre os mortos.”

Assim, ao ser submerso na água, o cristão simbolicamente "morre" para o pecado e para sua antiga vida, e ao emergir, "ressuscita" para uma nova vida em Cristo, renovada e purificada.

Cristo percorreu, lembrando que não se abraça o sacramento de entrada, que é porta para todos os outros sacramentos, sem abraçar a cruz de Cristo.

2.3

Ministérios

O termo *ministério* na Bíblia apresenta uma amplitude de sentidos, porém, em seu contexto específico, refere-se ao exercício de funções religiosas destinadas ao serviço do povo de Deus, como se observa na atuação de sacerdotes, profetas e apóstolos²⁹. A *Declaração de Fé* da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB, 2016)³⁰ estabelece que a Igreja, concebida como corpo de Cristo, ao assumir a missão recebida de Deus, reconhece que é o Espírito Santo quem concede e distribui dons ministeriais para a realização de diferentes formas de serviço. Conforme afirma o apóstolo Paulo, “*há diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo*” (1 Coríntios 12.5). Cabe a Cristo preparar e capacitar os seus escolhidos “*para a obra do ministério, para a edificação do corpo de Cristo*” (Efésios 4.12). Dessa forma, todo aquele que coopera na vida e na missão da Igreja é considerado servo, cuja finalidade é servir a Deus e contribuir para o fortalecimento, a maturidade e a edificação espiritual da comunidade cristã (CGADB, 2016).

Além disso, o conceito de ministério na Igreja encontra estreita relação com a prática do evangelismo. Se, por um lado, o ministério envolve diferentes formas de serviço ao corpo de Cristo³¹, por outro, o evangelismo representa a dimensão missionária deste serviço, isto é, o anúncio das boas-novas da salvação em Cristo (CGADB, 2016; Kalley, 1876). No exemplo do ministério terreno de Jesus, caracterizado pelo ensino, pela pregação e pela cura, observa-se (teologicamente) que sua atuação não se limitava a atender necessidades imediatas, mas visava conduzir pessoas à reconciliação com Deus. Assim, todo ministério autêntico, em maior ou menor grau, na doutrina cristã-evangélica, participa da tarefa evangelística, pois proclamar o Evangelho é tanto servir a Deus quanto edificar sua Igreja e alcançar os que ainda não creem (cf. Mateus 28.18-20; Atos 1.8).

²⁹ Sacerdotes são responsáveis por interceder e oferecer sacrifícios a Deus em favor do povo; profetas são porta-vozes da vontade divina, chamados a exortar, corrigir e anunciar a Palavra de Deus; e apóstolos são enviados de Cristo para anunciar o Evangelho e estabelecer a Igreja (cf. Grudem, W. 1999).

³⁰ A *Declaração de Fé* da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB, 2016) é utilizada aqui apenas como documento de referência para compreender a autocompreensão de igrejas pentecostais no Brasil. Ressalta-se que sua citação tem caráter ilustrativo e não implica que os(as) participantes da pesquisa sejam ou tenham sido necessariamente membros desta denominação.

³¹ Entende-se “corpo de Cristo” como uma metáfora neotestamentária que descreve a Igreja como comunidade unida a Cristo, em que cada membro desempenha uma função específica para o bem do todo (cf. 1 Coríntios 12.12-27; Efésios 4.15-16).

Assim, nesta fé cristã, a teologia reconhece que Jesus Cristo exerce os ofícios de profeta, sacerdote e rei, funções que, no Antigo Testamento, eram consideradas centrais para a vida do povo de Deus. Como profeta, Cristo viveu de maneira plena a vontade do Pai, sendo Ele mesmo a Palavra encarnada. Como sacerdote, ofereceu-se em sacrifício único e suficiente pelos pecados, tornando-se mediador entre Deus e a humanidade. E como rei, governa soberanamente sobre todas as coisas, sendo aquele a quem toda autoridade foi dada no céu e na terra (Mateus 28.18). Esses três ofícios estruturam a compreensão cristã da obra redentora de Cristo e constituem o fundamento teológico da missão e do serviço da Igreja. À luz desse fundamento, a noção de ministério na Igreja adquire um caráter prático e comunitário. Servir a Deus significa, de modo concreto, servir ao próximo, e isso se manifesta em diferentes formas de atuação: no louvor, na ministração da ceia, na dança, na pregação, mas também em tarefas muitas vezes silenciosas e discretas, como a limpeza, a recepção ou a organização do espaço de culto. Tais atividades são compreendidas, muitas vezes, como trabalho voluntário, não remunerado, realizado por amor a Deus e em obediência ao chamado de Cristo, que serviu e não veio para ser servido (cf. Marcos 10.45). Nesse sentido, a doutrina prega que todo cristão é chamado a contribuir com seus dons e esforços para a edificação do corpo de Cristo (CGADB, 2016; Kalley, 1876), (cf. 1 Coríntios 12.4-7; Romanos 12.6-8), lembrando que, ainda que seja trabalho humano, o serviço prestado no ministério deve ser feito *“de todo o coração, como para o Senhor, e não para os homens”* (Colossenses 3.23).

2.4

Casamentos

O casamento é apresentado na doutrina das igrejas de onde provieram os participantes e nas Escrituras como uma instituição criada por Deus no princípio da humanidade (Gn 2.18,24) e confirmada por Jesus Cristo em seu ministério terreno (Jo 2.1-2; Mt 19.4-6). Ele é compreendido como a união monogâmica e heterossexual entre um homem e uma mulher, estabelecida mediante livre consentimento e firmada diante de Deus como testemunha principal (Mt 2.14). Tal união, por sua natureza solene e indissolúvel, deve ser vivida na fidelidade mútua, sendo considerada *“venerada entre todos”* (Hb 13.4).

Dentro da teologia cristã, o casamento não é tido apenas como um contrato social ou legal, mas é visto como um pacto espiritual que reflete a aliança entre Cristo e a Igreja (Ef 5.22-32). Essa perspectiva confere ao matrimônio um valor simbólico no campo metafísico.

Dessa forma, o relacionamento conjugal é, portanto, espaço de amor, auxílio mútuo, procriação e satisfação afetivo-sexual, sempre dentro dos limites da pureza e da santidade (Pv 5.18; 1 Co 7.3-5). A sexualidade, longe de ser condenada, é afirmada como dom divino, desde que vivida no padrão estabelecido por Deus no casamento **apenas** entre homem e mulher.

Do ponto de vista prático, o casamento cristão abrange tanto o aspecto civil quanto o religioso, desde que ambos não afrontem os princípios bíblicos. A dissolução do vínculo conjugal é reconhecida somente em casos específicos: morte (Rm 7.2), infidelidade conjugal (Mt 19.9) e deserção por parte de um cônjuge descrente (1 Co 7.15). Tais exceções visam resguardar a dignidade do matrimônio, sem relativizar sua santidade original.

Por outro lado, a fé cristã rejeita formas de união que contrariem os princípios estabelecidos por seu Deus desde a criação, como a homossexualidade, a poligamia ou qualquer configuração social que desvirtue a monogamia heterossexual (Rm 1.26-27; 1 Co 6.9-10). A convicção é que o padrão divino permanece válido em todos os tempos, e que o casamento instituído por Deus deve estar de acordo com sua ordem criacional e o ensino de Cristo. Na página 113 da CGADB (2016) está escrito diretamente o seguinte:

Rejeitamos o comportamento pecaminoso da homossexualidade por ser condenada por Deus nas Escrituras, bem como qualquer configuração social que se denomina família, cuja existência é fundamentada em prática, união ou qualquer conduta que atenta contra a monogamia e a heterossexualidade, consoante o modelo estabelecido pelo Criador e ensinado por Jesus.

Peculiar, para ser irônica, é a insistência em classificar a homossexualidade como ‘pecaminosa’ e até em rejeitar qualquer configuração de família que não corresponda ao modelo heterossexual monogâmico, como se isso fosse uma salvaguarda inegociável da fé cristã. Ao adotar tal posição, o documento da CGADB (2016) não apenas restringe a diversidade das experiências humanas, mas também incorre em um discurso que, na realidade brasileira, encontra limites legais e constitucionais. No Brasil, negar ou discriminar pessoas em razão de sua orientação sexual constitui crime (Lei nº 7.716/1989, com a redação dada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2019, equiparando a homofobia e a transfobia ao crime de racismo). Portanto, o que em linguagem religiosa se apresenta como uma defesa da pureza doutrinária, em termos jurídicos se configura como prática discriminatória, vedada pelo ordenamento estatal.

Não obstante, a argumentação estabelecida pela instituição se apoia em notas de rodapé³² que funcionam menos como comentários explicativos e mais como um arsenal de textos bíblicos cuidadosamente selecionados para sustentar uma interpretação rígida. As citações de Levítico 18.22, Romanos 1.24-27 e 1 Coríntios 6.10, tradicionalmente evocadas em discursos de condenação, não são contextualizadas em sua dimensão histórica ou cultural, mas apresentadas de modo literal como provas incontestáveis. Do mesmo modo, a inclusão de Mateus 19.4-6 visa reforçar a autoridade de Jesus na defesa da heterossexualidade e da monogamia, fechando o argumento com a chancela máxima da fé cristã. O efeito retórico desse discurso legitima uma posição doutrinária a partir de uma hermenêutica de confirmação, que desconsidera leituras mais nuançadas.

2.5

A felicidade como objetivo ideológico e moral

Nos cristianismos aqui sob foco, a felicidade, ou mais frequentemente o conceito de alegria ou bem-aventurança, é usualmente apresentada como um ideal espiritual ou moral. A palavra bem-aventurado tem origem no grego *makarios*, que significa “feliz” ou “abençoado”. As passagens bíblicas que traduzem *makarios* apresentam versões diferentes em edições distintas, em que algumas bíblias trazem traduções como “Bem-aventurados os que...”, enquanto outras estabelecem “Felizes os que...”. Isso tudo explicita que as bem-aventuranças de Jesus são emblemáticas quanto ao tema da felicidade no cristianismo, atrelando-a à justiça, à humildade, e à paz, mesmo em meio às adversidades da vida (como no Sermão da Montanha em Mateus 5: 3–10³³). A ideia de buscar a felicidade na vida, por meio

³² Na última citação direta aqui feita, há, no texto original, um nota de rodapé no documento se referindo à “a Deus nas Escrituras”, a qual é: “Com varão não te deitarás, como se fosse mulher: abominação é” (Lv 18.22); “Pelo que também Deus os entregou às concupiscências do seu coração, à imundície, para desonrarem o seu corpo entre si... Pelo que Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhantemente também os varões, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, varão com varão, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro” (Ro 1.24-27); “Não erreis: nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os maldizentes, nem os roubadores herdarão o Reino de Deus” (1 Co 6.10). Há também esta outra nota de rodapé em “estabelecido pelo Criador e ensinado por Jesus”: “Ele, porém, respondendo, disse-lhes: Não tendes lido que, no princípio, o Criador os fez macho e fêmea e disse: Portanto, deixará o homem pai e mãe e se unirá à sua mulher; e serão dois numa só carne? Assim não são mais dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus ajuntou não separe o homem” (Mt 19.4-6. (CGADB, 2016, p. 114).

³³ “Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus; ⁴ Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados; ⁵ Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra; ⁶ Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos; ⁷ Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia; ⁸ Bem-aventurados os limpos de coração, porque eles verão a Deus; ⁹ Bem-aventurados os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus;

da obediência à vontade de Deus, está alinhada com o que Ahmed (2010) critica: a promessa de felicidade como um padrão de sucesso, moralidade e pertencimento social. Nos ensinamentos cristãos, há uma conexão entre a felicidade e viver uma vida justa, em que a felicidade é vista como a recompensa pela vida virtuosa, muitas vezes ligada ao relacionamento com Deus.

Como a felicidade é pautada em ser um objetivo externo, a doutrina cristã pode incentivar as pessoas a se conformarem com determinadas normas e padrões a fim de alcançarem a promessa de uma recompensa celestial caso se viva de forma justa. Aqui, podemos entender a promessa como algo vindouro a qual deve ser constantemente perseguida no caminhar cristão: você para de conjugar sua vida no presente, nega seu passado, em prol de um futuro que, por ser futuro, não existe. Logo, é um tanto como a espera da segunda vinda de Jesus (esperando Godot). Quando Ele virá? Não sabemos. Mas, pela fé, os cristãos acreditam que Ele virá e vivem suas vidas em função disso como busca pela felicidade. Em essência, “a promessa da felicidade funciona como um bem moral, um bem que encoraja indivíduos a enxergarem felicidade como sua própria responsabilidade³⁴” (Ahmed, p. 28, 2010), ou seja, possuindo o livre arbítrio, eles são os capitães de seus próprios navios. Caso algo dê errado, mesmo o cristão estando em conformidade com as regras³⁵, a responsabilidade é somente dele (as circunstâncias externas podem ser transcendidas) e, ao mesmo tempo, vende-se a ideia de que as tribulações são necessárias no caminhar em direção ao divino³⁶: uma prisão perfeita e livre de amarras visíveis, maquiada de herói. É importante e

¹⁰ Mateus 5: 3–10: Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus; ⁴ Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados; ⁵ Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra; ⁶ Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos; ⁷ Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia; ⁸ Bem-aventurados os limpos de coração, porque eles verão a Deus; ⁹ Bem-aventurados os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus; ¹⁰ Bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus;

³⁴ Tradução livre minha de Ahmed, p. 28, 2010.

³⁵ Sobre a alegria **completa** em Cristo, Jesus fala sobre como a alegria completa é encontrada na obediência a Deus e no relacionamento com Ele. Ele se oferece como a fonte de alegria plena, que é mantida através do amor e da obediência a Seus mandamentos. João 15:9–11: "Como o Pai me amou, assim eu vos amei; permaneci no meu amor. Se guardardes os meus mandamentos, permanecereis no meu amor, assim como eu tenho guardado os mandamentos de meu Pai e permaneço no seu amor. Tenho-vos dito isso para que o meu gozo permaneça em vós, e o vosso gozo seja completo."

³⁶ Paulo ensina sobre a alegria como uma característica central da vida cristã, que deve ser encontrada em Deus, independentemente das circunstâncias. A verdadeira felicidade é aquela que vem de estar em paz com Deus, com confiança em Sua providência. Filipenses 4:4-7: "Regozijai-vos sempre no Senhor; outra vez digo: regozijai-vos. Seja a vossa moderação conhecida de todos os homens. Perto está o Senhor. Não estejais ansiosos por coisa alguma; antes, em tudo, pela oração e súplicas, com ação de graças, sejam conhecidas as vossas petições diante de Deus. E a paz de Deus, que excede todo o entendimento, guardará os vossos corações e os vossos sentimentos em Cristo Jesus."

necessário que se reconheça que tudo isso pode levar o indivíduo a um senso de culpa ou de fracasso.

Um outro espectro da felicidade cristã é que ela está bastante ligada ao sofrimento. O cristianismo, especialmente por meio dos ensinamentos de Cristo e do exemplo dos santos, frequentemente associa o sofrimento à virtude. A ideia de carregar a cruz, suportar dificuldades por causa da fé e encontrar alegria no sofrimento (como em *Filipenses 4:4* ou *Romanos 5:3*³⁷ contrasta com o conceito predominante de felicidade como algo fácil e prazeroso. Sob essa ótica, Ahmed (2010), basila novamente a promessa de felicidade como uma forma de controle social, semelhante à maneira como o cristianismo às vezes pede a seus fiéis que encontrem significado ou valor no sofrimento, sugerindo que a verdadeira felicidade não se encontra nos prazeres mundanos, mas por meio da realização moral ou espiritual, às vezes alcançada por meio do sacrifício ou paciência. Assim, “a felicidade se torna uma exigência para que os indivíduos façam o trabalho de reforma social por si mesmos, produzindo sentimentos de felicidade³⁸” (Ahmed, p. 82, 2010). Questionemo-nos: a felicidade cristã pregada é sempre um objetivo socialmente aceitável ou atingível?

No mesmo passo em que a felicidade cristã pode ser vista como uma jornada de sofrimento e sacrifício pessoal, esse conceito também carrega uma dimensão exclusivista, que define quem pode ou não alcançar a verdadeira felicidade. Há a ideia de que a salvação ou felicidade só pode ser atingida por meio de um caminho específico – seja pela devoção a Deus ou pelo cumprimento de um código moral rígido – que reflete uma visão de felicidade que é, em grande parte, restritiva. Ahmed (2010) critica essa exclusividade, apontando que as definições dominantes de felicidade muitas vezes marginalizam aqueles cujas vidas não se encaixam no modelo prescritivo de sucesso. No cristianismo, por exemplo, a salvação é frequentemente retratada como acessível apenas àqueles que aceitam Cristo como seu salvador, o que coloca em questão a universalidade da promessa de felicidade eterna: para ser cristão-evangélico é necessário que se assuma e se aceite que há apenas um Deus que o salvará.

³⁷ Filipenses 4: 4–6: ⁴ Regozijai-vos sempre no Senhor; outra vez digo, regozijai-vos. ⁵ Seja a vossa eqüidade notória a todos os homens. Perto está o Senhor. ⁶ Não estejais inquietos por coisa alguma; antes as vossas petições sejam em tudo conhecidas diante de Deus pela oração e súplica, com ação de graças. Romanos 5: 1–5: ¹ Tendo sido, pois, justificados pela fé, temos paz com Deus, por nosso Senhor Jesus Cristo; ² Pelo qual também temos entrada pela fé a esta graça, na qual estamos firmes, e nos gloriamos na esperança da glória de Deus. ³ E não somente isto, mas também nos gloriamos nas tribulações; sabendo que a tribulação produz a paciência, ⁴ E a paciência a experiência, e a experiência a esperança. ⁵ E a esperança não traz confusão, porquanto o amor de Deus está derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado.

³⁸ Tradução livre de Ahmed, p. 82, 2010.

Espero que, com essas explicações sobre algumas características dos cristianismos evangélicos das igrejas dos participantes, a leitora e o leitor possam compreender um pouco mais de nossas histórias. O panorama desenhado neste capítulo dialoga, evidentemente, com as análises discursivas das narrativas de histórias de vida que apresento no capítulo 5, intitulado “Êxodos”. Contudo, é importante atentar para correlações nem sempre explícitas. Por exemplo, aqui discorri sobre o rito do casamento dentro da doutrina e, na parte de análises, um dos participantes não fala diretamente sobre isso, mas relata o sofrimento que viveu em razão da homofobia. Pode-se ler, portanto, que, porque a doutrina considera legítima apenas a união matrimonial heterossexual, os fiéis de sua igreja podem ser conduzidos a sustentar crenças de que outras formas de afeto e sexualidade não são aceitáveis. Essa relação indireta entre doutrina e experiência indicam como práticas institucionais e interpretações discursivas moldam subjetividades, ainda que não apareçam de maneira literal ou frontal nas narrativas individuais.

Encerrando, portanto, este panorama inicial sobre algumas práticas e crenças dos cristianismos evangélicos, passo agora a discutir as lentes teóricas e metodológicas que orientam meu percurso analítico. Se até aqui busquei mostrar como doutrinas, rituais e discursos se entrelaçam às experiências dos participantes, no próximo capítulo volto-me às ferramentas conceituais que permitem examinar criticamente tais relações, articulando a análise das narrativas com perspectivas da Linguística Aplicada Crítica, da (auto)etnografia, e dos estudos socioconstrucionistas do discurso.

3

Carta aos Gálatas: sobre discursos críticos

Como tudo, as palavras têm os seus quês, os seus comos e os seus porquês. Algumas, solenes, interpelam-nos com ar pomposo, dando-se importância, como se estivessem destinadas a grandes coisas, e, vai-se ver, não eram mais que uma brisa leve que não conseguiria mover uma vela de moinho, outras, das comuns, das habituais, das de todos os dias, viriam a ter, afinal, consequências que ninguém se atreveria a prever, não tinham nascido para isso, e contudo abalaram o mundo.

Saramago – *Caim*.

Cara leitora, caro leitor,

Abro este capítulo lembrando com Saramago que as palavras, mesmo as mais banais, podem mover mundos. É nesse espírito que apresento aqui o quadro teórico-metodológico da pesquisa, pois também as palavras da teoria e da análise não são neutras: elas carregam escolhas, crenças e afetos. O título *Carta aos Gálatas* evoca, de modo alusivo, a epístola bíblica que contrapõe lei e liberdade; neste contexto, é um convite para pensar criticamente os regimes de verdade e os discursos de autoridade que atravessam as narrativas analisadas.

Nas seções abaixo, partilho o lugar de onde falo: a etnografia, bem como seu viés de autoetnografia, que entrelaçam experiência e pesquisa; a Linguística Aplicada Crítica que sustenta o gesto de questionar; as questões de linguagem que se materializam nas histórias de vida; e as noções de discurso socioconstrucionista que me permitem enxergar como crenças e subjetividades se tecem. Mais que delimitar um terreno, procuro marcar um caminho: o de uma escuta implicada, em que teoria e vida se dobram uma sobre a outra.

Com carinho,

Marcelle.

3.1

(Auto)etnografia

O meu passado me trouxe até aqui.

Ida Feldman

No meu primeiro semestre como mestranda, fui convidada a navegar por mares nunca dantes navegados por mim (mas, veja bem, sem as intenções do colonizador). Essas viagens a outros lugares diziam respeito a como os estudos acadêmicos podem ser conduzidos, principalmente quando se quer focar em algo de cunho pedagógico. Em uma aula com a professora doutora Inés Miller (PUC-Rio), ela disse algo como “a pedagogia está em todo o lugar; ela vai além das paredes da sala de aula. Em quantas coisas há ensinoaprendizagem³⁹? Pois, então, o mundo é pedagógico!”. Aquela fala, seguida de tantos

³⁹ “Ensinoaprendizagem” grafado desta forma por uma perspectiva pedagógica freiriana da professora Inés Miller, com a qual também me alinho, que salienta que ensino e aprendizagem não acontecem de maneira separada.

outros compartilhamentos, removeram a película dos meus olhos que me fazia ver o ser-fazer-viver pedagógico de forma ainda um pouco embaçada.

Nesse momento, compreendi que eu tinha a oportunidade de abordar o tema que vinha ecoando na minha mente por anos, um tema pelo qual possuo enorme interesse. Eu, que desde o meu nascimento até por volta dos meus 21 anos de idade passei minha vida na igreja evangélica, estabeleci que iria conversar com pessoas que fizeram o mesmo movimento de êxodo eclesial, que também se desconverteram. O veredito estava dado.

Uma dessas novas realidades que se abriram bem diante dos meus olhos foi a da possibilidade de pesquisa acadêmica que não só pudesse escrever em primeira pessoa, mas também a de que o/a pesquisador/a fosse parte do próprio estudo. Ali, tudo mudou. Tive a certeza de que queria tocar nesse assunto particular – mais do que tocar; diria que pegar forte com as mãos, abraçar – que eu estava mantendo guardado quase que exclusivamente para mim: minha história de desconversão. Tópico esse retido comigo por uma solidão nessa trajetória, por não querer falar sobre, ou até mesmo por não saber falar sobre, não ser ainda capaz de colocar em palavras alguns sentimentos e certas vivências; houve questões e partes de mim que apenas percebi depois de anos fora da igreja. Como escreveu Saramago (1998, p.41) em *O Conto da Ilha Desconhecida* – “que é necessário sair da ilha para ver a ilha, que não nos vemos se não saímos de nós” – percebo que foi o distanciamento temporal e afetivo em relação à minha experiência religiosa que me permitiu enxergar nuances antes invisíveis, reconhecer silêncios que escondiam dores e elaborar sentidos que só depois de algum tempo fora da igreja encontraram lugar na linguagem. Sair da “ilha” significou, nesse caso, abrir espaço para falar sobre algo que não é apenas memória, mas é um olhar para mim mesma e para outras pessoas que passaram pela desconversão cristã-evangélica; um exercício de deslocamento que torna possível olhar para trás sem estar inteiramente presa ao passado, mas compreendendo-o como território vivo de pesquisa e de reconfiguração de crenças.

E creio que esta seja a beleza do estudo (auto)etnográfico, sobre o qual muito em breve discorrerei: colocar seu coração na pesquisa e tentar se posicionar para fora de si para enxergar a ilha.

Assim, o desenvolvimento desse meu terreno de estudos terá seu percurso teórico-metodológico promovido por um viés de autoetnografia, em que eu lanço mão de recursos autobiográficos ao mesmo tempo em que ouço e aprendo com as narrativas de histórias vividas pelos demais participantes. Por sua proveniência, a autoetnografia compartilha alguns traços da etnografia, como por exemplo, o quão pungente ela pode ser. Portanto, consoante com Frankham e Macrae (2015, p. 69–70), a etnografia é

caracterizad[a] pelas incertezas e contradições. (...) E a flexibilidade e a mente aberta que caracterizam a prática da etnografia implicam ter de escolher continuamente, mas de maneira a não encerrar suas possibilidades. Isso tudo contribui para uma experiência emocionalmente intensa.

Também presente na natureza autoetnográfica, o peso dessa intensidade emocional precisa estar bem amparado por reflexividade – do/a pesquisador/a e de seus pares – e ter bem clara a ideia de que pode não haver conclusões completamente finalizadas. “Nesta construção, os próprios seres humanos são considerados “em desenvolvimento”, não abertos a se “fixarem” como isto ou aquilo, essencialmente *incognoscíveis*.” (ibid, p.70), como na tirinha abaixo (figura 1), em que o/a pesquisador/a pode ser comparado/a ao artista. Aliás, desconfiemos de tudo que não admite questionamentos, pois há o grande risco de que seja sinal de dogma.

Figura 1:



Fonte: captura de tela feita por mim no perfil do *Instagram* do artista. Tirinha de Eduardo Barruda, 13 set. 2021.⁴⁰

A marcação desses elementos de interpretação do real como estando em constante movimento, em essência, uma autoantropologia (Ellis; Bochner, 2003), casa com os pensamentos freirianos de que a história não é algo predestinado. “Só há história onde há *tempo problematizado* e não pré-dado. A inexorabilidade do futuro é a negação da história.” (Freire, 2018, p. 71). Como a pesquisa (auto)etnográfica abrange histórias de vida, como é exatamente o caso da presente dissertação, ela abarca experiências coletivas e individuais que são concebidas por olhares, conhecimentos prévios, ações e percepções (Halliday, 2021). “É constituída também por *sensações, emoções e interpretações* das pessoas que vivem essas experiências, seus sujeitos, isto é, em uma experiência não há somente fatos e coisas que passam, mas há também pessoas que sentem, vivem e que fazem coisas.” (Ibid, p. 230).

⁴⁰ Disponível em <https://www.instagram.com/p/CTw1PZxr7DP/?igsh=cWt5Y29uNmZxdjhr>; acesso em 07 jan. 2025. Meu primeiro conhecimento da tirinha foi lendo *Coletiva Ciborga – Etnografia Digital: um guia para iniciantes nos estudos da linguagem em ambientes digitais*. Cefrag, UFG, 2022.

Por outro lado, é importante que se entenda que estar aberto a diferentes visões não significa que o estudo do/a pesquisador/a é vil, uma vez que ele deve estar embasado em metodologias e bibliografias cientificamente confiáveis e, novamente, deve ser revisado por seus pares.

Esse tipo de reflexividade se diferencia do início dos primeiros trabalhos antropológicos, em que o cientista social passava um longo tempo em outra cultura, observando/vivenciando/aprendendo seus costumes e cartografando suas análises (Malinowski, 1922; Clifford, 1994). Esse método de completo mergulho cultural era tido como o suficiente para validar a investigação e torná-la, basicamente, incontestável (Santos, 2020). Inegavelmente, esses antropólogos pavimentaram o caminho das etnografias que nos trouxe até onde estamos hoje. Se compararmos o modo como as etnografias são feitas atualmente – inclinadas a serem mais imersivas e sob uma proposição de terem um contato mais direto com os grupos estudados – é possível constatar que há um contraste avultado com as abordagens anteriores que tendiam a ser mais teóricas e, por conseguinte, mais distantes dos grupos estudados e dos próprios sujeitos da pesquisa, uma vez que as viagens feitas pelos etnógrafos estreantes eram rápidas ou seus estudos se baseavam apenas em relatos indiretos.

Por outro lado, a proposição de Malinowski trouxe uma outra dimensão à antropologia clássica ao reconhecer o valor de entender outras culturas nos seus próprios termos, estando *in lócus*, tentando evitar uma imposição de conceitos ocidentais já pré-concebidos. Todavia, justamente pela maleabilidade de ser um organismo vivo, a etnografia trançou-se – “nossa história será sempre espiralada, nunca evolutiva ou unidirecional” (Peirano, 2014, p. 384) – ao longo do tempo, sendo continuamente tensionada e reformulada à medida que novos olhares, debates e contextos sociais se colocaram diante da disciplina.

As novas conjunturas da pesquisa etnográfica trouxeram para debate a “observação participante” e o lugar do etnógrafo como “um herói das odisséias, [que] poderia voltar trazendo o Outro “revivificado” aos olhos dos leitores de suas etnografias.” (Silva, 1998, p. 239), como numa corrente de “‘outrização’ do mundo” (Fabrício; Moita Lopes, 2019). O etnógrafo não possui o papel de relator (aquele que observa passivamente), mas de comunicador (aquele que interage com os sujeitos de seu estudo, estabelecendo uma relação de troca), prestando atenção ao fato de que a conexão entre pesquisador e pesquisa não apenas envolve as maneiras como as ideias são comunicadas, mas como elas circulam e impactam os indivíduos, como pontua Briggs (2007). Seu conceito de comunicabilidade sublinha a antropologia contemporânea, cujo processo engloba não somente a concepção de

se comunicar *per se* ou de entender circunstâncias, mas também o modo como essas ideias “infeccionam” e/ou influenciam as pessoas, modelando suas crenças e comportamentos (Briggs, 2005; 2007).

Neste novo momento, mais delineadamente entre os anos de 1960 e 1970, transiciona-se de *observação participante* para *pesquisa participante*. Essa última despe-se de alguns resquícios positivistas remanescentes para enfocar seu papel de ciência social que “[deve] servir à política emancipatória e [deve] participar da criação de éticas fundadoras de princípios de justiça social e de fraternidade humana.” (Brandão, 2021, p. 17). Assim, a *pesquisa participante* se encontra sob a perspectiva da pesquisa qualitativa, em que o/a autor/a do projeto pode – e precisa – se colocar mais presente no texto. Afinal, habitar seu próprio estudo é assumir a posição de agente ativo dele, ser parte integrante dele e responsabilizar-se por ele. É compreensível, no entanto, que para muitos (e, confesso, me incluo nesse grupo) ainda seja um pouco complicado se aproximar tanto do texto, pois fomos treinados por décadas a fazer o exato oposto: manter um distanciamento acadêmico. De acordo com Ellis e Bochner (2003, p. 201):

Nem sequer ocorre à maioria dos autores que escrever em primeira pessoa seja uma opção. Eles foram lapidados pelas normas prevalentes do discurso erudito no qual operam. Quando o ensaio anônimo se tornou a norma, a história pessoal, autobiográfica, passou a ser vista como uma forma delinquente de expressão.⁴¹

Dessa forma, com as características de pertencimento à *pesquisa participante* e, por sua vez, qualitativa, é dentro do prisma autoetnográfico que esta pesquisa se encontra, (co)construída por meio da conversa e da escuta atenta aos relatos dos participantes e no tecido das minhas palavras em minha narrativa de vivência pessoal (Denzin, 1989). Com a partilha de nossas experiências de desconversão, espero contribuir com algo significativo sociológica e politicamente, tendo em conta que, ainda que vivendo sob a laicidade da Constituição que nos rege, ainda somos um país de maioria populacional que professa religiões de matriz cristã. E, com a busca por compreensões acerca de nossos êxodos, que possamos ter nossas vozes ouvidas e que elas ecoem com quem se conecte conosco de alguma forma. Minha intenção é a de que esta pesquisa possa ajudar todos os participantes a compreender nossas vivências, porém, para além de nós, que nossas vozes reverberem nos leitores e nas comunidades de evangélicos e ex-evangélicos que talvez estejam também almejando trazer o assunto a debate.

⁴¹ Tradução livre minha do texto original.

De relevância político-social, essa dissertação se instrui em reflexões emancipatórias que cuidam de “defender um dos princípios mais consensuais da *pesquisa participante* na tradição latino-americana: a ideia de que a ciência nunca é neutra e nem objetiva, sobretudo quando pretende erigir-se como uma prática objetiva e neutra.” (Brandão, 2021, p. 16). Por isso, o viés autoetnográfico é coerente com esta pesquisa, “por sua estrutura dialógica e por seu potencial autorreflexivo, como alternativas conceituais ético-políticas de construção epistemológica” (Piedade, 2023, p. 24), que se soma ao debate de/sobre desconversões evangélicas, expondo, ao mesmo tempo, diferentes perspectivas e marcas históricas em comum na vida dos quatro colaboradores apóstatas⁴². Nessa jornada, a minha voz se entrelaça com as de Melissa, Valentim e Lu, com quem tive a oportunidade de (co)construir viveres/saberes/entendimentos. Ademais, justamente porque é dependente de conexões, essa forma de pesquisa considera que é “[no] contar e ouvir histórias, e compará-las às de outras pessoas [que] aprendemos, lidamos e prosperamos na[/com] a sociedade.⁴³” (Ellis; Adams, 2014, p. 255).

Para tornar mais visual o sentido de autoetnografia, observemos a seguinte representação (Quadro 1):

Quadro 1:

auto	etno	grafia
de/sobre si mesmo/a	sobre a cultura, o social, o grupo de pertencimento do indivíduo	o processo de escrita pesquisa
Do grego <i>αὐτο</i> , significando: o próprio, a si mesmo	A etimologia de “etno” vem do grego <i>ἔθνος</i> , “ethnos”, ou seja: povo, nação.	Grafia, do grego <i>γράφειν</i> , “graphein”, significa escrever.

Fonte: a autora. Quadro feito com base em Bochner & Ellis, 2003, p. 211.

Assim, o gênero *autoetnografia* combina elementos autobiográficos e de pesquisa, buscando inteligibilidades nas diversas camadas de consciência ao conectar o cultural ao pessoal, podendo ser algo como uma “introspecção sociológico-sistemática e recordação

⁴² Nesta pesquisa, utilizo o termo *apóstata* para “aquele que cometeu apostasia”, que, por sua vez, é a “renúncia ou abandono de uma crença religiosa”. Definições do dicionário de Língua Portuguesa Brasileira → PRIBERAM DICIONÁRIO. *Apostasia*. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/apostasia>. *Apóstata*. Disponível em <https://dicionario.priberam.org/ap%C3%B3stata>. Acesso em: 18 out. 2025.

⁴³ Tradução livre minha do texto original.

emocional⁴⁴” (Ellis; Bochner, 2003, p. 206). Esse tipo de condução de estudos alterna dois ângulos: um interno, o qual deixa transparecer uma identidade vulnerável do/a pesquisador/a, e um externo, o qual considera fatores socioculturais de sua própria experiência por meio de uma lente etnográfica. À medida que transitam entre essas duas óticas, o pessoal e o cultural ficam progressivamente mais difusos, ao ponto de poderem se tornar indistinguíveis (*Ibid*, p. 209).

O que é interessante, no entanto, é o quão paradoxal (e até mesmo cômico) é conduzir uma pesquisa de natureza autoetnográfica. Manifesto esse pensamento devido ao nível de exposição a que a/o autoetnógrafa/o se submete, o que a/o faz se preocupar com como seu trabalho será recebido, ao mesmo tempo em que almeja compartilhar suas vivências na tentativa de gerar compreensões sobre o mundo social e político no qual está inserido. As seguintes palavras de Ellis e Bochner (2003, p. 207) resumem esse sentimento:

As demandas da autoetnografia autoquestionadora são extremamente difíceis. Da mesma forma, também é desafiador confrontar coisas menos lisonjeiras sobre si próprio. Acredite, a exploração honesta da autoetnografia gera muitos medos e dúvidas – e dor emocional. E é justamente quando você pensa que não consegue mais suportar a dor, bem, que o verdadeiro trabalho começa. Depois, há a vulnerabilidade de se revelar, sem ser capaz de retirar o que já foi escrito ou sem ter controle algum sobre como os leitores o interpretarão. É complicado não sentir que sua vida está sendo criticada, assim como seu trabalho.⁴⁵

É importante que se entenda que o meu olhar de pesquisadora, em comunhão com as ferramentas de investigação, trará uma análise do que for narrado que visa possíveis compreensões, considerando que eu sou “um ator social, que, pelas lentes de [minhas] próprias condições identitárias e contextuais, olho [meu] objeto de uma determinada perspectiva” (Bastos, Biar, 2015, p. 101). Isso significa que não tenho a intenção de fazer descobertas e desbravar novos mundos, mas sim de me colocar à disposição de tentar entender os mundos que já existem, os relatados pelos participantes, em conjunção com um compromisso de procurar interpretações que sejam eticamente legítimas (Bastos, Biar, 2015).

É também de grande relevância que se lembre que no desenho metodológico da pesquisa, os autorretratos (na seção 1.1) apresentados ocupam um lugar distinto em relação às breves apresentações feitas pelos participantes. Enquanto os autorretratos dos colaboradores cumprem uma função introdutória e contextual, o meu texto tem caráter fundante, pois me

⁴⁴ Tradução livre minha do texto original.

⁴⁵ Tradução livre minha do texto original.

situa, a pesquisadora, como sujeito implicado na experiência investigada. Como destaca Ellis e Adams (2014), o propósito da autoetnografia não é realizar uma autoanálise distanciada, mas compreender fenômenos culturais a partir da autorreflexão. Assim, minha história pessoal extensa não se configura como um relato a ser analisado separadamente, mas como um marco epistemológico e narrativo que ancora o meu olhar como pesquisadora sobre o campo. Em outras palavras, minha história não é objeto da análise, mas parte constitutiva da perspectiva analítica: o modo como leio as narrativas dos participantes é atravessado por minha própria trajetória de fé e desconversão. Nesse sentido, o viés autoetnográfico da pesquisa não se mede pela quantidade de vezes em que o “eu” aparece como dado empírico, mas pela forma como a experiência pessoal orienta e informa a interpretação das vozes do campo.

Isso posto, também penso ser vital que eu mencione que não estou à procura de verdades absolutas, mas em busca de compreensões e/ou de simplesmente trazer o assunto de desconversão para (auto)reflexão. Assim, recobro meus objetivos de pesquisa, os quais são: (i) Analisar de que forma relatos de desconversão são construídos discursivamente em narrativas de experiências pessoais do grupo; (ii) Observar microdiscursivamente as avaliações que emergem nas vivências em questão e como elas colaboram para a construção de crenças acerca da religião da qual fazem/fizeram parte; (iii) Investigar possíveis embates discursivos que tais crenças constroem em relação aos discursos das igrejas evangélicas narrados pelos participantes.

À luz de todo o referencial teórico traçado, posso afirmar que este é um estudo de caráter qualitativo, em virtude de seu discurso contextualizado e situado (Denzin; Lincoln, 2006; Ellis & Bochner, 2003; Streck, 2006), em que “[dou] uma atenção especial à pesquisa enquanto processo relacional (...) e à reconstrução do eu” (Gergen, Mary; Gergen, Kenneth, 2006, p. 368). Dessa maneira, alinho-me também a Streck (2006), o qual possui uma compreensão de que “pesquisar é pronunciar o mundo”, baseando-se no dialogismo entre as pessoas e o meio que as cerca, sendo essa uma interação de aspecto público.

Tendo em conta tudo o que fora apontado anteriormente, reafirmo que ter uma prática de pesquisa reflexiva é justamente reconhecer que eu, professora e pesquisadora, preciso estudar, pensar, raciocinar sobre melhores modos de (co)construir o saber indisciplinarmente – “saber” também como “análise”, “busca por inteligibilidades” – (Moita Lopes, 2006), a fim de aspirar a um (auto)conhecimento que quebra grilhões, liberta, apazigua e traz criticidade ao pensamento. Tudo isso é algo muito bem arquitetado e não se realiza magicamente em pouco tempo. Refletir, por si só, não é uma mera tarefa fácilíssima. Requer esforço, tempo,

disponibilidade. Apenas teorizar sem repensar práticas e reconhecer que há espaço para maleabilidade significaria não fazer uma Linguística Aplicada Crítica (Moita Lopes, 2006; 2013), área com a qual me alinho e a partir da qual construo esta pesquisa, que abraça os diversos contextos e o social.

Aqui, com os referidos horizontes teórico-metodológicos, os participantes desta pesquisa e eu assumimos a posição de quem se insere no mundo e não apenas se adapta a ele, reconhecendo “uma posição de quem luta para não ser apenas *objeto*, mas sujeito também da história.” (Freire, 2018, p. 53). Para concluir, pego mais algumas palavras emprestadas, dessa vez de Moita Lopes (2006, p. 22) quando reitera a necessidade de nos questionarmos quanto “[à] pertinência e relevância dos conhecimentos teóricos e metodológicos que utilizamos para fazer nossas pesquisas no contexto aplicado em um mundo em mudança. Para ver tal mundo, é necessário usar um novo par de óculos, por assim dizer.”.

E, justamente por isso, dispenso pares de óculos com lentes de leituras já pré-fabricadas, do modelo *tamanho único*, que tentam nos fazer enxergar verdades absolutas e, em contrapartida, adoto pares feitos para mim mesma, daqueles com a receita indicada após consulta médica. Essa decisão por lentes sob medida me leva diretamente à Linguística Aplicada Crítica, que se propõe, como o nome expõe, crítica e situada, de mãos dadas com vida social e com os sujeitos em seus contextos reais (Pennycook, 2006; Moita Lopes, 2006; Rajagopalan, 2003). Nesta próxima seção, aprofundo como a Linguística Aplicada, em sua natureza crítica e indisciplinar, sustenta os caminhos analíticos desta pesquisa, permitindo ler os enunciados dos participantes não como meras falas isoladas, mas como produções discursivas marcadas por ideologias, resistências, memórias e disputas de sentido.

3.2

Linguística Aplicada Crítica

Valentim: - (...) eu era muito zoadado. “Ah! Esse garoto parece gay; esse garoto parece... é... ele não é firme.” Né? Como diz, “ah, esse garoto não é firme”, e aquilo me machucava muito, sabe? Aquilo me machucava muito. E porque eu não queria essa realidade. Até porque eu aprendi que aquilo era abominação, né? E era detestável. Eu imaginava isso, eu sofria muito. Nossa, quantas vezes eu orei, chorei... Esse relato é muito comum de quem é da igreja e eu não sou o primeiro nem o último. É de quem viveu essa... Esse conflito da sexualidade, mas até então [eu] continuava reprimindo...

*Anotações minhas: eu entendo o que o Valentim diz sobre o discurso da igreja, mas para fins de questionamentos sociopolíticos: o que é ser firme? O que é ser um **garoto** firme? E por que esse comportamento de “garoto não-firme” era lido como algo detestável, abominável? Que poder esses discursos tiveram na vida dele? E como a igreja (e, por assim dizer, a sociedade, em geral) vem perpetuando que certos modos de ser e agir têm a ver com a orientação sexual das pessoas? Ah! Uma última pergunta: **quem** tem autoridade para reproduzir determinados comportamentos (validando ou invalidando o que é “aceitável”)?*

(Trechos da conversa entre mim e Valentim acrescidos de notas de campo. Setembro, 2024.)

Nessa parte da conversa, Valentim relata sobre como os crentes de sua igreja o viam, o liam. A interpretação discursiva que pode-se depreender do excerto acima está em sintonia com uma das compreensões de práxis de vida social que Paulo Freire elucida: “a leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele. Linguagem e realidade se prendem dinamicamente.” (1989, p.9). Logo, quando Valentim narra ter passado por situações de vexame e humilhação apenas por ser quem é, não há como separar as ideologias políticas, sociais e religiosas da linguagem usada para transmitir essa mensagem a ele – os que fizeram essas seleções lexicais não estavam numa ilha, isolados de suas crenças. Como afirmado por Moita Lopes, “isso significa que, com base em suas ideologias linguísticas, as pessoas indicam sua consciência das escolhas das indexicalizações que fazem” (2013, p. 25). Em resumo, é virtualmente impossível usar a língua sem ser ideológico.

Esse horizonte crítico de olhar para a língua em uso, ou seja, a Linguística Aplicada crítica (LAC), é o que priorizo nesta pesquisa. Ela, em vista disso, admite as perguntas que fiz em minhas anotações de campo. Nesse sentido, a minha postura epistemológica busca criticidade sem estar à procura de verdades e conhecimentos prontos, conforme já mencionado anteriormente no capítulo sobre (auto)etnografia, que funciona sob uma lógica de trabalhar com as narrativas aqui (co) construídas de maneira a discuti-las no aporte de seus vieses, nos momentos históricos e culturais dos segmentos evangélicos de que os participantes eram membros, no mundo em que estavam/estão inseridos e nas crenças que permearam as narrativas. Outro ponto a justificar a minha escolha por trilhar o caminho da LAC está estreitamente ligado ao fato de que se eu, como pesquisadora da pesquisa, não posso me distanciar dela (Fabrício; Moita Lopes, 2019; Santos, 2001), quem dirá como pesquisadora participante.

Com essa lente epistemológica, é possível bater de frente com o estruturalismo linguístico, que desprezava o modo de viver das pessoas, como se a língua pudesse existir separadamente de seus usuários. Observando mais uma vez, por exemplo, o trecho da conversa com Valentim trazida no início desta seção, podemos ver nuances de binarismos do tipo *forte/fraco*, *garoto/garota*, *homem hétero/homem gay*, *detestável/desejável*. Como argumentam Fabrício e Moita Lopes, 2019, (pp. 713 e 714):

Tais divisões classificatórias, subjacentes ao poder de modelar, domesticar e dominar o ‘estrangeiro’, operaram simultaneamente ao processo colonizador e seu ímpeto acumulador de capital nas metrópoles. Aqui o cristianismo é uma das molas propulsoras centrais deste processo. Hoje se sabe, por exemplo, que até o desejo sexual era objeto de controle dos conquistadores em seu modo de conhecer/conceber o outro. Fernandes (2017) relata como a colonização portuguesa, com sua moralidade e ideologia cristãs, coibia práticas de exercício da sexualidade homoerótica, que eram e são comuns em meio aos habitantes nativos do que foi inventado como Brasil. Estamos aqui diante de uma formulação de conhecimento que tem como gesto colonizador central a produção de saberes sobre o outro que é tomado, prefiguradamente, como heterossexual.

Séculos depois e cá está a sociedade ainda reproduzindo alguns ideais do colonizador. Não é “do nada”. É um projeto, é arquitetado, é estrutural. A nossa ciência linguística pensa a vida porque o ser humano está contido na vida e, ele, na linguagem. Assim, sabemos que podemos ir além de aplicar teorias formulaicas e fazer uso da língua para fins descritivos (não que haja algo de errado em fazê-lo; aqui estou questionando a potência de transcender). Para mim, a linguística crítica tem bastante do esperar freiriano que está imbricado em ações (Freire, 2016). Esses fazeres não se dão sozinhos, não são monológicos, mas fazem parte de um coletivo e dialogam com o corpo social.

Aqui, subscrevo às palavras de Rajagopalan (2003, p. 13) quanto a esse raciocínio científico exposto: “a ciência pensa a vida e, como tal, pensar *sobre* a vida não elimina pensar *em* vida. É um engodo criar um espaço estratosférico para a vida da ciência, pois sem o oxigênio vital que nos cerca podemos parar de respirar e de nos alimentar *da* vida.”. Assim sendo, a LAC preocupa-se, claro, com os discursos situados socialmente constituídos, com como/porque/por quem/para quem/de quem/sobre quem eles se constroem (as microrrelações contextuais e as macrorrelações sociais), mas acima de tudo, com como “o faz a partir de um ponto de vista que vê as relações sociais como problemáticas.”⁴⁶ (Pennycook, 2004, p. 797).

⁴⁶ Tradução livre minha do texto original.

Portanto, assumo o compromisso de abraçar a responsabilidade intelectual de não me ausentar politicamente em minhas análises. Uma pergunta surge, então: se eu repetidas vezes ratifiquei que não estou perseguindo verdades e que este tipo de pesquisa qualitativa está aberta a diferentes interpretações⁴⁷, como tecerei as devidas criticidades? Menciono duas premissas – (a) faz-se importante, por conseguinte, trazer à memória que pensamentos postos sob indagações e reflexões, e as (possíveis) discussões geradas a partir deles, já são combustíveis propulsores de mudanças. Elaborar como os cristianismos que permearam nossas vidas – a de todos nós quatro participantes – vêm de fundações históricas e diretamente influenciaram/influenciam como as relações sociais se deram/dão é um movimento crucial na busca por entendimentos de vida que corroboraram/corroboram para com nossas emancipações de êxodos eclesiásticos. Seguindo nessa direção, Pennycook (2004, p. 798) constata que:

o sentido de crítica que [ele quer] tornar central à LAC é aquele que considera [questões políticas, de poder, de disparidade, de diferença ou de desejo] como o *sine qua non* do nosso trabalho. A LAC não se trata de desenvolver uma série de habilidades que irão fazer o praticar da linguística aplicada mais rigoroso, mais objetivo, mas é sobre fazer a linguística aplicada ser mais politicamente responsável.⁴⁸

(b) Ademais, as abordagens, metodologias e teorias que aqui privilegio estão amparadas por outras vozes, que são meu aporte de guia por onde (e de como) seguir. Assim, a credibilidade dos estudos qualitativos pousam nas justificativas éticas traçadas pelo/a pesquisador/a, isto é, minhas interpretações se projetam em territórios epistemológicos (re)validados por quem me precede no empreendimento desta ciência social. Partilho do conceito de “desaprendizagem como possibilidade de conhecimento” de Fabrício (2006, p. 59), a qual aponta que, na inspiração de nosso domínio de (des)aprendizagens, há inúmeros estratagemas metodológicos que podemos seguir, dos quais destaco três:

- Inserir o objeto de estudo em amplo campo de problematizações, contextualizando-o local e globalmente no momento contemporâneo.
- Mapear a rede semântica e a episteme em jogo, necessariamente sustentadas por uma multiplicidade de vozes, sistemas de valoração, discursos e regimes de verdade.
- Detectar os intertextos que compõem a teia de significados que constroem o objeto.

⁴⁷ Sempre tendo em consideração os contextos situados e os princípios teórico-metodológicos aqui praticados.

⁴⁸ Tradução livre minha do texto original.

Da mesma forma, penso ser pertinente destacar que religião, religiosidade e suas áreas afins envolvem o campo de fé e crenças, o que, por consequência, adentram o perímetro da linha fina de “demandas” por comprovações veementes de assuntos espirituais. Não cabe a mim argumentar se o Deus teocêntrico bíblico agiu ou não de certas formas, se as orações de irmãos e irmãs⁴⁹ foram eficazes ou não no decorrer de algo, se as súplicas do Valentim surtiram efeito ou não em seu clamor para caber no padrão que lhe era imposto. Não é esse o tipo de ciência investigativa que farei com as palavras nessa dissertação. Contudo, interessa-me **como** os discursos foram/são utilizados, narrados, como a língua/linguagem se constituiu e se constitui como prática discursiva de doutrinação das vidas dos participantes, intervindo em como experienciamos nossas realidades, tomamos decisões e arquitetamos quem somos; em suma, como esses discursos teológicos nos levaram – e influenciam pessoas, no geral – a vivermos nossas vidas; e isso nos importa olhar, essa ontologia, o que interferiu em nossos cotidianos, em como nossas vidas se moldaram e em sermos quem somos.

No que diz respeito à natureza autoetnográfica deste estudo abordada na seção anterior, as percepções de análises linguísticas se costuram com as mesmas linhas que tecem as pesquisas drapeadas às realidades de nosso mundo, que se metamorfoseia a todo instante. Colocarei o novo par de óculos necessário para ver tais mundos (Moita Lopes, 2006) de ex-cristãos, cujas histórias, uma vez contadas, “colocadas para fora”, nos ajudam a transformar algo abstrato (interno) em concreto, na exteriorização de nossas exposições de experiências de vida por meio de palavras (Becker, 1997; McAdams, 1993). E são exatamente as palavras que concretizam, que fazem a língua tornar-se linguagem, que nos ajudam a quase sermos capazes de segurar nossas histórias com nossas próprias mãos.

A partir de tudo o que foi elucidado, faz-se fundamental perceber como nossas vidas sociais estão entremeadas na tapeçaria do cunho pedagógico que a igreja possui. Assim, neste estudo eu reflito sobre a função dos ensinamentos eclesiais; para tanto, me apoiarei nas literaturas de ensino e pedagogia de Freire (1992; 1996; 2014; 2022; 2023), em hooks⁵⁰ (2020), em Paiva (2023), em Wenger (1988) e em Nunes (2017). Afinal, as pregações em cultos, aulas de EBD (Escola Bíblica Dominical⁵¹), dentre outras práticas, exercem o papel de

⁴⁹ Na igreja evangélica, “irmão” e “irmã” são palavras usadas para referir-se aos membros daquele corpo eclesial, à congregação.

⁵⁰ Em caráter de posicionamento político, bell hooks optou por ter seu nome grafado em letras minúsculas para que entendamos que sua obra é maior do que ela ou seu nome.

⁵¹ A Escola Bíblica Dominical (EBD), como o próprio nome sugere, é uma escola que ensina questões bíblicas, doutrinais, assuntos religiosos diversos pertinentes às pautas que a igreja evangélica esteja propondo no

difundir conhecimento e ditar o que é certo e errado, influenciando fortemente a formação dos eus dos indivíduos (Bastos, 2015; Nunes, 2017) e suas rotinas. Enxergo, portanto, a existência de práticas de ensino, que aqui chamarei de Pedagogia da Igreja, posto que a própria comunidade cristã assume seu papel na educação como sendo um de seus serviços (Rocha, 2018) . Devido ao teor das narrativas que serão vistas no capítulo 5, faz-se extremamente indispensável que também abordemos o traço de pânico contido na missão de ensinar da igreja (e/ou de **como** se ensina) – aqui referida como Pedagogia do Medo (Gallo, 2009).

Conforme expressei mais de uma vez, para além da relevância teórica do meu trabalho, almejo contribuir socialmente, procurando conhecer mais sobre uma área que faz parte de nossa realidade social contemporânea. Acredito fortemente que essas contribuições sejam de grande valor na trajetória de compreensão de pessoas que também saíram de religiões evangélicas, para os indivíduos que ainda fazem parte dessas organizações religiosas e para pastores e líderes que ainda atuam em seus cargos e desejam perceber como as igrejas afetam seus (ex-)fiéis. É bastante expressivo o impacto que religiões de matrizes evangélicas-cristãs têm na vida de seus adeptos, os quais são atravessados pela pedagogia da fé. Instituições de tamanha grandiosidade, que possuem cunhos políticos, sociais, pedagógicos, emocionais, psicológicos e financeiros, influenciam as massas. Dessa maneira, em resumo, ouvir as narrativas de ex-membros eclesiais e aplicar uma linguística crítica em suas análises se torna pertinente no tocante a nos ajudar a entender: motivos de apostasia, possíveis tendências, discursos e comportamentos que contribuíram para as nossas decisões de desconversão, as repercussões ocorridas em nossas vidas, e os diálogos interreligiosos com pessoas de dentro e de fora da comunidade.

3.3

Questões de linguagem

Anotações de campo: depois da minha conversa com a Melissa, eu fiquei absorta em quantas similaridades compartilhamos. Uma das coisas que ficou ressoando na minha cabeça foi o questionamento sobre a onipotência, a onipresença e a onisciência de Deus. Após muita desconstrução e leituras, fui conseguindo traçar cadeias de raciocínios lógicos para ler a narrativa bíblica com a exegese da doutrina da igreja e as grandes pitadas de

momento. As aulas acontecem aos domingos, geralmente pela manhã, antes do culto principal. Por exemplo, na igreja em que eu era membro, a EBD começava às 9h, e, o culto principal para toda a congregação, às 10h. Essa escola bíblica costuma se dividir em classes diferentes para atender a diversas faixas etárias; ela divide-se também de acordo com diferentes tópicos de estudos.

historicidade que aprendi a acrescentar. Quando estávamos conversando, a Melissa põe em xeque justamente a mitologia de um Deus cristão todo-poderoso. Profissionalmente, ela trabalha com assistência social e, infelizmente, já lidou com situações de crianças vulneráveis que sofreram abusos graves. Ela diz que, se a família do menor de idade, adultos em geral, que soubessem, estivessem cientes dos abusos e não tivessem denunciado, isso seria crime. E continua: “– Aí eu pensava assim: cara se a gente que é humano, a justiça humana condena a omissão a esse ponto, como é que existe... como é que eu vou desculpar um Deus que vê tudo, que sabe de tudo, que pode tudo e que permite...?”. Essa implicação direta na vida social é muito marcante... Alguns dias depois, me deparo (novamente) com uma tirinha do Ruas (figura 2) pontualmente sobre isso.

Notas de campo. Janeiro, 2025



Figura 2: Tirinha do cartunista Carlos Ruas. Novembro, 2021⁵².

Questões de análises discursivas estão imbricadas com quais princípios investigativos estão sendo empreendidos. No terreno da LAC, somos frequentemente desafiados por complexidades que envolvem não apenas os conteúdos das mensagens – ou meramente as

⁵² Tirinha publicada em <https://www.umsabadoqualquer.com/os-pensamentos-de-nietzsche-3/>

palavras *per se* – mas que também abarcam o não-dito, o subentendido, o famoso texto por trás do texto. Em outros termos, as estruturas linguísticas de forma e conteúdo somadas aos possíveis construtos interpretativos.

Na arte de Carlos Ruas trazida acima pode-se notar um impasse ilustrado em tom bem-humorado e bastante inteligente, na minha opinião, de um assunto complexo. Nela, a frase dita a Deus por Nietzsche, embora aparentemente simples, está carregada de questões sobre poder, autoridade e culpa enquanto gera dilemas filosóficos e lógicos. Em uma análise que ultrapassa o nível gramatical, é possível que se encontre valor semântico no silêncio de Deus, em sua linguagem corporal, em suas expressões faciais.

Dessa forma, num campo mais amplo e espectral, podemos olhar para essa história sob o viés multidisciplinar de discurso como ciência social (Fairclough, 2001), amparando-se em sistemas de (des)crenças (Barbour, 1994; Brando; Lourenço, 2021), com a lente das emoções – explícitas e/ou implícitas – (Ahmed, 1988; 2010; Le Breton, 2019; Rezende; Coelho, 2010) e avaliações – também explícitas e/ou implícitas – (Linde, 1997; Thompson; Alba-Juez, 2014). É também legítimo um descortinar mais paciente em relação a como essa narrativa se constrói socialmente, em como pode habitar o imaginário dos indivíduos e em como outras vozes podem ser convidadas para argumentar a questão.

A tirinha se relaciona diretamente ao meu tema de pesquisa, é óbvio. Contudo, além disso, há um paralelo que eu gostaria de traçar: no meu estudo, eu não privilegio uma perspectiva de língua unicamente como um sistema abstrato. Opto, como já mencionado em seções anteriores, por toda a riqueza proporcionada pelas relações que ocorrem no *entre*, isto é, pelas interações de vidas que são maiores que teorias, tal qual a comunicação que se deu na tirinha entre o homem e Deus: eles dialogaram sem intermediários, sem abstrações; podemos considerar a relação estabelecida e, precisamos até de mais informações, para começarmos a negociar interpretações. E é exatamente esse vir-a-ser constante que almejo como noção de discurso desta pesquisa (Moita Lopes, 2006; Bakhtin, 1981). Portanto, nas subseções que se seguirão, explicarei como se desdobrarão, nas análises dos dados, as narrativas, as crenças e as avaliações. Em primeiro lugar, a seguir, porei em destaque brevemente as noções de discurso com as quais me alinho.

3.4

Noções de discurso socioconstrucionista

Ainda aproveitando as minhas anotações de campo e a tirinha de Ruas que deram início ao capítulo 5, mapeio como ética e teologia, nas *práxis* social e pessoal, podem ser compreendidas no que tange a seus corpos dinâmicos e como são influenciadas por contextos culturais e sociais, bem como por interações humanas. O próprio teor concernente à imutabilidade de Deus bate em visões absolutistas e apontam falhas morais e nos sistemas de justiça. Como o que é tido como íntegro no ângulo religioso é imoral e ilegal? E causador de tamanho sofrimento?

Esse cunho político socioconstrucionista que enfatiza que o conhecimento não é uma terra a ser descoberta, mas sim uma realidade que se tece em vidas verídicas, é o meu horizonte epistemológico de prática linguístico-discursiva. Logo, afilio-me ao pensamento de Fairclough (1995, pp. 132–133):

Por análise crítica do discurso, entendo que ela tem por objetivo explorar sistematicamente as relações frequentemente opacas de causalidade e determinação entre (a) práticas discursivas, eventos e textos, e (b) estruturas, relações e processos sociais e culturais mais amplos; investigar como tais práticas, eventos e textos surgem e são ideologicamente moldados pelas relações e pelas lutas pelo poder, e explorar como a opacidade dessas relações entre discurso e sociedade são, por si só, um fator que assegura o poder e a hegemonia⁵³.

Isso posto, posso afirmar que tenho uma posição filosófica bakhtiniana de que é a linguagem que articula o social/individual (Faraco, 2009), de que pode-se depreender que o discurso está embebido nas dinâmicas de poder, seja ao refletir ou fortalecer as estruturas existentes, seja ao desafiar e subverter essas estruturas, como também afirma Santos (2007, p.53): “o discurso molda e dá sustentação a significados que, por exemplo, podem vir a favorecer um determinado indivíduo ou um grupo em detrimento de outros”. A respeito disso, Faraco (2009, p. 85) declara que “nosso mundo interior (...) é sociosemiótico (sem signos não há consciência) e, por isso mesmo, heterogêneo, na medida em que a realidade linguístico-social é heterogênea (plurilíngue). E sua dinâmica interior decorre da dialogização desta heterogeneidade.”

⁵³ Tradução livre minha do texto original.

Considerando os encadeamentos de poder que se evidenciam em nossas narrativas (nossas = participantes), é importante que se observe relações tais como *líderes x liderados*, *pastor x congregação*, *igreja x sociedade/indivíduo*, *sobrenatural/espiritual x materialidade*, *teologia/mitologia x história/lógica*. Segundo Foucault (1979), poder – que se correlaciona a saber – é arquitetado socialmente, porém não somente de forma verticalizada (de cima para baixo); ele entremeia tudo, todos, em todos os lugares, e atravessa todos os níveis da sociedade. Nesse âmbito, tal qual Norman Fairclough (2001, p.117), poder e ideologia são conceitos interconectados, “entendo que as ideologias são significações/construções da realidade (...) que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação.”

De maneira resumida, a análise de nossas escolhas lexicais em nossas narrativas de apostasia, que se realizam nas interrelações do discurso, exige prezar pelo conceito de dialogismo de Bakhtin, uma vez que ele se constitui da natureza interativa (social) e dinâmica da linguagem. O dialogismo perpassa e entrelaça as compreensões e significações de tudo o que acontece no *entre*, isto é, nas relações em si. Assim, lanço mão de Bakhtin (1981), Faraco (2009) e Pennycook (2010). Ademais, incorporando a isso uma crítica pós-estruturalista, faço uma ponte com uma vertente de Análise do Discurso que se interliga com o que acabo de idear.

Tal criticidade, conforme expresso pela citação de Mendonça a seguir sobre Derrida, está fundamentado na desconstrução dos princípios basilares do estruturalismo: “A crítica ao estruturalismo está ligada à ‘estruturalidade da estrutura’, a partir de uma operação desconstrutivista que identifica o fundamento e o essencialismo presentes no estruturalismo.” (Mendonça sobre Derrida, 2020, p. 159). A centralidade da crítica se relaciona com a “estruturalidade da estrutura”, isto é, um conceito-chave do estruturalismo que postula a existência de estruturas subjacentes e universais que organizam a linguagem, o pensamento e a sociedade. A operação desconstrutivista, associada ao pensamento de Jacques Derrida, questiona a ideia de um fundamento sólido e essencialismo presente no estruturalismo. A desconstrução, em termos derridianos, envolve analisar as oposições binárias presentes nas estruturas e desnudar as contradições internas, ambiguidades e instabilidades que desafiam a noção de um significado fixo e absoluto. Assim sendo, a crítica pós-estruturalista questiona a ideia de estrutura como algo estável e fundamentado, buscando desfazer as certezas e essencialismos que o estruturalismo pode implicar. Derrida e outros pensadores pós-estruturalistas argumentam que as estruturas são fluidas, contingentes e sujeitas a

interpretações diversas (como também considero), subvertendo, pois, a visão alicerçada de uma base sólida e universal.

Essas perspectivas pós-estruturalista e socioconstrucionista da linguagem que compreendem o discurso como uma área de negociações de sentido e de fluidez são como, nesta pesquisa, “a linguagem entra em cena, seja em suas manifestações no cotidiano (na ‘vida’), seja na criação ideológica em sentido amplo; e a interação passa a ser assumida de modo claro como uma realidade fundamentalmente social e semiótica.” (Faraco, 2009, p. 73). Em vista disso, prossigamos para acompanhar quais elementos se coadunam a fim de formar uma base para as análises das narrativas empreendidas neste estudo focando em como as crenças são sócio-construídas.

4

Atos da linguagem

A linguagem não é apenas um meio de descrever experiências, mas um modo de agir no mundo, de instaurar realidades e produzir subjetividades. Assim, penso nos atos da linguagem como acontecimentos discursivos que dão corpo às histórias, aos afetos e às crenças que emergem nas narrativas de desconversão. Este capítulo busca, portanto, examinar a linguagem em sua dimensão socioconstrucionista, interpretando como os participantes, ao narrar suas vidas, não apenas relatam fatos, mas (co)constroem sentidos, (re)avaliam experiências, (re)pensam suas crenças, disputam discursos e reelaboram suas próprias posições diante da religião.

Organizo a discussão em cinco eixos: as narrativas de histórias de vida, a configuração do tempo, a presença do discurso reportado, as crenças que se constroem na interação, os modos de desconversão narrados e, por fim, o papel da avaliação como categoria analítica fundamental.

4.1

1Crônicas – Narrativas de histórias de vida

*We're all stories in the end.
Just make it a good one, eh?
The Doctor (Doctor Who, S5E13: The Big Bang)*

O que somos nós senão um amontoado de histórias vividas? Quando essas coleções de memórias extrapolam de nosso interior para nosso exterior por meio de palavras que, conectadas e situadas, contam experiências, narramo-nos, narramos outras pessoas e circunstâncias e, portanto, o mundo ao nosso redor. Para mim, a narrativa é a história com as pessoas dentro.⁵⁴ Mesmo que não haja um indivíduo nela, precisa-se de um para contá-la. Para o propósito deste estudo, foco em narrações orais para a realização das análises discursivas e escritas para o compartilhamento de meu próprio relato, entendendo que “narrativas são centradas em eventos, retratando ações humanas, e também são centradas em experiências em inúmeros níveis: elas não descrevem apenas o que alguém faz no mundo, mas o que mundo faz com esse alguém⁵⁵.” (Riessman, 2008, pp. 38-39).

Neste rumo, os participantes desta pesquisa e eu buscamos partilhar sobre nossas vidas em igrejas evangélicas pentecostais e nossas razões para termos praticado êxodo, isto é, termos nos desconvertido. Como a minha interação com cada colaborador se deu no encontro interpessoal do diálogo propiciado pela conversa exploratória (cf. seção 1.2), é possível afirmar que o conhecimento foi (co)construído e, “a narrativa [...] vista como uma ferramenta semiótica mediadora” (Nóbrega, 2009, p. 54), o que contribuiu para que experiências subjetivas fossem (re)articuladas, (re)elaboradas e (res)significadas ao longo do processo. Nesse contexto, o ato de narrar não apenas organizou eventos vividos, mas também permitiu que tanto eu quanto os participantes nos posicionássemos em relação às nossas trajetórias, afetos e rupturas religiosas. Assim, a produção narrativa funcionou como um espaço de construção de sentidos sobre o passado, o presente e o futuro (referências e projeções), não necessariamente nessa ordem.

Essa disposição temporal de como contar histórias, principalmente em referência aos aspectos de passado, conversam com os estudos sociolinguísticos de Labov e Waletzky (1967) e Labov (1972), cujas concepções de narrativas enfatizam uma ordem sequencial dos

⁵⁴ Estrutura da frase inspirada em Tim Ingold em *Antropologia - Para que serve* (2019, p.8), em que ele afirma que, em sua definição, “a antropologia é a filosofia com as pessoas dentro”.

⁵⁵ Tradução livre minha do texto original.

eventos por meio de orações narrativas que seguem uma lógica temporal e causal. Embora o modelo desses autores privilegie a reconstrução do vivido, nas situações de fala as narrativas também mobilizam o presente da enunciação, em que o sujeito avalia e ressignifica sua experiência ao compartilhá-la. Assim, neste estudo, aplico a visão socioconstrucionista da narrativa de experiência pessoal, que, embora dialogue com a estrutura laboviana e waletzkyana de sequenciamento de eventos passados, amplia-se ao considerar também o modo como essas experiências são avaliadas e ressignificadas, pois compreendo a narrativa não apenas como recapitulação do vivido, mas como prática discursiva situada, em que o sujeito (re)significa suas crenças no presente da enunciação. Dessa forma, na narrativa, a escolha de tempos verbais e a sucessão dos acontecimentos não são meramente protocolares, mas cumprem funções interacionais e avaliativas, contribuindo para dar sentido ao que é relatado e para tornar a narrativa contável e relevante diante de um interlocutor (Johnstone, 2016). Para Labov (1972), uma história é considerada completa caso contenha estes seis componentes estruturais: *resumo*, *orientação*, *ação complicadora*, *avaliação*, *resolução* e *coda*, conforme quadro 2. Destes, somente a *ação complicadora* é obrigatória, sendo os demais componentes optativos. Outra característica desse elemento mandatório é o fato de ele geralmente ser composto por verbos no passado.

resumo	orientação	ação complicadora	avaliação	resolução	coda
uma síntese da narrativa em que o narrador anuncia sobre o quê será a história que irá narrar	uma bússola contextual em que informa-se sobre local, tempo, situação e participantes da narrativa	uma série de eventos organizada de forma cronológica e linear; possui reportabilidade e elemento que corporifica a história, sendo a narrativa <i>per se</i>	uma emissão de valor (julgamento) do narrador em que ele incute a dramaticidade da narrativa	uma finalização da narrativa em que o resultado da ação complicadora é exposto	uma denotação da narrativa em si → ela pode criar uma ponte entre passado (história ocorrida) e presente (história sendo contada), transportando o leitor/ouvinte de volta ao presente

Quadro 2, Fonte: construção minha (a autora), feita com base em Labov, 1972; Nóbrega, 2009; Piedade, 2023.

Para além da estrutura, é imprescindível que se olhe para o nível socioconstrucionista da narrativa, pois histórias contadas, narradas por quem experienciou as situações relatadas, são discursos situados que possuem significados coerentes com seus recortes contextuais. No âmbito da minha pesquisa, em vista disso, unirei as contribuições labovianas a outros elementos analíticos que permitam considerar a narrativa não apenas como uma sequência ordenada de eventos, mas como um espaço interacional de (co)construção de

posicionamentos e sentidos. Assim, conceitos como *ponto* e *reportabilidade* das narrativas (Bastos, 2005) contribuem com o meu trabalho na compreensão acerca de como certas experiências são destacadas como dignas de serem narradas: o porquê de se contar as histórias, seu *ponto*, que, no ato da narração, terá passado pelo escrutínio de ser considerado contável ou não, de possuir *reportabilidade* (ou não). Além disso, a noção de avaliação proposta por Labov (1972), ao indicar por que a história está sendo contada e por que merece ser ouvida, dialoga diretamente com os modos como os narradores constroem relevância e autoridade sobre suas vivências. A partir desse entrelaçamento teórico, torno possível analisar as narrativas produzidas nesta pesquisa como práticas discursivas marcadas por negociações, silenciamentos, retomadas e (res)significações em contextos sociais específicos.

Esse entendimento da narrativa como uma prática situada e relacional abre espaço para uma análise que não se limite à dimensão linguística ou estrutural, como proposto por Labov e Waletzky (1967), mas que também reconheça os aspectos subjetivos e afetivos envolvidos no ato de narrar. É nesse sentido que as narrativas envolvem valores, aprendizados, formação de quem somos e de nossos vir-a-ser, atingindo também elementos culturais, familiares, psicológicos e emocionais, os quais acrescentam mais profundidade ao, presumivelmente, tocar em níveis mais íntimos da vida eclesial dos participantes. Entendendo que “o homem não se insere no mundo como um objeto atravessado de sentimentos passageiros” (Le Breton, 2019, p. 138), penso que tendo a igreja feito parte (ou será que ainda faz, de certa forma?) da vida dos participantes e ajudado a desenhar quem somos no mundo direta e indiretamente, não há como distanciar nossas - de todos os participantes - emoções de nossas narrativas, assim como também não há como adversar emoção e razão. Partilho, então, da visão de Le Breton, 2019, p. 138:

Opor razão e emoção seria desconhecer que ambas estão inscritas no seio de lógicas pessoais, impregnadas de valores e, portanto, de afetividade. São processos embasados em valores, significados, expectativas etc. Seu processamento envolve sentimentos, o que diferencia o homem do computador.

As construções discursivas, que servirão de base para minha interpretação, emergem justamente desse processo de partilha experiencial. Isso porque, “contando histórias, os indivíduos organizam suas experiências de vida e constroem sentido sobre si mesmos; analisando histórias, podemos alcançar e aprofundar inteligibilidades sobre o que acontece na vida social.” (Bastos; Biar, 2015). Nesse contexto, a narrativa não pode ser dissociada das emoções, afetos e julgamentos que a atravessam; razão e emoção se articulam na forma como as experiências são narradas e interpretadas. Por isso, não haveria como dissociar minha

análise das narrativas, dado o próprio subtítulo da pesquisa: *narrativas de ex-evangélicos sobre suas razões para terem saído da igreja*. Ao observar as crenças presentes nas falas dos participantes, bem como os afetos e julgamentos, também explícitos e/ou implícitos, que perpassam o que é contado, caminharei em direção ao meu objetivo de mapear os processos de êxodo na busca pelas razões que ocasionaram as desconversões.

Nesse tecido de afetos e razão, o tempo surge como fio que costura as narrativas. Não apenas calendário ou cronologia, mas tempo vivido, sentido, revisitado; tempo que organiza memórias e redesenha crenças. É por esse fio que sigo agora, para observar como o tempo se deixa entrever nas histórias de desconversão.

4.2

Tempo

Ao considerar a narrativa como forma de organizar experiências, é indispensável pensar também na dimensão temporal que a constitui. No modelo clássico de Labov (1972, a narrativa de experiência pessoal é estruturada pela sequência temporal dos “eventos que (infere-se) realmente aconteceu” (ibid., pp. 359–360) no passado. Essa perspectiva privilegia, portanto, a reconstrução de experiências vividas (Piedade, 2023, p. 116). No entanto, o tempo narrativo não se limita à ordenação de fatos passados: ele é constantemente reorganizado pela memória, pela emoção, pelo contexto de quem conta e de quem ouve e, acrescento, pelas crenças. Assim, nas narrativas cotidianas, o passado não é apenas reconstruído, mas ressignificado à luz do presente e (co)construído no diálogo. Em minha pesquisa, essa dimensão se torna evidente nas formas como os participantes relatam suas experiências e razões para terem deixado a igreja: as lembranças não são estáticas, mas vivas, atravessadas por crenças, afetos e interpretações que denotam o entrelaçamento do tempo vivido com o tempo narrado.

Fica estabelecido, então, que neste estudo não me aterei unicamente ao tempo *chronos*, mas adentrarei o terreno de uma percepção de passagem de tempo mais espectral e fluida e, por isso, que não possui fronteiras lineares. Nessa direção, o ato de narrar dá as mãos a seleções, silêncios e reorganizações temporais que expressam tanto o que se viveu quanto o que se sente e compreende no momento da enunciação, sublinhando o enlace de afetos e emoções a práticas sociais narrativas, sempre situando os sujeitos em seus contextos históricos e relacionais (Le Breton, 2019; Moita Lopes, 2001), como já colocado

anteriormente. Borges (2017, 2022), por sua vez, ressalta que a escuta e a análise narrativa exigem atenção a como marcadores sociais como gênero e classe se conectam a uma temporalidade afetiva. Assim, ao analisar as narrativas dos ex-evangélicos participantes desta pesquisa, assumo uma perspectiva que considera o tempo não como linha, mas como trama: móvel, afetiva, tecida e situada.

4.2.1

Afinal de contas, o que é o tempo?

Essa é a coisa que tudo devora
Feras, aves, plantas, flora.
Aço e ferro são sua comida,
E a dura pedra por ele moída;
Aos reis abate, a cidade arruína,
E a alta montanha faz pequenina.

J. R. R. Tolkien – *O Hobbit*

A concepção platônica de eternidade como imutabilidade se articula diretamente com a ideia teológica de Deus como ser eterno e imutável. Assim como a realidade verdadeira, para Platão, não está sujeita à passagem do tempo, também, no pensamento religioso, Deus é concebido como aquele que transcende a temporalidade, permanecendo o mesmo “ontem, hoje e sempre” (Agostinho, 2002; Aquino, 2001). Conforme as Escrituras: “*Porque eu, o Senhor, não mudo*” (Malaquias 3:6); “*Jesus Cristo é o mesmo, ontem, hoje e para sempre*” (Hebreus 13:8; cf. Tiago 1:17). A noção de imutabilidade divina, presente na tradição cristã aqui abarcada, reflete esse ideal de perfeição atemporal: se o mundo sensível é marcado pela mudança e pela incerteza, Deus, em contraste, constitui a fonte estável, permanente e inalterável, diante da qual o tempo humano adquire sentido. Isso, por sua vez, permeia a doutrina, que dita sobre as vidas dos cristãos para além do espaço-tempo (o real observável) ao projetar uma dimensão de eternidade que orienta tanto a esperança futura quanto a conduta presente.

A imutabilidade divina serve, assim, como fundamento de estabilidade diante das contingências humanas: se tudo o que é terreno está sujeito à transformação, Deus permanece como garantia última de sentido e de promessa. Desse modo, a fé cristã se ancora na certeza de que, apesar da mutabilidade do mundo, há um princípio inalterável que assegura continuidade, coerência e direção às narrativas de vida dos fiéis. Por sua vez, essa tensão

entre a imutabilidade divina e a mutabilidade humana se manifesta também nas narrativas de vida, em especial nas de desconversão. Se, por um lado, a existência terrena é marcada pela passagem do tempo, pelas escolhas e pelas mudanças de crença, por outro, a tradição cristã reafirma que Deus permanece o mesmo e conhece o ser humano desde antes de seu vir-ao-mundo: *“antes que te formasse no ventre, eu te conheci”* (Jeremias 1:5). Nesse contraste, o tempo humano, instável e fragmentado, encontra sentido na eternidade divina, que não se altera. Assim, ao narrar sua trajetória de fé, os sujeitos mobilizam esse embate: relatam perdas, dúvidas e transformações, mas sempre em relação a uma imagem de Deus como referência permanente, seja para sustentação da fé, seja como ponto de ruptura que legitima a desconversão.

Nesse enquadramento, a doutrina religiosa⁵⁶ opera como extensão dessa vigilância divina, normatizando não só o presente vivido, mas também aquilo que não é observável: o futuro pós-morte. Com o amparo dogmático de um antes e depois, o cristão, para ser cristão, também é colocado sob constante regulação, desde o pré-nascimento até a eternidade projetada, em que recompensas e punições são prometidas; antes mesmo de seu nascimento, já existe aquele que o acompanha cada instante da existência, que sabe de tudo em todo momento. Desse modo, o tempo entremeia a experiência religiosa como um fio condutor que atravessa todas as etapas da vida, projetando sentidos para além do observável. A doutrina é capaz de construir uma narrativa totalizante, em que cada momento é interpretado à luz de um passado sagrado e de um futuro prometido. Essa moldura temporal, desse modo, organiza a fé, e regula crenças, comportamentos, orienta escolhas e estabelece fronteiras entre o permitido e o proibido, o salvífico e o condenável. Ela se utiliza do tempo irreal para legislar sobre a vida dos fiéis no tempo real. E isso se manifesta na linguagem.

Longe de constituir uma linha evolutiva, a reflexão sobre o tempo apresenta múltiplos registros, teológicos e filosóficos (e, mais a frente, tratarei dos científicos), que se interrelacionam. Nesse sentido, a doutrina cristã, ao conceber Deus como eterno e imutável, encontra um paralelo com a tradição platônica, como afirmei na abertura desta seção. O filósofo Platão (428 AEC–347 EC) atribuiu ao tempo à ideia de mudança, concebendo a eternidade como algo atemporal e caracterizada pela imutabilidade, sendo esta a realidade verdadeira e perfeita, em contraste com o mundo sensível, sujeito à transformação. Nesta perspectiva platônica, é interessante que se mencione que há “uma contraposição entre aquilo que nunca se transforma e sempre “é”, que pode ser apreendido pela razão e pela inteligência,

⁵⁶ Doutrina religiosa cristã-evangélica que circunscreve as vivências dos participantes da pesquisa.

e as coisas que sempre mudam e nunca “são”, a respeito das quais temos somente um conhecimento temporário e imperfeito: a “opinião”. (Martins, 2004, p.66).

E o que tudo isso tem, afinal, a ver com narrativas? As concepções históricas do tempo, ora como mudança, ora como medida do movimento, ora como grandeza absoluta ou relativa, como apresentarei mais adiante, ajudam a entender por que o tempo se tornou elemento constitutivo das narrativas. Se, por um lado, a Física e a Filosofia buscaram/buscam compreender o tempo em sua dimensão natural e objetiva, por outro, a linguagem e o discurso o transformam em experiência simbólica, estruturando a forma como narramos histórias. Assim, a discussão sobre o tempo não é apenas um pano de fundo teórico, porém, sobretudo, oferece mais um alicerce para compreender como as narrativas se estruturam e produzem sentido. Se na Física e na Filosofia o tempo se coloca como parâmetro para explicar a realidade objetiva, nas narrativas ele atua como princípio organizador que dispõe os acontecimentos em sequência, articula causalidades e dá inteligibilidade ao vivido. Como em Labov (1972), a narrativa pressupõe uma ordem temporal mínima para que seja reconhecida como tal, já que os eventos precisam ser dispostos em sucessão; assim como ressalta Bakhtin (2003) sobre todo discurso carregar marcas temporais e históricas que vinculam a experiência individual a dimensões sociais mais amplas. Assim, ao investigar relatos de desconversão, faz-se essencial reconhecer que o tempo narrativo não é neutro: ele traduz escolhas discursivas que destacam ou apagam episódios, que aceleram ou retardam o ritmo do relato e que, em especial, indicam os embates de crenças no processo de desdoutinação. Nesse sentido, compreender as concepções de tempo e sua transposição para a linguagem é compreender também como os narradores constroem suas histórias em diálogo e confronto com os discursos religiosos que evocam.

Dando continuidade a outras óticas de temporalidade, Aristóteles (384 AEC–322 EC) entende que tempo e movimento se relacionam diretamente, porém não se confundem. Para ele, o tempo é a medida do movimento em relação ao antes e ao depois, o que o torna dependente de uma percepção capaz de ordená-lo e quantificá-lo. “De acordo com Aristóteles (2006, Phys IV 10217 b35), “O tempo não é, porque ele será ou já foi”. Para o filósofo, o ‘agora’ não tem extensão, mas tem qualidade, sendo o ‘agora’ uma qualidade do tempo e não uma quantidade.”(Abraçado, 2020, p.16), isto é, o tempo, para Aristóteles, não existe como algo fixo e substancial, mas como uma sucessão de instantes que só pode ser apreendida em relação ao movimento e à mudança. O ‘agora’ atua como um ponto de referência que delimita o passado e o futuro, mas que, por si só, não constitui uma porção mensurável do tempo.

Sob outra perspectiva, o tempo passou a ser objeto também da Física e da Matemática, que o abordaram a partir de suas próprias categorias, oferecendo novas descrições e ferramentas de observação para a compreensão dos fenômenos naturais, a medição de intervalos e a formulação de leis do movimento e da mudança no universo. Com esses novos panoramas, é importante destacar aqui que há uma pluralidade de olhares sobre o tempo, não um progresso linear, mas deslocamentos epistemológicos.

Nesta direção, Galileu Galilei (1564–1642) colocou em pauta a questão de o tempo possuir quantidades mensuráveis, buscando relacioná-lo com os movimentos observáveis e com incrementos regulares que pudessem ser medidos e comparados. Por meio de suas experiências, como aquelas com o pêndulo e com o escoamento da água, Galileu enfatizou a possibilidade de quantificar o tempo de forma objetiva, estabelecendo uma base experimental para seu estudo e permitindo que ele fosse tratado como uma grandeza que se pode medir, ainda que contínua e composta por infinitos instantes indivisíveis, ou seja, que não possuem duração própria (Martins, 2004, p.69).

Em contrapartida, Newton (1643-1727) concebia o tempo como absoluto, verdadeiro e matemático, fluindo uniformemente sem depender de qualquer acontecimento externo. Para ele, o tempo existia de forma independente dos corpos e dos movimentos, servindo como um quadro de referência universal no qual os fenômenos naturais se desenrolavam (Martins, 2004). Nesse sentido, o tempo não implicava movimento nem repouso: ainda que as coisas se movessem ou permanecessem estáticas, quer estivessemos dormindo ou despertos, o tempo prosseguiria em seu curso uniforme e constante (Newton, 1990, p.9).

Séculos mais tarde, Albert Einstein (1879–1955) rompeu com a noção newtoniana ao formular a Teoria da Relatividade, segundo a qual o tempo não é absoluto, mas relativo e dependente do observador. Nesse novo paradigma, o tempo está intrinsecamente ligado ao espaço, compondo com ele uma única estrutura, o espaço-tempo, em que a passagem temporal varia conforme a velocidade e a intensidade do campo gravitacional (Martins, 2004). Assim, “em decorrência desses estudos, surgiu a noção de tempo cronológico, organizado através de calendários” (Abraçado, 2020, p.23).

Se na Física o tempo se apresenta como categoria fundamental para a compreensão dos fenômenos naturais, na linguagem ele adquire uma dimensão igualmente essencial: a de organizar a experiência humana por meio da expressão verbal. Assim como filósofos e cientistas buscaram explicar a natureza do tempo, também a Linguística o investiga, sobretudo a partir da categoria dos tempos verbais, que permitem situar ações, estados e eventos em relação ao passado, ao presente e ao futuro. Dessa forma, o tempo linguístico

emerge como uma construção simbólica que traduz e dá forma, no plano discursivo, à experiência temporal. Conforme afirma Fiorin (1996, p. 142), “o tempo é uma categoria da linguagem, pois é intrínseco à narração”. Para ele, tanto o tempo quanto o discurso não se submetem rigidamente às convenções do sistema linguístico; ao contrário, entrelaçam-se em movimentos de aproximação e afastamento, alternam-se e justapõem-se. Assim, se entremeiam e produzem múltiplos efeitos de sentido (ibid). “No entanto, como no contraponto, obedecem a regras, a coerções semânticas. O discurso cria o cosmo e abomina o caos” (ibid, p.229).

Como característica discursiva fundamental, o tempo narrativo constitui-se de forma sem a qual não haveria como dar forma à experiência humana na linguagem. Na perspectiva de Bakhtin (1998), o tempo narrativo está indissociavelmente conectado ao espaço, articulando as dimensões temporais e espaciais do discurso, dando concretude ao enredo e situando as ações no interior de um contexto social e histórico. A forma como o tempo se torna visível e palpável na narrativa, portanto, confere-lhe densidade e sentido. Por meio dele, nós não somente organizamos acontecimentos, mas também expressamos a experiência humana do viver em determinado espaço-tempo. Aqui, é vital que se olhe para o conceito de enunciação em seus termos dêiticos, como em Benveniste (1989): *ego, hic et nunc - eu, aqui e agora*. Para ele, o tempo linguístico se dá **na e pela** linguagem, estando “organicamente ligado ao exercício da fala” (ibid, p.74), em que “o “agora” é o momento em que se toma a palavra, não importando em qual momento do tempo físico ele esteja colocado” (Fiorin, 2017, p.972).

Justamente porque a vivência temporal é basilar para o humano, “as línguas desenvolveram meios para codificar o tempo. Em muitas línguas, a expressão do tempo linguístico é gramaticalizada e, portanto, marcada morfologicamente no verbo” (Abraçado, 2020, p.29). Em narrativas orais, como as histórias de vida, essa marcação temporal se manifesta de maneira mais flexível e subjetiva: o narrador pode alternar entre passado e presente, referir-se ao futuro, prolongar certos acontecimentos ou resumir outros, criando uma temporalidade própria que reflete sua experiência pessoal. Nesse contexto, a perspectiva bakhtiniana torna-se evidente: o espaço e o tempo da narrativa estão de mãos dadas com a memória, com as crenças e com quem o narrador é inserido no mundo. A história contada é, dessa forma, a materialização do vivido no plano real, articulando experiência pessoal e contexto social.

Na conversa com o participante Valentim, isso se exemplifica quando ele alterna entre diferentes tempos verbais ao reconstruir sua trajetória: “e eu sempre quis ter muita

coerência, isso desde criança, >eu falava assim< “gente, se eu vou fazer isso, tem que ter uma razão”⁵⁷, para em seguida deslocar-se ao presente avaliativo: “A criação do inferno, a ideia do inferno, pra mim, quando eu vi ela, digamos que... ela me, me, me atravessou muito forte”⁵⁸. O jogo entre pretérito e presente concede à narrativa um caráter híbrido, em que a experiência passada é reavaliada à luz do agora, sugerindo que as crenças não apenas foram vividas, mas continuam a ser reinterpretadas no momento da fala.

Tendo em conta esse plano da realidade, é importante compreender que, nas mudanças verbais de nossa língua, o *realis* (realidade factual) se expressa no modo indicativo e, o *irrealis* (realidade potencial), no subjuntivo. Em vista disso, segundo Abraçado (2020, pp.62-63), “as formas verbais que pertencem ao subjuntivo, assim como os verbos modais, indicam algum grau de incerteza quanto ao estatuto de realidade da situação referida que, portanto, é conceptualizada como pertencendo à realidade potencial.”. Em um outro trecho do relato do participante Valentim, essa alternância entre *realis* e *irrealis* aparece quando ele projeta cenários de perda de fé ou punição: “dizendo que se você desse brecha pra questionamentos você iria se desviar, e nesse fato de você se desviar, você perderia sua salvação”⁵⁹. O uso do futuro do pretérito e da condicionalidade indicam a força disciplinadora da crença, não como um fato consumado, mas como possibilidade ameaçadora que regulava sua conduta. Isso não ocorre, por exemplo, com o modo imperativo, uma vez que ele se une à ideia de invariabilidade temporal (Azeredo, 2008).

Nesse quadro, a distinção aspectual proposta por Langacker (2008) contribui para aprofundar a compreensão do tempo linguístico⁶⁰. O autor diferencia a perfectividade, que apresenta a situação como uma totalidade acabada, finalizada, delimitada em seus contornos, da imperfectividade, que focaliza o interior do processo, sem indicar seu término. Assim, enquanto um enunciado perfectivo privilegia a visão global de um evento concluído, um enunciado imperfectivo destaca a duração ou a progressão da ação, deixando em aberto sua conclusão. Essa oposição aspectual, em articulação com os modos verbais, demonstra como a língua organiza não apenas a posição temporal dos acontecimentos, mas também o modo como são concebidos na experiência discursiva: como fatos realizados e delimitados, como processos em curso ou ainda como possibilidades projetadas (Langacker, 2008; Abraçado,

⁵⁷ Excerto a ser encontrado na seção 5.1 linhas 6–9.

⁵⁸ Excerto a ser encontrado na seção 5.1, linhas 23–25.

⁵⁹ Excerto a ser encontrado na seção 5.1, linhas 50–52.

⁶⁰ Langacker desenvolveu suas reflexões sobre o aspecto verbal a partir da língua inglesa. Neste trabalho, utilizo suas contribuições, considerando que podem ser aplicadas também à língua portuguesa do Brasil, conforme observa Perini (2010).

2020). Esse contraste pode aqui ser exemplificado na narrativa da participante Melissa, quando ela afirma: “eu apostatei, eu não sou desviada⁶¹”. O uso do perfeito apresenta a ação como concluída, encerrada e sem volta, reforçando sua escolha como definitiva. Em contrapartida, ao comentar que a desconversão é também “um processo também de desdoutinação⁶²” e que “Então assim, quando cê vai... cê sai da igreja, você se desconverte, seria no sentido também de ir desconstruindo um tanto de tijolinho⁶³”, a imperfectividade aparece na construção de um percurso contínuo e ainda em desenvolvimento, que não se limita a um momento pontual, mas que se prolonga no tempo e se atualiza no presente da enunciação. Assim, enquanto um enunciado perfectivo permite à narradora encerrar simbolicamente um ciclo (a ruptura com a identidade de “desviada”), o enunciado imperfectivo abre espaço para descrever a duração e a progressão de um processo (a desdoutinação, a desconstrução dos “tijolinhos” da fé).

Essa distinção aspectual tem implicações diretas na maneira como construímos e representamos nossas crenças. Ao conceptualizar uma ação de forma perfectiva, como concluída e delimitada, reforça-se a ideia de um fato consolidado, que tende a ser assumido como parte da realidade compartilhada. Já a imperfectividade, ao focalizar o processo em andamento, abre espaço para a interpretação, para a expectativa e para a revisão, permitindo que a crença se mantenha em estado de transição (ao como algo em aberto). Nesse sentido, a língua não apenas marca o estatuto de realidade de um evento, mas também espelha as formas pelas quais os sujeitos aderem a determinadas crenças ou se deslocam delas, transformando possibilidades em fatos aceitos ou reinterpretando acontecimentos então consolidados (ibid). Nesta pesquisa a oposição entre *perfectividade* e *imperfectividade* é bastante relevante, visto que ela ampara as interpretações das histórias de vida de como os narradores representam suas trajetórias de fé: ora como eventos concluídos e definitivos (rupturas, como “eu apostatei”), ora como processos contínuos e inacabados (reflexões, dúvidas, “ir desconstruindo tijolinhos”). E, como venho enfatizando o fator processual da desconversão (Barbour, 1994), o aspecto verbal reforça se a desconversão é narrada como fechamento ou como percurso em andamento, iluminando a maneira como os participantes significam suas experiências e (re)constroem suas crenças (Brando; Lourenço, 2021).

⁶¹ Excerto a ser encontrado na seção 5.2, linhas 4–5.

⁶² Excerto a ser encontrado na seção 5.2, linhas 23–24.

⁶³ Excerto a ser encontrado na seção 5.2, linhas 28–30.

4.3

Narrativa e discurso reportado

As narrativas, mais do que simples relatos de acontecimentos, constituem formas discursivas que organizam o tempo e constroem sentidos, como explicado acima. Entretanto, a narrativa não se constrói apenas pela ordenação temporal dos eventos, mas também pela pluralidade de vozes que a atravessam. É nesse ponto que o discurso reportado se torna central, pois permite que a voz do outro se inscreva no texto, introduzindo perspectivas distintas e, muitas vezes, conflitantes (Bakhtin, 2003).

Bakhtin (2003) descreve diferentes formas de discurso reportado: direto, indireto e indireto livre (todas elas portadoras de efeitos de sentido particulares). Neles, tempo, pessoa e modalidade funcionam como operadores fundamentais na organização do discurso, determinando o modo como os acontecimentos narrados são situados e como as vozes se articulam (Fiorin, 1996). Como discorre Linde (1993), o discurso reportado desempenha papel central na construção da coerência em narrativas de vida, uma vez que permite ao narrador mobilizar vozes de terceiros como forma de reforçar, legitimar ou problematizar sua própria posição. Em sintonia, Labov (1972) entende que o discurso reportado funciona também como recurso avaliativo, pois, ao reinscrever as falas de outrem, o narrador indica sua própria interpretação sobre os eventos. Assim, mais do que simples citação, o discurso reportado é a inscrição de vozes que instauram diálogo e contraste, compondo o que Bakhtin denomina heteroglossia: a coexistência de múltiplas linguagens sociais no mesmo enunciado. Essa perspectiva converge com Halliday e Matthiessen (2014), para quem o discurso reportado se realiza como sistema de projeção, no qual a oração projetante (o dizer ou pensar) introduz a oração projetada (o conteúdo do dito ou pensado), organizando relações de vozes e pontos de vista. Nesse quadro, narrativa, discurso reportado, atos de fala e heteroglossia se interconectam, denotando que a voz do outro não é apenas recurso formal, mas estratégia enunciativa que negocia sentidos, organiza afetos e sustenta crenças em disputa.

Desse modo, os nexos projetantes não se limitam a introduzir a voz de um outro, mas cumprem funções variadas na construção discursiva. Entre seus usos, destacam-se: a representação do pensamento do falante no diálogo, que muitas vezes atua como modalização de probabilidade; a representação do pensamento do interlocutor, explorada como estratégia de indagação; a inscrição da consciência de personagens em narrativas; a veiculação de opiniões institucionais ou especializadas no discurso jornalístico e científico; e, ainda, a projeção do ângulo argumentativo do próprio enunciadador em textos acadêmicos ou técnicos,

como resultado de cadeias de raciocínio (Halliday; Matthiessen, 2014, pp.441-485). Tais usos atestam que a projeção, em suas diversas configurações, introduz atos de fala ou de pensamento, e também aponta relações de poder, autoridade e responsabilidade enunciativa. Ao lado da heteroglossia bakhtiniana, que ressalta a convivência e o embate de múltiplas vozes em todo enunciado, a noção de projeção ajuda a compreender como o discurso reportado opera nos relatos analisados: além de como técnica formal, como dispositivo que corrobora para a organização dos sistemas de crenças, posicionamentos e experiências de êxodo.

Isso pode ser exemplificado em um dos trechos do participante Lu, em que o discurso reportado emerge de modo central para a organização da narrativa. A fim de contextualizar a passagem, aqui, Lu conta como seu pai tomou conhecimento de sua orientação sexual não de forma direta, mas por meio de uma cadeia de fofocas e rumores que circularam entre membros da igreja: a líder do coral, a mãe de uma amiga, o diácono e, por fim, o próprio pai. Esse percurso, marcado por mediações hierárquicas, desemboca na conversa com seu líder religioso na ocasião, que, constrangido, comunica sua exclusão das atividades da igreja e, em particular, do coral. É nesse momento que o discurso reportado emerge como peça-chave da narrativa. O enunciado do líder – “você não poderia frequentar a igreja, não poderia mais participar das atividades e fazer as coisas que fazia porque estava em pecado” – aparece em forma indireta, configurando uma voz institucional que impõe fronteiras e legitima a exclusão. Em contraste, a reação de Lu, “ah, então não volto mais, então. Beijo!”, é trazida em discurso direto, inscrevendo no texto sua própria voz insurgente. Esse jogo entre vozes externas e internas exemplifica o que Linde (1993) entende como construção de coerência narrativa: é pela inserção das falas de outrem que o narrador negocia autoridade, atribui responsabilidades e, sobretudo, afirma seu posicionamento. Além disso, em termos labovianos, o discurso reportado atua como recurso avaliativo, pois é pela reencenação das falas que o narrador sinaliza ao ouvinte a gravidade da situação e justifica a ruptura (Labov, 1972). Assim, o discurso reportado não só encena a polifonia da experiência (Bakhtin, 1981), mas também dá materialidade ao momento de êxodo, em que a crença institucional é contestada e substituída por uma crença em si mesmo como sujeito autônomo.

Em vista disso, essas interpretações de crenças e posicionamentos nas narrativas não são neutras, uma vez que nós - os participantes - somos humanos inseridos em um mundo orgânico em movimento permeado por discursos que nos precedem. No ângulo da LAC, a

escolha entre projetar palavras ou significar ideias nunca é neutra: ela reflete posicionamentos, disputas e embates ideológicos. Quando, nesta pesquisa, narramos nossos processos de desconversão, o modo como representamos as vozes das igrejas evangélicas e as crenças nelas sustentadas é decisivo para compreender como tais vozes são recontextualizadas. O discurso direto, por exemplo, tende a produzir maior efeito de autenticidade, colocando a “palavra alheia” em cena de forma vívida, mas também permitindo ao narrador marcá-la ironicamente ou contestá-la, por exemplo; já o discurso indireto ou a projeção de ideias abre espaço para (re)interpretar o dizer original, integrando-o ao fluxo narrativo do sujeito. À luz de Bakhtin, trata-se da heteroglossia em ação: a convivência e a tensão entre vozes divergentes dentro de um mesmo enunciado, em que aquele que narra articula tanto sua própria consciência quanto a palavra do outro. Assim, ao analisar os relatos de desconversão, observo que as formas de discurso reportado são essenciais para a construção de embates discursivos, pois permitem que o narrador exponha, confronte ou ressignifique as crenças religiosas em jogo. Nesse sentido, o recurso à polifonia e às diferentes modalidades de projeção verbal e mental não apenas denotam como nós, os participantes, representamos nossas trajetórias de fé e (des)crença, mas também realça os processos discursivos pelos quais se dá a contestação de discursos institucionais dominantes.

Para finalizar, retomando a observação das vozes que se cruzam e se tensionam na narrativa de Lu trazida acima nesta seção, já se torna possível perceber que o discurso não se dissocia das crenças que o sustentam e o atravessam (Brando; Lourenço, 2021). Para compreender melhor como essas crenças se constroem, circulam e se transformam nos relatos dos participantes, passo agora a uma discussão que delineia o conceito de crenças adotado nesta pesquisa.

4.4

Crenças

(...) tinha em si mesma uma certa flor fresca. Pois, por estranho que pareça, ela acreditava. Era apenas fina matéria orgânica. Existia. Só isto. (...) Ela acreditava em anjo e, porque acreditava, eles existiam.

Clarice Lispector – *A hora da estrela*

Em um estudo sobre êxodos de igrejas evangélicas, considero essencial que esteja explicado logo aqui nesta abertura, que a ideia de ‘crença’ tem o seguinte cunho, conforme Harris (2013, p. 120): “é a disposição a aceitar uma proposição como verdadeira (ou

provavelmente verdadeira). Esse processo de aceitação (...) faz mais do que expressar nossas concepções prévias. Ele é capaz de revisar nossa concepção de mundo em um instante.” Essa definição inicial é necessária porque o termo “crença” pode assumir significados variados em contextos religiosos, com os quais também trabalharei, porém neste ponto interessa enfatizar seu caráter cognitivo, isto é, a disposição a aceitar afirmações como verdadeiras não somente no âmbito espiritual.

Tais proposições, que revisam nossas concepções de mundo, são inerentes ao ser humano: não conseguimos existir sem elas, assim como não existem crenças que separem, de modo absoluto, fatos de valores (Harris, 2013). Decerto, todo conhecimento que ultrapassa nossa experiência direta decorre do contato com enunciados linguísticos específicos, diante dos quais não tivemos razões ou condições para questionar (ibid., p. 120). Isso pode elucidar, assim, a complexidade encontrada na conceituação de crença e, para me ajudar na explicação, me apóio também na definição de Barcelos⁶⁴ (2006, p.18), com a qual me alinho. Para ela, crenças são:

(...) uma forma de pensamento, como construções da realidade, maneiras de ver e perceber o mundo e seus fenômenos, co-construídas em nossas experiências resultantes em um processo interativo de interpretação e (re)significação. Como tal, crenças são sociais (mas também individuais), dinâmicas, contextuais e paradoxais.

Dessa forma, ao considerar as crenças tanto em sua dimensão cognitiva quanto em sua dimensão social e interpretativa, constituída nas interações e experiências vividas, é possível reconhecê-las como elementos ativos que, simultaneamente, estruturam e são estruturados pelas práticas e contextos nos quais emergem (Harris, 2013; Barcelos, 2006, 2013).

Com a questão apresentada acerca de as crenças não serem formadas apenas por processos racionais ou cognitivos, mas aflorarem também de dimensões emocionais e sociais, Harris (2013, p. 123) grifa que “as pessoas costumam adquirir suas crenças sobre o mundo por razões que são mais emocionais e sociais do que estritamente cognitivas”. Isso significa que ilusões, fidelidade ao grupo ou mesmo o autoengano deliberado podem afastar os indivíduos das normas da racionalidade. A própria motivação que sustenta uma crença pode estar menos vinculada à busca da verdade e mais relacionada à preservação de estados

⁶⁴ Os estudos de Barcelos em crenças se concentram mais na área de ensino e aprendizagem de línguas. No entanto, a trago para o meu estudo, pois sua abordagem enfatiza a dimensão processual, socialmente situada e mutável das crenças, compreendendo-as como construções que influenciam práticas, comportamentos e formas de significar a realidade. Embora aplicados ao campo da reflexão de professores, esses aportes permitem ampliar a compreensão das crenças em contextos distintos, como o religioso.

emocionais e/ou de pertencimento a um grupo. Harris observa que certas motivações “tendem a se alinhar a objetivos epistêmicos de maneira que outras motivações não se alinham” (ibid., p. 127). Contudo, quando alguém defende uma crença para evitar sentimentos como ansiedade ou culpa, pode adentrar o campo da ilusão ou do autoengano (ibid.). Nesses casos, a ligação da pessoa com o mundo real fica enfraquecida. Ainda assim, reconhecer a presença das emoções nas crenças não elimina a importância da razão. Pelo contrário, confirma a necessidade de distinguir crenças justificadas e injustificadas. “Uma crença não pode depender apenas da convicção do crente; ela se baseia nas cadeias de evidências e argumentos que a ligam à realidade” (ibid., p. 128). Em outras palavras, o sentimento pode até orientar julgamentos, mas não é suficiente para garantir a validade de uma crença. Como apontam Brando e Lourenço (2021, p. 21), as crenças “são atributos humanos que influem e influenciam peremptoriamente na nossa existência pessoal e na vida social, nas mais variadas dimensões particulares e coletivas”, afetando nossa forma de pensar, nossas competências, capacidades, emoções, modos de agir, atitudes e também a maneira como nos relacionamos interpessoalmente.

Outro ponto fundamental é que, mesmo quando motivadas por fatores não epistêmicos, as crenças têm caráter representacional: elas pretendem descrever a realidade. Entende-se que a realidade social é uma construção humana, erguida sobre a realidade objetiva, a partir das crenças formadas tanto individual quanto coletivamente. Ao mesmo tempo, erguida com “os comportamentos humanos influenciados pelos contextos sociais nos quais estávamos, estamos ou esperamos estar” (Brando; Lourenço, 2021, p. 24). Dessa forma, é necessário que se considere a dimensão histórica, a natureza herdada do sistema de crenças, como apontam os mesmos autores (p. 34):

(...) nossas condutas e comportamentos aprendidos são também expressões materiais de um acervo cultural, por um lado existente antes do começo de nossa permanência em determinada cultura, não sendo assim resultado de nossos esforços pessoais e, por outro, adquirido por nós, pelos nossos antepassados, conservando, alterando e transmitindo-o para as gerações que nos sucederão em forma de legado cultural (Krüger, 1996, 2004).

Isso faz possível compreender que as crenças possuem um caráter processual, isto é, não se configuram como estruturas fixas e imutáveis, mas como construções dinâmicas que se transformam ao longo do tempo, acompanhando as mudanças sociais, históricas e culturais. Nesse sentido, elas resultam de um entrelaçamento constante entre herança cultural e experiência vivida, em que são, simultaneamente, continuidade e renovação. Assim, as

crenças não apenas orientam a percepção da realidade, mas também condicionam práticas sociais e individuais, reforçando ou questionando padrões estabelecidos e, desse modo, participando ativamente da configuração da vida coletiva (Krüger, 2004; Harris, 2013). Ademais, uma das características principais da forma processual das crenças tem a ver com como condutas e comportamentos podem ser compreendidos como produtos de informações recebidas pela atenção e percepção, posteriormente armazenadas e recuperadas pela memória, e, por fim, reelaboradas pelo pensamento e pela consciência, sempre com o envolvimento das emoções em cada etapa desse processo (Brando; Lourenço, 2021). O segundo aspecto refere-se aos pensamentos e julgamentos sobre si e sobre os outros, implícitos nas condutas e comportamentos observáveis, que devem ser compreendidos e explicados simultânea e mutuamente a partir da relação da pessoa com os estímulos sociais direta e indiretamente vivenciados. Isso implica reconhecer que as concepções gerais e específicas de si e das outras pessoas, sejam julgamentos, avaliações ou ideias carregadas de maior ou menor carga emocional, são elaboradas de maneira ativa e interdependente, uma vez que há permanente contato com diferentes ambientes sociais e sujeitos (ibid.).

Essa base processual das crenças me é bastante cara, uma vez que neste estudo abordo esta característica da desconversão. Nesse entremeio, é possível compreender que a percepção social ocupa uma posição mediadora entre as experiências individuais e as experiências históricas e culturais. É por meio dela que se toma consciência da realidade e se constroem crenças a respeito dela, em um movimento recíproco no qual o sujeito influencia e é influenciado pelo contexto no qual está inserido (Krüger, 2004, 2018b; Brando; Lourenço, 2021). Nesse desenvolvimento, os hábitos, tradições e práticas culturais detectados pela percepção permanecem vivos, reproduzindo-se ou se transformando à medida que interagem com as trocas sociais. Logo, dessa dinâmica se arquitetam os esquemas sociais, formados por sistemas de crenças que se articulam também a representações imagéticas e simbólicas. As imagens e, sobretudo, as crenças derivadas de experiências pessoais no convívio com diferentes contextos socioculturais repercutem sobre processos cognitivos mais amplos, sobre a motivação e a afetividade, orientando tanto o agir quanto o modo de sentir e interpretar o mundo (Krüger, 2018b; Brando; Lourenço, 2021). Nesse sentido, os comportamentos observáveis são sempre expressões de representações mentais que, na esfera social, organizam-se em categorias carregadas de significados, sentimentos e avaliações, manifestando-se em discursos e ações sobre os aspectos do meio em que se vive (Krüger, 2004, 2018b; Brando; Lourenço, 2021).

A partir desses pontos, torna-se relevante considerar a autopercepção e a percepção de outras pessoas como dimensões complementares. No decorrer das interações sociais, os indivíduos observam tanto as próprias condutas quanto as alheias e, a partir disso, inferem traços de personalidade, estados subjetivos e intenções. Essas inferências se convertem em crenças, que, quando expressas, passam a informar tanto a si mesmo quanto ao outro sobre sentimentos, ideias e ações, funcionando como indicadores de aspectos pessoais e sociais (Brando; Lourenço, 2021). No plano mais amplo, como já afirmado anteriormente, as crenças se desenham simultaneamente em dimensões individuais e coletivas. No nível subjetivo, aparecem como concepções de mundo, valores, atitudes e modos de interpretar a realidade; no plano social, constituem-se em ideologias, normas, sistemas de pensamento e referências culturais que orientam práticas e discursos (ibid.). Por isso, podem ser entendidas como atributos abstratos das representações mentais que, embora formadas em experiências pessoais e coletivas, assumem expressão material nas palavras e ações que garantem sua preservação ou transformação ao longo do tempo e em diferentes contextos. Nessa perspectiva, pode-se compreender que as crenças se dão, sobretudo, por meio de manifestações linguísticas e escritas, entendendo-as como variáveis intervenientes nos processos de interação e comportamento (Rokeach, 1981; Krüger, 2018a). Tais crenças não se encontram isoladas, mas estruturam-se em sistemas organizados segundo diferentes critérios: posição central ou periférica no conjunto, forma lógica de articulação, objeto de referência, valência afirmativa ou negativa, grau de consciência e de adesão, bem como amplitude de compartilhamento social (ibid.).

Esses sistemas de crenças, compostos por elementos interligados, exercem funções descritivas, interpretativas, explicativas, avaliativas e normativas, possibilitando que os indivíduos e os grupos orientem suas decisões, comportamentos e modos de interpretar a realidade. Ao mesmo tempo, podem assumir caráter mais idiossincrático, ligado à pessoalidade e a interesses específicos, ou mais coletivo, quando partilhados e legitimados socialmente. Assim, as crenças cumprem um papel funcional essencial: orientam a percepção e a ação, sustentam valores e atitudes e possibilitam tanto a estabilidade quanto a mudança social. É importante compreender as crenças como entidades de natureza abstrata, visto que, conforme elucidado por Brando e Lourenço (2021, p. 47), elas “são constituídas de ideias e conectivos, [em que] relacionam-se mutuamente através da linguagem (Krüger, 2018a)”, mas como tendo também um papel crucial exercido por meio de seu “aspecto funcional nuclear [que corrobora para a] manutenção e transformação de atitudes, preconceitos, valores e condutas de um modo geral” (ibid, p. 48). Em outras palavras, embora sejam, em princípio,

invisíveis, as crenças possuem aplicação *prática e funcional*⁶⁵ na vida cotidiana: elas orientam decisões, moldam comportamentos e sustentam a forma como os indivíduos se relacionam com o mundo. Pessoas são movidas por crenças, tomam decisões e vivem suas vidas (no plano concreto) baseadas nelas.

Quanto à sua dimensão representacional, as crenças exercem essa função ao incorporar grande variedade de símbolos e narrativas que reforçam sua plausibilidade, sustentando visões de mundo partilhadas coletivamente. Esses elementos simbólicos não apenas comunicam conteúdos doutrinários, mas também produzem um senso de pertença e de individualidade social, de modo que abandonar uma crença frequentemente implica romper com laços comunitários. Nesse sentido, a força das crenças religiosas, por exemplo, não está apenas no conteúdo proposicional que afirmam, mas também na rede de significados, valores e vínculos emocionais que organizam. Como sintetiza Harris (2013, p. 139), “crenças são *intrinsecamente* epistêmicas: visam representar o mundo como ele é”. Isso exemplifica o porquê certas crenças religiosas não podem ser reduzidas apenas a uma função de conforto emocional, elas também contêm afirmações específicas sobre a realidade, o que as torna suscetíveis à crítica e à avaliação racional.

Ao considerar que as crenças possuem caráter representacional e se sustentam por meio de símbolos e narrativas, pode-se aproximar essa discussão do que Linde (1993) aponta em seu estudo sobre histórias de vida. A linguista assinala que a coerência não é unicamente uma exigência individual, porém se trata também de uma conquista interpessoal e cultural, pois depende de sistemas de pressupostos compartilhados. Nessa direção, o senso comum atua como um pano de fundo cultural que torna certas crenças transparentes, quase invisíveis, por parecerem óbvias a todos os membros competentes de uma comunidade. Transmitidas desde a infância, essas crenças borram a linha entre razão e emoção: não se trata de acreditar em algo por motivos conscientemente “errados”, mas de convicções que se impõem como evidentes. Em paralelo com Linde, Harris (2013, p. 138) desenvolve:

Uma crença – para ser de fato crível – implica que aceitemos *justamente porque*⁶⁶ ela parece ser verdade. Para acreditar em uma proposição qualquer – seja ela sobre fatos, seja sobre valores – também precisamos acreditar que estamos em contato com a realidade de tal maneira que, se ela *não* fosse verdade, ninguém acreditaria. Precisamos acreditar, portanto, que não estamos cometendo um erro deliberado, nem deliberando, nem estamos loucos, nem autoenganados. (...) Não pode haver dúvida de que existe uma

⁶⁵ Grifo meu.

⁶⁶ Estas e a outra parte em itálico nesta citação são grifos do autor.

diferença importante entre uma crença motivada por um viés emocional inconsciente (ou outros compromissos não epistêmicos) e uma crença comparativamente livre de tal viés.

Assim como nas histórias de vida, em que a coerência é negociada a partir de um repertório coletivo de pressupostos (Linde, 1993), as crenças religiosas também se enraízam em sistemas de sentido culturalmente disponíveis. Isso explica por que a adesão a símbolos e narrativas religiosas vai além do nível individual: ela está sustentada em uma rede de crenças de senso comum que moldam a maneira como os indivíduos compreendem e interpretam suas vivências. Em comunidades religiosas, esse senso comum é ainda reforçado por versões populares de sistemas teóricos e doutrinários, que funcionam como um sistema de coerência especial que permite que o discurso dos fiéis permaneça inteligível e validado no grupo (Geertz, 1993).

Nesse quadro, percebe-se que as crenças estruturam a visão de mundo de um indivíduo *ao mesmo tempo*⁶⁷ em que se mantêm ancoradas em sistemas de coerência coletivos. Como aponta Linde (1993), a coerência de um relato não é apenas uma exigência pessoal, ela é uma realização cultural, visto que se apoia em pressupostos compartilhados que compõem o senso comum de uma comunidade. No caso das igrejas evangélicas de que os participantes desta pesquisa foram membros, esses pressupostos incluem narrativas, símbolos e doutrinas que funcionavam como sistemas de coerência específicos, tornando inteligível e legitimada a experiência de fé dos ex-membros. E é justamente quando essa rede de coerência começa a ser questionada e/ou a ruir que as narrativas de desconversão emergem, apontando a mudança de posicionamentos diante de determinadas crenças e, sobretudo, a reconfiguração de um sistema de sentido previamente sustentado. A seguir, elaboro o que entendo por *narrativas de desconversão*.

4.5

Narrativas de desconversão

Agora, trazendo o olhar de crenças para o campo religioso, as narrativas de desconversão se apresentam como um espaço privilegiado para observar como essas (des)crenças são reelaboradas, questionadas ou mesmo abandonadas ao longo do tempo. Conforme aponta Barbour (1994), o rompimento com sistemas religiosos pode ser entendido como parte de um processo de reconstrução do eu do indivíduo, em que antigos referenciais

⁶⁷ Grifo meu.

são desafiados por novas interpretações da realidade. Um ponto bastante interessante é a visão do autor em relação à conexão conversão–desconversão (ibid., p. 3):

A interpretação da desconversão pode ser separada da análise das crenças que substituíram as que foram perdidas? Ou seja, é possível criticar a perda de fé de [alguém] sem considerar sua conversão a novos valores? Em certo sentido, toda conversão é uma desconversão, e toda desconversão é uma conversão.⁶⁸

Nesse sentido, a desconversão não deve ser compreendida meramente como ruptura ou abandono, mas também como transição para novas formas de interpretar e significar a existência. Por exemplo, um elemento forte de desconversões (posso incluir a dos participantes deste estudo) é “dúvida intelectual, repulsa moral em relação ao modo de vida anterior e sofrimento emocional.”⁶⁹ (ibid., p. 16); e essa dúvida, por si só, é um progresso. Barbour (1994), ao narrar sobre a desconversão de John Henry Newman (1801–1890) do anglicanismo e, nesse processo, sua conversão ao catolicismo, sublinha a importância da dúvida (ibid., p. 26):

[Newman] praticamente define sua autobiografia como uma história de dúvida intelectual: “*A certeza, é claro, é um ponto, mas a dúvida é um progresso; eu ainda não estava próximo da certeza. A certeza é uma ação reflexa, é saber que se sabe. Creio que não a possuí até pouco antes de minha recepção na Igreja Católica. Novamente, uma dúvida prática e efetiva também é um ponto, mas quem pode facilmente determiná-la por si mesmo? Quem pode definir o momento em que a balança da opinião começa a pender, e aquilo que era uma maior probabilidade em favor de uma crença se torna uma dúvida positiva contra ela?*” Esse poderia ser um subtítulo adequado para a versão de desconversão de Newman: “*um registro do progresso de uma dúvida.*” Uma vez que a certeza é apenas um “ponto”, o relato narrativo da jornada espiritual de Newman deve ser melhor compreendido como o registro do movimento de intensificação e enfraquecimento da dúvida.⁷⁰

E o que isso tudo nos diz? Que a desconversão não pode ser reduzida a um momento isolado ou a um simples ato de abandono da fé, mas que precisa ser abordada como um processo narrativo e experiencial, marcado por avanços, retrocessos e ambiguidades. O caso de Newman exemplifica como a dúvida pode assumir papel estruturante na (re)elaboração de uma trajetória religiosa (ou pós-religiosa), funcionando não apenas como ausência de certeza, mas como força motriz de transformação. Tal compreensão permite aproximar as análises de

⁶⁸ Tradução livre minha do texto original.

⁶⁹ Idem nota de rodapé anterior.

⁷⁰ Idem nota de rodapé anterior.

desconversões contemporâneas, nas quais os relatos dos indivíduos frequentemente se constroem em torno de episódios de questionamento intelectual, conflitos morais e sofrimentos emocionais, e, além disso, de descobertas e ressignificações que florescem ao longo do caminho. Nessa direção, narrar a desconversão é também narrar um processo de reconstrução de si, em que as crenças abandonadas e as novas que surgem compõem uma tessitura complexa de continuidade e ruptura (Barbour, 1994), estando sempre em um tempo progressivo.

Outro fator a se observar em histórias de desconversão religiosa é quanto a seu significado no campo do sentido existencial (Barbour, 1994): para alguns indivíduos, a reconfiguração de valores culmina no ateísmo; para outros, como no exemplo de Newman, conduz à adesão a uma nova tradição religiosa, marcada por um processo gradual de deslocamento e reencontro com novas formas de crença. Há ainda aqueles cuja trajetória os leva ao agnosticismo, à incorporação de elementos de religiões de outras matrizes ou, ainda, à reconfiguração da crença em outros deuses sem, contudo, estabelecer vínculos institucionais ou comunitários. Assim, a desconversão pode ser compreendida como um fenômeno multifacetado, que não se limita ao abandono de uma tradição específica, e que abre possibilidades diversas de (re/des)construção de crenças, valores e práticas. Ela envolve tanto processos de negação quanto de afirmação, nos quais antigos referenciais são postos em questão e novos horizontes de significado são elaborados, ainda que de forma provisória ou fragmentada. Nesse movimento, cada narrativa de desconversão pode sugerir não apenas a ruptura com um sistema de fé anterior, mas também os caminhos singulares de ressignificação que cada indivíduo percorre.

E o que pode conduzir, então, além das dúvidas e demais fatores mencionados acima, alguém a se desfiliar de suas crenças religiosas? Brando e Lourenço (2021) argumentam que isso pode se dar devido a inconsistências na estrutura sistêmica, “à inobservância de regras lógicas e imprecisões semânticas [,] a influências motivacionais exercidas por intensas ligações afetivas [,] ao uso de heurísticas específicas ou invalidez lógica.” (ibid., p. 56), ou seja, a desconversão pode ser motivada por aspectos doutrinários ou racionais, e também por dimensões relacionais, emocionais e pragmáticas. Questões como a percepção de incoerências internas nas tradições religiosas, a experiência de contradições entre discurso e prática, a influência de vínculos afetivos com pessoas ou grupos externos à comunidade de fé, bem como processos de avaliação crítica baseados em raciocínios pessoais, podem estremecer a fé e alavancar o distanciamento religioso (Brando; Lourenço, 2021; Barbour, 1994). Assim, o “processo de transformação das crenças se dá através de uma desarmonia

lógica interna do sistema de crenças assumido, ocorrendo, assim um conflito cognitivo, [que] é condição necessária⁷¹ para explicar e predizer a tendência à mudança no pensar e agir.” (Brando e Lourenço, 2021, pp. 60–61).

Em conjunto com Brando e Lourenço (2021), a perspectiva de Barcelos (2007, 2013), ao destacar a natureza processual, dinâmica e situada das crenças, permite compreender as desconvenças: a desconversão como movimento de ressignificação constante, em que crenças são reavaliadas e reconfiguradas à luz de novas vivências. Nesse mesmo horizonte, Harris (2013) discute a emergência de uma espiritualidade desvinculada da religião institucionalizada, apontando para a possibilidade de construção de sentidos existenciais fora do enquadramento dogmático.

Ao se pensar, portanto, em processos de desconversão, é relevante destacar que eles são um movimento reflexivo de avaliação de si, das ações passadas e das referências que antes orientavam o viver. Como observa Brando e Lourenço (2021, pp. 61–62), há aí “um confronto cognitivo autodirigido em que há avaliações concernentes aos pensamentos e às ações feitas”, o que implica um compromisso em rever aquilo que se acreditava, assumindo decisões que apontam para reparação ou superação do que se compreendeu como equivocado. Trata-se de um exercício de autoconsciência que pode se manifestar em diferentes dimensões, ética, política ou espiritual, e que conduz à redefinição dos valores que dão direção à vida em sociedade (Krüger, 2018a; Brando; Lourenço, 2021).

Nesse processo, a reconfiguração das crenças pode emergir tanto de reflexões pessoais quanto de estímulos externos. O exame da consistência das próprias convicções, por exemplo, pode levar à percepção de falhas ou insuficiências, abrindo espaço para mudanças. Essas transformações podem ser motivadas por reflexões internas e por interações em debates, confrontos de ideias ou decepções diante de práticas sociais que não corresponderam às expectativas (Brando; Lourenço, 2021). Assim, a desconversão é também guiada por escolhas conscientes, que reordenam valores e promovem a substituição de um sistema de crenças por outro. Outro aspecto que merece atenção é a força da pressão social. De acordo com Brando e Lourenço (ibid.), a percepção de estarmos submetidos à expectativa de outros (real ou imaginada) pode se tornar fator decisivo na revisão das crenças. Essa pressão pode se manifestar de maneiras mais sutis ou mais incisivas, mas em ambos os casos fomenta tensões internas: entre aquilo que a pessoa já acredita e aquilo que lhe é exigido acreditar. Os

⁷¹ Um adendo importante dos autores: “condição necessária (**mas não suficiente, vale dizer**) (...)”; ou seja, embora o conflito cognitivo seja indispensável para que a mudança aconteça, ele por si só não garante a desconversão. Outros fatores, de ordem afetiva, social, cultural e até mesmo circunstancial, também podem intervir no processo, reforçando ou atenuando a tendência de reconfiguração das crenças.

desdobramentos desse embate variam, podendo resultar em conformidade ou em resistência, isto é, na manutenção do sistema de crenças previamente estabelecido.

As crenças, nesse quadro, tendem a se preservar quando cumprem funções significativas: orientam práticas cotidianas, são reforçadas por interações sociais contínuas, articulam-se a valores reconhecidos e sustentam hábitos considerados úteis ou saudáveis. No entanto, quando deixam de ter utilidade prática ou perdem legitimidade simbólica, e, acima de tudo, entram em conflitos com os valores pessoais do indivíduo, tornam-se suscetíveis à mudança ou à substituição por outras que demonstrem “maior validade ou superior funcionalidade” (Krüger, 2018a). Sob essa perspectiva, atitudes, estereótipos e valores estão intimamente ligados às crenças. As atitudes configuram respostas imediatas e previsíveis, fortemente ajustadas às normas sociais (Brando; Lourenço, 2021). Já as condutas, diferentemente, são ações guiadas por autoconsciência e reflexão, exigindo planejamento, interpretação de contextos e escolhas deliberadas. Essa distinção é crucial para compreender que a desconversão, como conduta, envolve mais do que simples reações: trata-se de um movimento intencional, enraizado em avaliações críticas das crenças vigentes (Brando; Lourenço, 2021; Barbour, 1994).

Por fim, quando inserimos valores neste debate, temos um ponto de articulação central. Os valores, entendidos como crenças hierarquizadas pela sua importância relativa, orientam tanto escolhas pessoais quanto coletivas, influenciando gerações ao longo do tempo. Como afirma Harris (2013, p. 153), “a religião é claramente uma questão daquilo que as pessoas ensinam a seus filhos sobre a natureza da realidade.” Nesse sentido, ao transmitirem valores e visões de mundo, as religiões operam como sistemas de crenças que moldam a conduta individual, bem como a coesão e a organização social. A herança religiosa recebida, seja pela educação familiar ou pela socialização comunitária, torna-se parte fundamental do modo como cada sujeito interpreta a realidade (Harris, 2013; Brando; Lourenço, 2021). No entanto, quando esses valores entram em conflito com novas experiências, reflexões ou pressões externas, abre-se espaço para questionamentos que podem culminar em mudanças profundas. A desconversão, portanto, também pode ser lida como um reposicionamento diante desse legado valorativo, em que se decide manter, rejeitar ou ressignificar os ensinamentos recebidos, reorientando a própria forma de existir em sociedade.

Diante tudo isso, observa-se que os processos de desconversão não se restringem à mera substituição de sistemas de crenças ou valores, porém envolvem também a maneira como tais experiências são narradas, justificadas e ressignificadas pelos próprios sujeitos. As narrativas tornam-se, assim, espaços nos quais se elaboram avaliações sobre o passado, o

presente e o futuro (não necessariamente nessa ordem), atribuindo sentidos às descontinuidades de credo vividas e às escolhas realizadas. É nesse movimento avaliativo em que se elucubram as tensões, justificativas e reconstruções que acompanham a desconversão, o que orienta nossos olhares para avaliações em narrativas, conforme a seção a seguir.

4.6

Avaliação

Nesse momento, torna-se fundamental considerar a noção de avaliação na narrativa. Conforme articulado no início deste capítulo, Labov e Waletzky (1967) estabelecem que a avaliação constitui um elemento estruturante, pois é por meio dela que o narrador atribui sentido e relevância aos eventos narrados. Ao articular diferentes vozes, próprias ou reportadas, nós, os participantes, não apenas descrevemos experiências, mas avaliamos crenças, posicionamentos e discursos, demarcando, assim, nossa distância ou proximidade em relação às vozes das igrejas evangélicas de que fizemos parte.

Essa concepção estrutural da avaliação pode ser ampliada também com base na proposta de Martin e White (2005), para quem a avaliação não se limita a um componente da narrativa, mas constitui um sistema de recursos linguísticos que permite ao narrador posicionar-se em relação a pessoas, eventos e discursos, ao mesmo tempo em que negocia solidariedade ou distância com seu interlocutor. Enquanto em Labov a avaliação aparece como o momento em que o narrador justifica a relevância de sua história, em Martin e White (2005) a avaliação é concebida como um amplo sistema semântico-discursivo que organiza a forma como o narrador expressa emoções, julga comportamentos e valoriza experiências, como se posiciona frente a outras vozes e discursos, e como gradua a intensidade ou a força de tais posicionamentos. Desse modo, as narrativas de desconversão relatam, claro, experiências de vida, mas, para além disso, instauram arenas de negociações avaliativas, em que, enquanto participantes, tomamos posição crítica diante das vozes religiosas e (co)construímos, em contraste, nossos novos eus discursivos. Aqui, mais uma vez, afirmo: não existe discurso neutro. O que dizemos está permeado, embebido, entremeado de avaliações e julgamentos o tempo todo. Nossas histórias contadas podem ser encontradas como, para Barthes (2013, p.27), “[n]um conjunto horizontal de relações narrativas (...) [em que] a significação não está “ao cabo” da narrativa, ela a atravessa”.

Dessa forma, a avaliação nas narrativas de desconversão pode ser compreendida em múltiplos níveis. Na narrativa, a avaliação se manifesta nos momentos em que o narrador

marca a relevância de eventos e experiências pessoais, conectando-se à concepção laboviana de avaliação como justificativa de sua história. Como observa Bruner ([1990]1997, 2001), as ações narrativas não ocorrem por acaso: elas são motivadas por crenças, desejos, valores e outros ‘estados intencionais’, e tornam-se relevantes especialmente quando tais elementos são violados ou tensionados, permitindo-nos compreender o extraordinário em nossas vidas (Nóbrega, 2009, p.69). Da narrativa, quando entram em cena os efeitos interacionais e contextuais: trata-se de como a história é recebida, interpretada e negociada com interlocutores, em que sentimentos, julgamentos e posicionamentos emergem e circulam, produzindo “recibos” avaliativos que dão legitimidade à experiência narrada (Martin; White, 2005; Nóbrega, 2009). Por fim, pela narrativa, em que é possível perceber como o próprio ato de narrar avalia situações e contextos sociais mais amplos (Nóbrega, 2009): as histórias de desconversão, ao serem contadas, atribuem sentido às instituições religiosas e às vidas das pessoas que delas fazem parte, às práticas coletivas e às normas de fé, de modo que a narrativa ultrapassa a dimensão individual e se torna também um comentário avaliativo sobre o mundo social no qual o narrador está inserido. Assim, além de ser um componente estrutural da história, a narrativa se torna um mecanismo central de sentido, organização e posicionamento nos processos de desconversão.

No interior desses estratos avaliativos, também é pertinente retomar a distinção proposta por Labov e Waletzky (1967) e Labov (1972) entre avaliação externa e avaliação encaixada. A primeira ocorre quando o narrador interrompe o fluxo da história para dirigir-se explicitamente ao interlocutor, comentando ou julgando diretamente o fato narrado; já a segunda se manifesta de maneira mais sutil, integrada ao próprio relato, por meio de recursos lexicais, semânticos ou prosódicos que intensificam a carga dramática da narrativa (Nóbrega, 2009). Um exemplo notório encontra-se no seguinte recorte do relato de Melissa: “>Então eu falava assim< eu preciso escolher, ou ele vai ser todo amor, ou ele vai ser todo todo poder. Não dá pra ele fazer as duas coisas juntas. Não dá! Porque não tem explicação possível <pro amor> <desse Deus>, se ele podi[a evitar um sofrimento como esse, e não evita. Eu, eu condenaria um ser humano >por isso<, então, como é que eu vou desculpar Deus?”⁷². Mais especificamente na parte “eu condenaria um ser humano >por isso<, então, como é que eu vou desculpar Deus?” – trecho em que a narradora suspende a linearidade da história para formular um juízo explícito, configurando-se como avaliação externa. Em contrapartida, a forma de se expressar como em

⁷² Excerto a ser encontrado na seção 5.2, linhas 106–112.

“Não dá pra fazer as duas coisas. Não dá↑”, acompanhadas de repetições e entonação marcada, operam como avaliação encaixada, pois incorporam o julgamento à dramatização do evento narrado. Esses movimentos indicam que as narrativas de desconversão não apenas expõem fatos, mas constroem avaliações que destacam tensões teológicas e afetivas vividas pelos sujeitos, intensificando o processo de distanciamento em relação às crenças religiosas anteriores.

Além disso, uma outra instância avaliativa é a de avaliação intermediária, que, conforme Labov, se situa entre o explícito da avaliação externa e a sutileza da avaliação encaixada (Nóbrega, 2009). Esse tipo de avaliação aparece, por exemplo, quando Melissa recorre ao discurso reportado para dramatizar e reforçar seu posicionamento: “>E aí eu comecei a falar< “gente, que coisa hor^{ri}vel. Um Deus, que tem todo po^{der}, e que ele poderia escolher salvar a humanidade de qual^{quer} forma e... e ele escolhe ma^{tan}do o filho dele?, numa cruz? Na tortura absurda, sabe?””⁷³. Nesse caso, o efeito avaliativo não se dá apenas pelo comentário direto, mas pela encenação de uma fala que poderia ter sido dirigida a si mesma ou a outros interlocutores, produzindo um distanciamento que, ao mesmo tempo, intensifica a crítica. Do mesmo modo, quando acrescenta “>E é como eu falei<, aquele pequeno tijolinho que você vai tirando...”⁷⁴, a narradora insere no relato uma retomada avaliativa de sua própria fala anterior, criando um efeito de eco que reforça a progressividade de sua desconversão. Aqui, a avaliação intermediária, portanto, se manifesta como recurso de negociação de sentidos entre a experiência vivida, a crítica ao discurso religioso e a dramatização narrativa, ampliando as formas de (re)construção avaliativa no processo de narrar a mudança de crenças.

Ao retomar essa dimensão social da avaliação, Nóbrega (2009, p. 23) observa que “a avaliação pode ser entendida como prática social que nos permite compreender o modo como um narrador se posiciona em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo”. Assim, a avaliação deixa de ser apenas um componente estrutural ou um recurso linguístico, passando a ser entendida como processo interacional, no qual o narrador negocia significados com seus interlocutores e com as normas sociais mais amplas que orientam o julgamento das ações e, acrescento, no campo desta pesquisa, das suas crenças. Essa perspectiva sugere que as narrativas de desconversão comunicam experiências pessoais, porém também constituem

⁷³ Excerto a ser encontrado na seção 5.2, linhas 85–89.

⁷⁴ Excerto a ser encontrado na seção 5.2, linhas 89–90.

espaços de negociação moral, nos quais os sujeitos reavaliam crenças e valores herdados e (re/des)constroem novas formas de ver o mundo.

Nesse sentido, as avaliações realizadas pelos narradores das histórias de desconversão aqui trazidas se configuram como “atos de posicionamento moral” (Nóbrega, 2009, p. 75), uma vez que situam como esses sujeitos interpretam sua trajetória frente a parâmetros de bondade, justiça ou autenticidade (ibid.). Tais narrativas, ao serem contadas, podem funcionar como arenas discursivas em que se disputa a legitimidade de modos de vida, crenças e práticas. Ao narrarmos nossas experiências, nós, os participantes, contamos sobre acontecimentos passados e, inevitavelmente, emitimos julgamentos sobre eles (Brando; Lourenço, 2021).

Dessa forma, ao compreender a avaliação como prática social (Linde, 1997), estrutural (Labov; Waletzky, 1967; Labov, 1972) e interacional (Martin; White, 2005), reconhece-se que cada narrativa de desconversão mobiliza recursos linguísticos e discursivos. Contar uma história é, portanto, mais do que reconstituir um passado: é julgar, é posicionar-se, é reivindicar legitimidade frente a outros discursos (Nóbrega, 2009; Brando; Lourenço, 2021). É nesse horizonte que se inscrevem as análises que seguem, nas quais busco acompanhar de perto como, na tessitura narrativa dos participantes, fé, memória, crença e descrença, ruptura e reconstrução, silêncio e voz, se abraçam na (co)construção de novos modos de vida.

5

Êxodos: histórias de desconversão e análise das narrativas

Chegados a este ponto, passamos da construção teórica para o encontro com as vozes dos participantes, que dão corpo a esta pesquisa. As reflexões apresentadas nos capítulos anteriores servem agora como horizonte para a leitura das narrativas de desconversão a seguir, nas quais se materializam avaliações, posicionamentos e embates discursivos, que servirão de aporte no mapeamento dos processos de êxodo dos narradores.

Neste capítulo, farei as análises interpretativo-discursivas de excertos de conversas que tive com Valentim, Melissa e Lu. Em vista disso, ressalto mais uma vez os objetivos específicos desta pesquisa:

(i) analisar de que forma relatos de desconversão são construídos discursivamente em narrativas de experiências pessoais do grupo;

(ii) observar microdiscursivamente as avaliações que emergem nas vivências em questão e como elas colaboram para a construção de crenças acerca da religião da qual fazem/fizeram parte;

(iii) investigar possíveis embates discursivos que tais crenças constroem em relação aos discursos das igrejas evangélicas narrados pelos participantes.

Começemos, então, com a narrativa de vida do primeiro participante: Valentim.

5.1

História de desconversão Do Valentim

Excerto 1: o inferno são os outros

Antes de tudo, preciso contextualizar o que Valentim e eu falamos antes da linha 1 do recorte a seguir, parte inicial do primeiro trecho que aqui trago. Após as apresentações de praxe de dizer quem somos (embora nos conheçamos) e de ele autorizar a gravação da conversa, perguntei como se deu seu início na igreja, ao que ele me respondeu que “nasceu” nela, ou seja, sempre esteve lá. No princípio de tudo em sua vida, ele já estava lá. E, naquele momento, não tinha recursos para ver se aquilo era bom. Por exemplo, a ele era negado acesso a livros; também não conversava com pessoas fora de seu convívio eclesial, dentre outros fatores de segregação que limitavam seu ‘eu’ no mundo dentro *versus* fora de sua igreja que serão percebidos na narrativa (co)construída mais à frente. Ao longo desse ponto de partida, ele discorre sobre como possuía uma rotina intensa na igreja, frequentando-a praticamente todos os dias. Seus amigos mais próximos eram os do círculo de sua congregação cristã, e, no templo, Valentim era bastante engajado. Ele conta que fazia parte da banda do ministério de louvor⁷⁵, de que lhe aprazia bastante ser pertencente.

No que tange a como as interações ocorreram, não só esta primeira com o Valentim, mas todas as outras, a fim de buscar entendimentos acerca de nossos êxodos, os participantes e eu nos engajamos em conversas exploratórias (seção 1.2). Ficarão evidentes grandes blocos de falas dos participantes sem a minha interrupção. Acontece que conversa pressupõe diálogo; no entanto, como acabo de mencionar, há partes de falas longas sem intermitências,

⁷⁵ Para maior compreensão acerca de ministérios, confira a seção 2.3 Ministérios do Capítulo 2.

pois eu pretendia que a escuta atenta fosse prioridade, ainda mais se tratando de um assunto tão profundo, delicado e íntimo.

Nesse sentido, considerando que não houve silêncios ou pausas mais longas dos participantes que me permitissem interferências, por assim dizer, a ausência de cortes possibilitou que as narrativas emergissem mais fluidamente, viabilizando a eles a estruturação de suas ideias e memórias à medida em que falavam. Além disso, essa dinâmica oportunizou a formação de um espaço discursivo em que os interlocutores conseguiram elaborar suas inquietações, contar suas histórias, sem a necessidade imediata de respostas ou validações externas (todas essas características da aplicação do conceito de conversa exploratória na minha pesquisa se encontram melhor expostas no capítulo 1, seção 1.2).

Isto posto, fiquemos agora com o primeiro excerto da também primeira conversa que tive para a minha pesquisa. Neste extrato, Valentim reflete sobre como indagações sobre a fé foram surgindo em sua mente.

1	Valentim	>participar então< a minha vida inte <u>ira</u> foi assim de
2		adolescente, é: envolvida nisso, >só que aí
3		começam<... eu acho que as crises mais efetivas,
4		porque quando você tá criança, você: só reproduz o
5		conhecimento, e a depender de quando, de como você uma
6		pessoa se você se questiona ou não, é:, e eu sempre
7		quis ter muita coerência, isso desde criança, >eu
8		falava assim< "gente, se eu vou fazer <u>isso</u> , tem que
9		ter uma razão, pra que eu faça isso", o que é uma...
10		bênção, e o que é uma droga ((risos de ambos)), porque
11		você fica nos dois extremos, né, você sempre, >você
12		não consegue ser tão livre< porque você tá sempre:
13		amarrado, né, por razões↑, e motivos↑, e questões↑ e,
14		enfim, mil coisas, é:: e- eu lembro que a minha tia
15		era muito católica, >era não< <u>é</u> muito católica, é uma
16		irmã mais velha da minha mãe, as filhas dela mais
17		velhas do que >uns dez onze anos< também muito
18		católicas, e ela é muito bo:a >mas ela é muito
19		praticante< e <u>na</u> quela época ((a igreja que eu
20		frequentava)) ⁷⁶ >hoje acredito que também, é: mas
21		menos< pregava muito de que os católicos não herdariam
22		o reino dos céus porque adoram imagem. Iam pro
23		inferno. A <u>cri</u> ação do inferno, a ideia do inferno, pra
24		mim, quando eu vi ela, digamos que... ela me, me, me
25		atravessou muito forte porque eu imagino que, na minha
26		cabeça, quando adolescente, >eu já imaginava que< aqui
27		a gente tava de passagem porque todo mundo morria, eu
28		sempre fui muito de questionar, >falei "gente, mas
29		todo mundo morre"<. >Então aqui todo mundo tá de
30		pa <u>ss</u> agem mesmo< tem que ter uma razão... por trás disso,
31		por isso que a fé, ela me alimentava, a fé ela me:, me
32		dava razão e sentido, sabe? >Mas voltando<, eu vou

⁷⁶ Ocultação do nome da igreja do participante.

33 34		abrir vários parênteses, mas depois eu vou fechando os colchetes, tá?
35	Marcelle	Sem problemas.
36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68	Valentim	É: e aí, nisso, nesse processo de:, de:, de questionar e lembrava que falavam que minha tia ia pro inferno, porque era da igreja católica, eu comecei a falar "gente isso não faz sentido", né? Falei "Ela é uma pessoa tão boa, >só porque<... enfim, tá uma imagem lá, e...". E olha que eu nem tinha muito acesso, porque antigamente a gente não tinha a internet, e você tinha muito era- ou era livros feitos por evangélicos e você não tinha acesso a >questionamentos<, inclusi:ve, é: >eu vou organizar meu pensamento porque muita coisa pra falar, mas senão fica embolado, né, e- e- >pra ir numa sequência<. vamo lá. Inclusive nessa época que não tinha esse acesso a... a... a... a outros escritos, né, e era proibido a gente acessar, >quase que proibido<, dizendo que se você desse <u>brecha</u> pra questionamentos você iria se desviar, e nesse fato de você se desviar, você perderia sua salvação, "então, nem chegue perto desse tipo de conhecimento" e isso sempre foi um problema, até porque tinha muita coisa que não fazia o menor sentido. Aí eu volto, na origem de tudo, >e vamo lá<. Quando eu... eu... cresci nesse, na adolescência, você começa a pensar "bom, qual o projeto de Deus? Família, casar, ter filhos e e principalmente casar <u>virgem</u> , porque aí sim você vai ter a benção de Deus". Beleza. Até que- um dos meus... líderes, é:, >tava namorando<, teve relações sexuais com a namorada dele, transou com a namorada dele, e- ele foi disciplinado a ficar seis meses no banco junto com a namorada porque ele contou pro pastor, e teve <u>uma moção</u> , era assim, você ia pra um espaço dentro da igreja, a igreja toda em peso, o pastor <u>chamava</u> você lá na frente, e perguntavam se todos aprovavam ou não a disciplina deles.
69	Marcelle	Meu Deus†.

Discursivamente falando, o êxodo eclesialístico pode ser compreendido como a construção de uma narrativa que articula um conjunto de inquietações de forma a justificar ou dar sentido ao afastamento da Igreja. Essa saída não se configura apenas como um ato de desligamento, mas como uma mudança significativa no entendimento do mundo e de si próprio (Linde, 1993; Meihy; Seawright, 2004). E, sobretudo, é crucial que se considere o êxodo como um processo – não como passar do lado *A* para o *B*, mas, sim, como algo em desenvolvimento que possui etapas. Portanto, trata-se de um processo em que o sujeito, ao narrar sua trajetória, reelabora o próprio passado de modo a atribuir sentido à decisão de se sair da Igreja, justificando discursivamente o rompimento com uma estrutura que antes o definia. Essa perspectiva processual aproxima-se do que Santos (2022) define como rede de

mudança, isto é, o conjunto de relações discursivas e simbólicas que tornam possível a transformação: um movimento contínuo de reorganização de sentidos, em que o sujeito reconstrói suas próprias referências ao se afastar de antigos pertencimentos.

Esse primeiro excerto evidencia a carga coercitiva da doutrina cristã da igreja de Valentim, sustentada por restrições morais, amarras e intimidação emocional. Nas linhas 4 e 5, pode-se observar um dos grandes significados de ter nascido na igreja: somos⁷⁷ apresentados a um⁷⁸ tipo de verdade e, por estarmos na fase infantil de vulnerabilidade extrema em que basicamente aprendemos a ser, a como existir no mundo, essa verdade é tudo o que nos será oferecido, o que, conseqüentemente, moldará o nosso vir-a-ser. Sem os aportes necessários para fazer questionamentos, e para se sentir confortável ao fazê-los, a criança “só reproduz o conhecimento”, como expressa Valentim nas linhas 4 e 5. Afinal, essa ideação dogmática que dita como nossos modos de ser no mundo devem ser formados se utiliza de “um tempo em que não temos recursos próprios para pensar e dependemos por completo da ajuda de um outro para dar forma e nome a nossas ansiedades” (Archangelo; Walde, 2009, p. 47).

A ideia de aprisionamento se concretiza com a escolha vocabular de “dois extremos”; “>você não consegue ser tão livre< porque você tá sempre: amarrado”, nas linhas 12-13. Esse cerceamento é bastante característico de seitas, uma vez que se vive numa bolha e se tem seus questionamentos malquistos e admoestados (Calmon, 2016; Montell, 2021). A própria doutrina bíblica endossa isso desde o Gênesis, em que, ao comerem do fruto proibido por Deus, Adão e Eva são expulsos do paraíso. É importante que nos lembremos que a ordenança de Deus era para que os dois não comessem da “*árvore do conhecimento do bem e do mal porque no dia que dela [comessem], certamente [morreriam]*”⁷⁹. Em outras palavras, ter acesso a informações e buscar conhecimento é condenado; logo, ao se questionar sobre certos pontos doutrinários, Valentim estava sedento por mais saberes a que não tinha acesso, porém isso era tido como pecado, o que gerava nele “as crises mais efetivas” (linha 122).

Corroborando também com as arbitrariedades pontuadas, Valentim ratifica, nas linhas 41 a 44, as limitações impostas por sua Igreja quanto à repressão da curiosidade intelectual: “E olha que eu nem tinha muito acesso, porque antigamente a gente não tinha a internet, e você tinha muito era- ou era livros feitos por evangélicos e

⁷⁷ Em menção a Valentim e eu.

⁷⁸ Grifo meu, a autora.

⁷⁹ Gênesis 2:17. Todas as passagens bíblicas aqui citadas são da versão da Bíblia listada nas referências bibliográficas.

você não tinha acesso a >questionamentos<”. O fato de até mesmo os “livros [serem] feitos por evangélicos” sublinha o excesso de controle. No campo microdiscursivo, esse trecho de fala aponta para uma construção de crenças religiosas sobre o conhecimento e o controle institucional da verdade. Crenças essas que são sociais e situadas, e se ligam a uma história de pertencimento institucional que orienta comportamentos e modos de pensar (Barcelos, 2006; 2015). Elas também indicam como o religioso se apresenta como um sistema de verdade fechado, autorreferente, que controla o saber e os afetos. E nesse sentido, na (re/des)construção dessas crenças, Valentim estaria resistindo a esse controle e a essa verdade fechada.

Desse lugar doutrinal da semântica de seitas (Montell, 2021), a verbalização de Valentim sobre a visão de sua igreja evangélica para com a Igreja Católica apresenta um embate religioso que contrapõe Cristianismos em que modos de ser eclesiais diferentes do que se prega na igreja evangélica são demonizados, isto é, formas de organizar, vivenciar e expressar a fé em instituições religiosas, são demonizados, nas linhas 19 a 22: “e naquela época ((a igreja que eu frequentava))⁸⁰ >hoje acredito que também, é: mas menos< pregava muito de que os católicos não herdariam o reino dos céus porque adoram imagem. Iam pro inferno.”. A ênfase do monoteísmo e da monolatria vai além de confrontar religiões completamente distintas das cristãs (Calmon, 2016). A igreja evangélica da qual Valentim era membro anatematiza uma própria vertente cuja teologia também centraliza Cristo, porém não basta adorar o mesmo Deus, parece que há de se seguir um determinado tipo de adoração, com cultos e rituais específicos, pois, fugindo do escopo deles, são malditos. Essa demonização demonstrada exhibe os estigmas (Goffman, 1988) contidos nesse trecho do discurso do participante: o estigma moral aplicado ao grupo religioso dos católicos cria uma divisão entre “nós” (os salvos) e “eles” (os condenados), caracterizada pela postura desviante sentenciada pelos valores dogmáticos da igreja de Valentim.

Ao trazer à tona a doutrina segundo a qual “os católicos não herdariam o reino dos céus porque adoram imagem”, o colaborador não apenas reconstrói uma crença aprendida em sua antiga igreja, mas a reposiciona em sua narrativa como objeto de distanciamento e questionamento. O marcador temporal “naquela época” já antecipa esse movimento de reconfiguração: se antes ele aderiu a essa ideia, hoje a reinscreve com reserva, destacando inclusive que a igreja “ainda” prega isso, “mas menos”. Há, portanto, uma dupla avaliação embutida: de cunho ético e institucional. De um lado, Valentim questiona a rigidez de um

⁸⁰ Ocultação do nome da igreja do participante.

sistema religioso que atribui salvação à pertença denominacional e à ortodoxia doutrinária. De outro, se alinha a formas mais inclusivas de vivenciar a fé, especialmente quando coloca em xeque o destino eterno de pessoas boas, dando como exemplo sua tia católica.

Nesse sentido, sua fala aventa uma reconfiguração de crenças que foi se dando ao longo do tempo (Barbour, 1994), fenômeno que pode ser compreendido a partir de uma perspectiva interacional e narrativa (Barcelos, 2007; 2013), em que as crenças não são vistas como entidades estáveis, mas como posicionamentos construídos e reconstruídos discursivamente, em relação ao mundo e aos outros. Tais reformatações emergem por meio de avaliações microdiscursivas (Martin; White, 2005), como os atenuadores “hoje acredito que também, é: mas menos”, que relativizam o que outrora era tratado como verdade inquestionável, e sugerem um reposicionamento ético. Além disso, ao narrar esse episódio, Valentim reconstrói sua trajetória de fé sob um novo ponto de vista, alinhado a formas de religiosidade menos dogmáticas, aspecto que reforça a narrativa de desconversão e a produção de sentidos sobre a vivência religiosa (Labov, 1972; Moita Lopes, 2006). Por fim, vale ressaltar aqui a Avaliação como um elemento da narrativa laboviana que aparece de forma explícita em “>hoje acredito que também, é: mas menos<”, e implícita na evocação da tia católica.

Prosseguindo neste sentido, podemos verificar a construção discursiva de afeto intenso com conotação negativa em “me atravessou muito forte” (linhas 24 e 25) em que o Valentim explicita o quanto foi afetado por esse sistema eclesiástico no qual estava imerso. Aquilo que era pregado a ele era uma obra-prima que condenava neste plano terrestre – no tempo presente – os seres humanos ao mesmo tempo em que ameaçava-os com a imagem do inferno – no tempo futuro – que, mesmo sem comprovação de existência senão outra a de impor pânico, está registrada na bíblia desde o Gênesis com a expulsão de Adão e Eva do paraíso, como se o inferno fosse inerente ao homem, cujo “paraíso terreno já está manchado por um pecado original” (Silva, 2009, p. 123).

Nessas duas passagens de fala do Valentim, ele elabora acerca do papel crucial que o inferno teve em seu processo de questionamentos. Elas não são apenas relatoras de fatos: elas constroem sentidos, elaboram emoções e (re)posicionam o narrador frente às crenças ensinadas e agora reformuladas. “Me atravessou muito forte” marca uma avaliações interna (Thompson; Hunston, 2000) de imagem metafórica que performa afetividade e evoca um corpo atingido por algo invisível: o discurso do inferno. Aqui, enxergo quatro tipos⁸¹ de

⁸¹ Os tipos listados não estão organizados por ordem de importância, nem seguem qualquer outro critério hierárquico.

avaliações sendo feitas: a primeira é ética acerca da própria doutrina que ameaça com o inferno, em que o participante expressa crítica à moral imposta; a segunda avaliação é emocional, estando ligada ao impacto que isso causou em sua subjetividade; a terceira, institucional, quanto à sua igreja como sendo produtora de medo e pânico; por fim, a quarta é epistêmica, uma vez que ele questiona a veracidade do inferno e das promessas divinas não verificáveis.

E aí reside o imenso poder das palavras que a Igreja utiliza desde sua origem: trazer ideias à vida por meio de palavras. Contudo, ideias essas que não podem ser concretizadas ou comprovadas, mas somente imaginadas. E o inferno é uma dessas abstrações. Se pararmos para pensar, na mitologia cristã, o criacionismo se dá por meio de palavras: Deus apenas diz (verbaliza) o que é para existir e, por meio de suas palavras, o nada se transforma em algo. Atentemo-nos, por exemplo, a Gênesis 1: 3–9:

³E **disse** Deus: *Haja luz; e houve luz.*

⁴E viu Deus que era boa a luz; e fez Deus separação entre a luz e as trevas.

⁵ E Deus chamou à luz Dia; e às trevas chamou Noite. E foi a tarde e a manhã, o dia primeiro.

⁶ E **disse** Deus: *Haja uma expansão no meio das águas, e haja separação entre águas e águas.*

⁷ E fez Deus a expansão, e fez separação entre as águas que estavam debaixo da expansão e as águas que estavam sobre a expansão; e assim foi.

⁸ E chamou Deus à expansão Céus, e foi a tarde e a manhã, o dia segundo.

⁹ E **disse** Deus: *Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num lugar; e apareça a porção seca; e assim foi.*

Nessa direção, Calmon (2016, p. 210) constata que “o assoalho da fé judaico-cristã é o grandioso ato da criação. Ali, vemos Deus voltado ao ato de criar por meio da palavra. Ele fala, e as coisas passam a existir.” Com isso, é vital que tenhamos olhos atentos para a astúcia por trás da doutrina evangélica, tal qual contestada por Valentim, que não levemente construiu e enfoca o inferno para manter muitos de seus discípulos fiéis. Todavia, no fragmento de conversa aqui analisado, podemos perceber que a própria narrativa de “morada do Diabo” não se sustenta, pois é a partir dela e por causa dela que Valentim se debruça sobre suas dúvidas, como nas linhas 47 a 55: “ Inclusive nessa época que não tinha esse acesso a... a... a... a outros escritos, né, e era proibido a gente acessar, >quase que proibido<, dizendo que se você desse **brecha** pra questionamentos você iria se desviar, e nesse fato de você se desviar, você perderia sua salvação, “então, nem chegue perto desse tipo de conhecimento” e isso sempre foi um problema, até porque tinha muita coisa que não fazia o menor sentido.”

O discurso reportado “então, nem chegue perto desse tipo de conhecimento” se mostra como um agente representativo da instituição religiosa – pode ser a fala de um pastor, de um líder, ou até mesmo um princípio tácito. Ele é impessoal, porém possui a força normativa de uma doutrina autoritária que interdita o acesso ao saber crítico e estimula a obediência. Da mesma forma, ele atua como uma voz disciplinadora que objetiva impor limites ao conhecimento com base no medo da punição espiritual, em que o indivíduo “perderia sua salvação”. Assim, no âmbito macrossocial, sublinha-se o mecanismo de poder organizacional; já no microssocial, a resistência simbólica e, ao mesmo tempo, corporificada de Valentim ao permitir-se questionar o interdito.

Ainda no mesmo trecho acima, para além de o Valentim mais uma vez falar sobre a proibição da busca por conhecimento, repetição que demonstra um julgamento concernente à falta de ética da instituição, ele dá ênfase ao lexema “brecha”, sugerindo a responsabilização que sua igreja impõe ao indivíduo sobre os mínimos detalhes com uma consequência máxima – qualquer falha pode conduzir o cristão à perda de sua salvação, ou seja, mais uma ameaça com a imagem do inferno, robustecendo sua Pedagogia do Medo (Silva; Veiga-Neto, 2009), em que usa-se a disciplina trajada de saber (a teologia) para exercer uma disciplina enquanto poder (o fundamentalismo eclesiástico). Neste ponto, posso afirmar que me identifico bastante com o colaborador, uma vez que, no meu percurso rumo ao êxodo, a razão foi progressivamente se sobrepondo à fé supostamente irrefutável das ideologias e dogmas da igreja de que eu fazia parte.

Contribuindo para a legitimação do territorialismo executado por sua igreja, Valentim relata uma cena bastante constrangedora pela qual um de seus líderes espirituais, na época, passou “Até que- um dos meus... líderes, é:, >tava namorando<, teve relações sexuais com a namorada dele, transou com a namorada dele, e- ele foi disciplinado a ficar seis meses no banco junto com a namorada porque ele contou pro pastor, e teve uma moção, era assim, você ia pra um espaço dentro da igreja, a igreja toda em peso, o pastor chama^{ma}va você lá na frente, e perguntavam se todos aprovavam ou não a disciplina deles.” (linhas 60 – 68). Aqui, há marcadores avaliativos explícitos em relação ao comportamento esperado pela Igreja de casais não casados: o líder e sua companheira foram considerados imorais e expostos – “transou com a namorada dele, e- ele foi disciplinado a ficar seis meses no banco junto com a namorada”, uma vez que, de acordo com a doutrina, deve-se casar virgem. A ênfase dada em “uma moção” insinua o julgamento explícito, desta vez do Valentim para com a atitude da Igreja. Para ele, é imoral que o casal tenha sofrido

tamanha humilhação. Contudo, para sua igreja, tal conduta de exposição é tida como correta e corretiva, necessária na manutenção do medo, do controle, e, principalmente, no destaque das relações de poder (Foucault, 2010). Para Valentim, serviu de mais combustível para a incoerência da vigilância moral que veio a somar-se a suas inquietações com a instituição religiosa.

No concernente à questão da vigilância moral, e também de confissão, Foucault (2010, p. 153) declara que “um dos [seus] pontos fundamentais, na direção de consciência cristã, é justamente que o sujeito não conhece a verdade.”, considerando-a um mecanismo discursivo de “extorsão de verdade” (p. 154); em outras palavras, ao desconhecer a verdade, a Igreja seria uma representante de Deus na terra com capacidade e soberania para mostrar-nos tal verdade⁸². Neste ponto, é possível, mais uma vez, observar as expressões do poder da igreja do participante – ao conduzir o casal a “assumir seu pecado” na frente de todos – uma vez que ela se utiliza de sua função social para reafirmar sua autoridade por meio da vigilância externa (a dela própria) que age como vigilância interna (a do indivíduo para consigo mesmo) ao conseguir exercer uma jurisdição invisível (na mente do cristão). Assim, a confissão pública reforça a dinâmica de imposição dos comportamentos morais ideais cristãos, visto que a vergonha e o medo de terem suas letras escarlates⁸³ publicizadas atuam como procedimentos de controle e autocontrole na vida do evangélico.

Em vista do caminho de inquietações que está sendo pavimentado, a seguir poderemos ver mais narrativas sobre como a religião exerceu um papel fundamentalista na vida do Valentim e sobre como ele traçou uma linha de raciocínio em que, se “tolerar frustração é também suportar a catástrofe de não ter o controle onipotente do mundo” (Archangelo; Walde, 2009, p. 51), como poderia, então, ser um pré-requisito para o cristão crer em um Deus que deveria **ter** o controle onipotente do mundo? Confesso que essa linha de raciocínio do participante me impacta intensamente, posto que também estive nela. Escrevo ‘estive’ porque se deu em pensamento e quase como em um local físico de tão palpável, vívido e latente que era – e ainda é – na minha vida.

⁸² Notemos como o enredo circula em torno da tão conhecida passagem no livro bíblico de João 8:32: “E conhecereis a verdade, e ela vos libertará.”

⁸³ Referência ao contexto do livro de Nathaniel Hawthorne, *A Letra Escarlate*, em que essa representa um sinal público de pecado.

Excerto 2: deixados para trás por questões geográficas

Neste momento da conversa, Valentim compartilha mais uma de suas inquietações, uma pergunta que também me atravessou em muitos momentos do meu próprio percurso. A partir da leitura de diferentes autores, ele começa a problematizar a ideia de salvação como algo condicionado ao local de nascimento, o que inevitavelmente o leva a tensionar noções centrais da doutrina evangélica. Sua fala, que parte da expressão “mero acidente geográfico do nascimento”, abre espaço para críticas que vão além das instituições, alcançando fundamentos teológicos que, por vezes, se mostram desconectados de uma experiência mais ampla e justa da fé.

70 71 72 73 74	Valentim	(...) eu comecei a ler muitos livros de autores diferentes pra tentar entender e tentar encontrar respostas é... e aí uma vez eu li um autor que ele falava que o nascimento, a salvação, seria um mero acidente geográfico do nascimento
75	Marcelle	Uhum.
76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88	Valentim	tipo assim, você nasceu no Brasil, lá no Cardoso de Caxias, tem uma igreja evangélica... então, “você vai ser salvo, que você vai ser alcançado”, é aí eu falava “é verdade”, mas aí, sabe, e é um conflito , porque é sempre assim, “mas eu não posso pensar nisso porque eu tive acesso, o outro não teve. Deus vai ter a maneira de chegar a essa pessoa” = e é uma coisa que, que eu acho que acontece, e que acontecia muito comigo = é que a igreja evangélica, de uma maneira geral, ela cria discursos nos quais a depender da pessoa, como eu era, é muito fácil, é... fixar na sua mente, porque quando você quer pensar diferente, ela já criou um discurso lá na frente para te puxar de volta ((a conversa continua))

Este excerto se inicia com outro questionamento para além de o da onipotência de Deus que findou a seção anterior: o de sua onipresença. Aqui, o colaborador começou a articular uma série de dúvidas existenciais e críticas, que foram desde a incompatibilidade das doutrinas com suas próprias crenças até a percepção de injustiças e/ou de falhas institucionais. No trecho “um mero acidente geográfico do nascimento” (linhas 73 e 74), corrobora com a ideia de acaso e de determinismo cultural, a qual, em contrapartida, segue na contramão do que é ensinado na doutrina quanto ao controle e à inerrância de Deus⁸⁴. Penso que este é um momento oportuno para ressaltar que Valentim, eu e os demais

⁸⁴ A ideia de que “Deus não erra” é bastante comum no campo teológico, estando ligado aos conceitos de perfeição, onipotência e onisciência, como em Salmos 139:13,14 e Salmos 104:24.

participantes – como a leitora e o leitor poderão ver em outras seções – não traçamos tais silogismos quanto à expectativa de uma perfeição da igreja, composta por seres humanos, mas sim em relação a esta questão doutrinal tão crucial sobre a inerrância de Deus.

Neste ponto, desnudam-se os embates discursivos (Biar; Orton; Bastos, 2021) em que se tem em conta sua relevância social, a qual envolve muito mais do que apenas a linguagem por si só, mas engloba também as maneiras de ser, fazer e interagir do sujeito que estão circunscritas pelos valores, crenças, ações e papéis sociais que ele performa⁸⁵ (Gee, 1993; 2006, Moita Lopes). A título de exemplificar um desses casos, Valentim demonstra estar em um processo de mudança de crença religiosa (linhas 70 a 72) – “eu comecei a ler muitos livros de autores diferentes pra tentar entender e tentar encontrar respostas é e aí uma vez eu li um autor que” – passando de um pertencimento ao grupo religioso de sua congregação para uma busca por conhecimento mais ampla. Esse momento pode ser compreendido como uma transição e reflexão de/entre, como um recálculo de rota que se move de um discurso religioso institucionalizado para um de (re)compreensões.

Ainda nesse fundamento, as linhas 70 a 72 também apontam a abertura à negociação que Valentim começa a enfatizar. Com relação a isso, em *Life Stories: the creation of coherence*, Linde (1993, p. 18) afirma que “crenças de senso comum são tão óbvias e transparentes para os membros de uma determinada cultura que eles têm dificuldade de percebê-las como suposições⁸⁶”, isto é, nossas crenças estão tão enraizadas no nosso cerne, as temos como tão naturais e incontestáveis, que acabamos aceitando-as como se fossem verdades universais. Por isso, quando imersos em uma religião (ainda mais desde o nascimento), essas ideias incutidas como regras se tornam mais desafiadoras de serem questionadas justamente porque não é de fácil acesso enxergar que elas podem ser diferentes em outros contextos e culturas. Sendo assim, a fala do Valentim acerca de estar aberto a outros autores indica esse ponto, a exposição a uma ótica que corroborou para o deslocamento de sua visão de mundo.

No trecho “a salvação seria um mero acidente geográfico” (linhas 73 e 74), depreende-se mais uma vez que o jogo discursivo feito pela igreja evangélica em que Valentim viveu coloca o pós-morte na dependência de algo. No entanto, é exatamente isso

⁸⁵ Utilizo a palavra ‘performa’ de forma abrangente, como em ‘desempenha; comporta-se [como]’. Não farei distinção entre os conceitos de *performance* e *performatividade*, como estudados por Judith Butler, o que, por conseguinte, explica o porquê de eu aplicar tais palavras (e suas variantes) de formas intercambiáveis.

⁸⁶ Tradução livre do texto a seguir: “Common-sense beliefs are so obvious and transparent to members of a given culture that they have difficulty perceiving them as assumptions.” (Linde, 1993, p. 18)

que vem a causar-lhe um desconforto lógico em que suas escolhas lexicais marcam seu julgamento negativo quanto à coerência e à credibilidade do discurso. Pensemos: se a salvação é fruto do acaso geográfico, logo o futuro espiritual do indivíduo (céu ou inferno) se torna dependente de um fator de sorte, o que pode vir a ocasionar uma profunda angústia existencial. Isso tudo conduz Valentim à sua crise dogmática, pois o sistema religioso no qual estava inserido o ensinou que a salvação estava subordinada a uma aceitação consciente de Cristo, como no livro de Romanos 10:9: *“Se você confessar com a sua boca que Jesus é Senhor e crer em seu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, será salvo.”*⁸⁷ e em João 14:6: *“Respondeu Jesus: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai, a não ser por mim.””* Contudo, como alguém pode ser condenado – perder sua salvação – por não ter tido acesso a essa escolha? Aqui, pode-se depreender um desafio posto pelo interlocutor ao macrodiscurso religioso que apodera-se de grandes estruturas ideológicas, políticas, culturais, relacionais e institucionais (Linde, 1993; Foucault, 2010), as quais moldam a forma como a religião é vivida e entendida no que diz respeito à crença da salvação exclusiva.

Narrativamente, a salvação ocorrendo como um bingo territorial (e temporal), tal formulação ocupa a função de evento complicador (Labov, 1972), posto que denota o momento em que uma estrutura de sentido internalizada entra em contradição com uma lógica pessoal de justiça e coerência. O que antes era uma crença doutrinária aceita, de que a salvação viria por meio da confissão consciente de fé, entra em atrito com uma nova lógica, provocando um deslocamento avaliativo: Valentim passa a julgar como injusta ou incoerente a organização religiosa da qual participou, questionando sua veracidade e legitimidade (Martin & White, 2005). Com o envolvimento emocional expresso na conversa, ele não apenas relata um fato, mas o elabora afetiva e cognitivamente, construindo um embate discursivo com o macrodiscurso religioso (Linde, 1993; Foucault, 2010). Isso mostra que o discurso de Valentim não se limita a denunciar injustiças percebidas, mas também busca reconstruir o próprio lugar do sujeito frente ao sistema eclesial, deslocando-se da posição de cristão submisso para alguém que agencia suas próprias verdades espirituais.

Dando prosseguimento a este recorte da conversa, o que é dito nas linhas 70 a 72 reforça a ideia salvacionista marcada pelo determinismo cultural. Já no segundo momento da fala – linhas 76 a 84 – Valentim expõe explicitamente o Discurso (Gee, 1999) religioso internalizado. “É verdade” (linha 79) sugere uma aceitação da ideia e reflete a perspectiva

⁸⁷ Outras referências à salvação podem ser encontradas nos livros bíblicos de Atos 4:12; 16:30-3; João 3:16; Hebreus 5:9; 1 Coríntios 15:3-4 e 1 João 5:13.

de ter ensinamentos dogmáticos como seu discurso primário pelo fato de sempre ter estado na igreja e pela força que o entranhamento desse discurso ainda exercia em sua vida.

Depois dessa validação, nas linhas 79 a 82, ele prossegue citando seus pensamentos ao lidar com tais reconfigurações de fé: “mas aí, sabe, e é um conflito, porque é sempre assim, “mas eu não posso pensar nisso porque eu tive acesso, o outro não teve. Deus vai ter a maneira de chegar a essa pessoa”. A ênfase na fala depositada na palavra “conflito” compactua com o entendimento desse momento conturbado na vida do Valentim e tipifica traços contidos nessa área de histórias de vida, que não se compõem apenas de eventos externos, mas também dos conflitos internos do falante. Além disso, outro aspecto desse tipo de narrativas pode ser encontrada na estrutura temporal estabelecida pelo Valentim, o qual organiza sua fala cronologicamente na seguinte evolução: sua narrativa de progressão de leituras de livros e outros autores → o encontro com uma ideia de um autor específico → reflexões pessoais e batalhas internas.

Com relação a esse desenvolvimento progressivo da conversa, na parte em que o participante narra sua sucessão de leituras e menciona o autor específico (ainda que não diga o nome do autor) que provocou um ponto de ativação de uma rede de mudança (Santos, 2022), a ideia do “acidente geográfico” funciona como a contextualização da situação (Labov, 1972). Ele dá informações sobre o tempo (quando isso aconteceu – após ter acesso a outros textos), espaço (no contato com autores diversos) e seu estado mental/emocional naquele momento. A mesma questão do “acidente geográfico” pode ser também a ação complicadora, uma vez que ele constitui um evento complicador: é a partir daí que se instala um conflito interno, abrindo espaço para mais reflexões. Esse momento desestabiliza mais um pouco sua estrutura de crença anterior e inicia o deslocamento do sujeito em relação à sua tradição religiosa: fluidez da desconversão como algo processual.

Essa sequência narrativa construída por Valentim – da ampliação de repertório à emergência de uma crise pessoal de fé – ressoa diretamente com alguns aspectos das categorias de desconversão propostas por Barbour (1994, p. 2), que a entende como um movimento que envolve dúvida intelectual, crítica moral, sofrimento emocional e desfiliação da comunidade religiosa, resultantes do conflito entre os ensinamentos religiosos recebidos e a reflexão crítica sobre eles. O momento em que o colaborador se depara com a noção de que “a salvação seria um mero acidente geográfico” pode indicar, portanto, um ponto de rede de mudança (Santos, 2022) cognitiva e emocional, catalisando sua crise dogmática.

Aqui neste local da conversa, é possível que se vislumbre a narrativa de desconstrução do Valentim ganhando força, em que ele se posiciona num lugar de busca por respostas que a

instituição em si não estava sendo capaz de fornecer e por uma verdade mais coerente ou pessoal. Neste segundo excerto, ele ainda demonstra estar num estado de transição, em que a ruptura ainda não se efetivou, porém os questionamentos já se instauraram. No excerto 3, veremos qual foi o momento-chave que conduziu o participante a seu êxodo.

Excerto 3: “Deus amou o mundo de tal maneira...”, porém não exatamente todo mundo

*We were born sick
You heard them say it
(...)
Take me to church
I'll worship like a dog
At the shrine of your lies
I'll tell you my sins
So you can sharpen your knife
Offer me that deathless death
Good God, let me give you my life
Hozier, Take Me To Church*

Assim como procedi com a introdução do primeiro excerto, sinto que devo iniciar este fazendo o mesmo: (re)contextualizando-o. É claro que você, minha leitora/meu leitor, já sabe do assunto aqui tratado; o que eu quero empreender com essa necessidade de (re)contextualização diz respeito ao caráter **processual** de desconversão e a história de vida narrada pelo participante, uma vez que tudo o que está dividido em partes para análises discursivas tecem não apenas um relato biográfico, mas um campo de disputas entre diferentes ordens de discurso: o discurso religioso hegemônico que por anos modelou nossas compreensões de mundo e novos discursos que começam a tensionar e ressignificar essa compreensão.

O excerto a seguir apresenta de forma contundente como as crenças religiosas internalizadas, enquanto construções históricas, discursivas e sociais, atravessam o corpo, a subjetividade e as emoções de Valentim. Do ponto de vista da LAC (Moita Lopes, 2006; Rajagopalan, 2003), reconhece-se aqui uma clara interseção entre o microrrelato de vida e os macrodiscursos de poder-religião-modos de ser e viver que sustentam regimes de verdade sobre sexualidade, pureza e salvação. Para tal, a LAC adota a linguagem como prática social, isto é, a linguagem não é neutra nem meramente representacional: ela está/atua/faz parte da nossa existência no mundo (Moita Lopes, 2006). Ademais, a LAC compreende que sujeitos, discursos e crenças são sempre historicizados e contextualmente situados. As crenças de

Valentim (e de todos os participantes da pesquisa), portanto, não são exclusivamente suas opiniões, mas são formas de saber socialmente aprendidas e reproduzidas em determinados espaços de poder (Foucault, 2010; Moita Lopes, 2006; Rajagopalan, 2003), assim como a igreja evangélica à qual ele pertencia.

Ao longo desse trajeto e antes do excerto aqui analisado, Valentim compartilha episódios de disciplinamento institucional, dando como exemplo a história de sua mãe sendo punida por cortar o cabelo, e o próprio caso da disciplina pública de um casal de jovens, relatado no Excerto 1. Ele narra também momentos de forte internalização de discursos de culpa, renúncia e indignidade. A respeito disso, o participante explicita o quão traumatizado sua igreja o deixou por meio do uso das palavras “muito sequelado”. Tais seleções vocabulares se relacionam com a dualidade que viveu por anos e anos entre ser quem é, e aceitar isso, e ser quem sua igreja ditava que fosse.

De forma bastante pungente, Valentim me conta sobre como viveu a vida de cristão. Acreditou, seguiu preceitos, cumpriu tarefas, renunciou a si mesmo e, acima de tudo, amou o próximo como o foi ensinado que Cristo nos amou. Nada disso, no entanto, foi suficiente para que todos os que eram próximos lhe enxergassem apenas por ser quem é e continuassem fazendo parte de sua vida a partir do momento em que compartilha sua orientação sexual não normativa. Nesse local da narrativa vi mais um ponto de uma grande dor vivenciada por Valentim. Embora sua mãe o tenha acolhido, ele não apenas se depara com o desafio interno de ressignificar a si mesmo e a sua fé, mas também enfrenta o afastamento de amigos próximos e de membros da comunidade que antes eram parte central de sua rede de apoio. Esses rompimentos relacionais importantes (amigos próximos, os pais de sua afilhada, por exemplo) evidenciam o caráter disciplinador e normativo dos discursos religiosos aos quais ele esteve submetido por anos, mostrando como eles não regulam apenas crenças individuais, mas também moldam e limitam vínculos sociais e pertencimentos afetivos.

É com essa atenção ao encadeamento narrativo que passo a apresentar o excerto a seguir, em que o participante aborda, de maneira profundamente emocional e reflexiva, a relação entre sua sexualidade, sua dignidade espiritual, e a sensação de ruptura definitiva com sua igreja-maternidade.

90	Valentim	eu, ali eu comecei a ver que eu precisava, é...
91		>trabalhar mais essa questão da sexualidade em mim< e
92		foi onde eu comecei <u>a</u> me permitir ter <u>a</u> cesso, de fato,
93		a: a conteúdos com sexo:: no mesmo sexo, né? Com
94		pessoas do mesmo sexo, >mas eram sempre um conflito<

95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105		<p>achava que era só uma coisa que ia passar e... eu ia conseguir vencer e... sabe? Ia, é: Ia sair vitorioso dessa, dessa situação. Só que a vida foi caminhando, pelo contrário, eu fui cada vez mais me distanciando da igreja, por quê? Imagina, se antes eu já era <u>indigno</u>, por algumas razões e questionamentos, que dirá depois, de me: de me permitir vivenciar essa realidade, mais indigno me tornei. Parei de frequentar tudo, >não ia.< Só comecei a ir: >só: começava assistir alguns cultos online< de um pastor da ((igreja)) batis:ta que eu gosto muito.</p> <p>((um grande pedaço de conversa se dá até o próximo recorte))</p>
106 107 108 109 110 111 112	Valentim	<p>e o mais doloroso disso tudo é querer, é: as pessoas >de uma certa< forma quererem tirar Deus de mim. E por que que eu digo querer tirar Deus de mim? Porque quando diz que eu não sou digno, ou eu vou para o inferno, não estão tirando só... uma eternidade de paz mas estão tirando o colo mais sublime... >e o fôlego de vida-<. ((pausa - choro de ambos))</p>
113	Marcelle	Tira futuro, tira presente.
114 115 116 117 118 119 120 121	Valentim	<p>E isso é muito doloroso. Tirar o futuro, tirar o presente. E tirar aquilo que: sempre foi... a razão da minha vida, >que era Deus.< E agora, eu tô tentando aprender que Deus é uma coisa... e a religião é outra, né?</p> <p>((continua mais um pouco))</p> <p>mas obviamente... obviamente, lá tem pessoas <u>maravilhosas</u> com fé em Deus de verdade, >com amor genuíno<, como minha <u>mãe</u>...</p>
122	Marcelle	Uhum
123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135	Valentim	<p>=como tantas outras pessoas que estão lá que professam a fé em Deus e que amam a Deus de verdade= e que: >ou outros pastores que estão surgindo no cenário que são tido como <u>hereses</u>< porque... tentam ser coerentes com amor de Cristo, é... tudo isso me levo- a não mais frequentar a igreja então, é... não frequento mais hoje em dia não me vejo como evangélico acho que nem me aceitariam é... porque >pra dizer que eu sou evangélico eu teria que renunciar< né... a minha minha vida sexual a minha orientação sexual, e... eu não, não tenho mais a menor vontade às vezes de entrar no ambiente e ter que ficar ali pra ver que momento vão falar alguma coisa contra isso, sabe?</p>

O início deste terceiro excerto marca a autorização que Valentim concede a si mesmo para conhecer mais sobre quem é, nas linhas 90 a 94, e mais a frente em “me permitir vivenciar essa realidade” (linhas 101 e 102). Contudo, ele ainda se encontra muito absorto em autoculpabilidade e em uma aura de batalha, evidenciada pela utilização de

"conflito", "vencer" e "vitorioso" (linhas 94, 96 e 96 respectivamente). Essas escolhas lexicais destacam um discurso fortemente atravessado por avaliações morais (Martin; White, 2005), em que sua sexualidade, tida por sua igreja como desviante e estigmatizada, no sentido goffmaniano do termo, em que atributos como a dissidência sexual passam a funcionar como "um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo" (Goffman, 1988, p. 7), produzindo desvalorização moral do sujeito diante das expectativas sociais normativas, é posicionada como um inimigo a ser combatido. Tal local discursivo também pode ser lido à luz dos estudos sobre crenças (Barcelos, 2007; Brando; Lourenço, 2021; Barbour, 1994), na medida em que Valentim salienta credos enraizados sobre pureza, pecado e moralidade sexual, construídos ao longo de anos de socialização religiosa. Como aponta Barcelos (ibid), as crenças não são isoladas, mas parte de um sistema dinâmico e relacional e aqui, infelizmente, a culpa torna-se um indício material desse sistema em ação.

Ainda nessa parte, a repetição e o reforço da noção de indignidade merecem destaque, expressos nas linhas 99-100 e 102, com os enunciados "se antes eu já era indigno" e "mais indigno me tornei". Tal construção reforça o autojulgamento e a intensificação da avaliação negativa de si mesmo (Martin & White, 2005), sinalizando uma escalada emocional no modo como Valentim se percebe diante de Deus e da comunidade de fé. Essa recorrência léxica aponta para a sedimentação de uma crença de desvalor pessoal, socialmente construída e religiosamente reforçada (Brando; Lourenço, 2021; Barbour, 1994; Foucault, 2010), o que produz efeitos significativos sobre quem é e suas possibilidades de agência, a qual aqui vejo de duas formas:

- Valentim assume a gerência de sua vida e sai da igreja → ação complicadora levando a uma resolução (Labov, 1972). Sua longa trajetória processual de questionamentos resultou no êxodo, como nas linhas 102 e 103 "Parei de frequentar tudo, >não ia.<" . Movimento esse corroborado por Foucault (1988, p. 264) ao afirmar que "O sujeito é constituído através de práticas de sujeição ou, de uma maneira mais autônoma, através de práticas de liberdade, como práticas de si."
- Por outro lado, pode-se pensar que ele também foi retirado de sua igreja ao não mais ser benquisto pelos membros daquela comunidade cristã. Esse movimento sugere o tensionamento entre agência e exclusão: embora a decisão de se afastar seja sua, ela não ocorre em um vácuo, mas em meio a relações de poder e discursos que o posicionam como alguém indigno de permanecer. Como aponta Moita Lopes (2006), os sujeitos constroem suas trajetórias em diálogo com práticas sociais, institucionais e

discursivas que limitam ou ampliam suas possibilidades de ação. No caso de Valentim, as crenças fortemente enraizadas no grupo atuam como dispositivos de controle, criando condições que tornam sua permanência insustentável.

Já do lado de fora de seu espaço religioso, Valentim relata que continuou buscando a palavra de Deus por meio da *internet*: “começava assistir alguns cultos online< de um pastor da ((igreja)) batis:ta que eu gosto muito.” – nas linhas 103 a 105, ou seja, sua narrativa de desconversão que o conduz ao êxodo conversa com uma das variedades de desconversão pontuadas por (Barbour, 1994, p. 2): “desconversão envolve, então, dúvida intelectual, crítica moral, sofrimento emocional e desafiliação de uma comunidade.⁸⁸”. Esse trecho dialoga com o da sequência, nas linhas 106 a 112, apesar de haver uma lacuna entre eles, pois vejo que essa busca por Deus do Valentim sugere um ato-resposta de resistência aos que querem tirar Deus dele, Alguém que é de extremo valor para ele.

Esse movimento pode ser entendido como uma prática de si (Foucault, 1988), na qual Valentim busca reelaborar sua relação com o sagrado fora das circunscrições institucionais que o condenaram. A escolha de acompanhar cultos *online* de um pastor específico sugestiona a sua ação ativa de reconstruir um espaço espiritual próprio, ainda que carregado de inquietações internas e externas. O trecho reafirma um papel avaliativo (Martin; White, 2005), já que Valentim expressa, mesmo que indiretamente, um julgamento positivo quanto à propriedade ética do pastor da *internet*, percebido como alguém acolhedor e coerente com os valores de amor cristão, enquanto sua antiga comunidade é associada à dor, exclusão e indignidade.

O trecho das linhas 106 a 112, no qual Valentim afirma que o mais **doloroso** é o desejo das pessoas de lhe **tirarem** Deus, comunica um reposicionamento discursivo diante das práticas de poder exercidas sobre ele (Foucault, 2010). Sua tentativa de manter sua relação com Deus pode ser lida como um ato ético-discursivo de preservação de um saber-fazer-sentido que, para ele, é vital, uma prática de si que desafia os discursos normativos que o excluíram. É explícita a demonstração de dor em “E por que que eu digo querer tirar Deus de mim? Porque quando diz que eu não sou digno, ou eu vou para o inferno, não estão tirando só... uma eternidade de paz mas estão tirando o colo mais sublime... >e o fôlego de vida-<.” ((pausa - choro de ambos)) (linhas 106 a 112). Nesse trecho, a força avaliativa se expressa principalmente por meio de afetos negativos ligados ao sofrimento existencial e à perda de pertencimento, como em “colo mais sublime...” e “fôlego de vida-<.”. Ao mesmo tempo, há um

⁸⁸ Tradução livre feita por mim.

juízo moral implícito direcionado à comunidade que o desabroça, a caracterizando como eticamente falha, por lhe negar não apenas uma promessa de futuro, mas também a dignidade e o conforto espiritual no presente (Martin; White, 2005).

Ao me colocar na linha 113, em *"Tira futuro, tira presente."*, eu expresso sentimento de desesperança extrema, com perda de perspectivas tanto para o agora quanto para o depois, em que há um esvaziamento existencial, visto que a certeza da existência que temos garantida é a do tempo presente. Nesse sentido, eu faço uma avaliação negativa que denuncia o roubo de nossas linhas do tempo e elaboro um juízo ético ao depreender que quem "tira" o futuro e o presente do Valentim são os agentes da sua comunidade eclesial, estando eles, portanto, em pecado moral ao furtá-lo de sua essência, violando um princípio de cuidado ou ética cristã. Essa minha leitura parte da crença de que fé e ética não devem se dissociar do cuidado com o outro, e que nenhuma doutrina deveria se sobrepor ao direito à dignidade e à integridade subjetiva. Alinho-me aqui à concepção de crenças como construções dinâmicas, situadas e socialmente enraizadas (Barcelos, 2007), mas também como posicionamentos éticos diante do mundo (Barbour, 1994), nos quais a espiritualidade não pode ser usada para legitimar práticas que desumanizam.

Por meio da lente foucaultiana, podemos ler esse trecho como um produto de dispositivos de poder-saber que, ao longo do tempo, produziram sujeitos disciplinados e governados não apenas pelas instituições, mas também por tecnologias de si (Foucault, 1988), nas quais o próprio participante vigia, pune e regula seus desejos e pensamentos (mais uma vez a ideia da jurisdição invisível). Em diálogo com Barcelos (2007, 2013), torna-se possível compreender como as crenças internalizadas, entendidas aqui como sistemas de significados socialmente construídos, entremeados por afetos, ideologias e contextos, se consolidam como filtros interpretativos da experiência de mundo, com efeitos emocionais reais e profundos. O que o participante expressa, em sua luta interna com a noção de indignidade e com a ameaça de perda da sua conexão com Deus, é um exemplo claro de como tais crenças, longe de serem neutras ou apenas cognitivas, são constituídas por redes de discursos que operam performativamente sobre o sujeito.

A segunda parte do excerto reforça o peso emocional da experiência, quando Valentim afirma: *"E isso é muito doloroso. Tirar o futuro, tirar o presente. E tirar aquilo que: sempre foi... a razão da minha vida, >que era Deus.<"* (linhas 115 a 116). Para além do aspecto afetivo, há aqui também mais um juízo indireto de propriedade direcionado aos agentes responsáveis por esse sofrimento. Assim, a

comunidade não apenas o exclui socialmente, mas o atinge em seu núcleo emocional e espiritual. Essa escolha de palavras marca, avaliativamente, uma concordância com o que eu disse na linha 113.

Na sequência, ao dizer: “E agora, eu tô tentando aprender que Deus é uma coisa... e a religião é outra, né?” (linhas 116-118), Valentim dá prosseguimento a seu movimento discursivo de (re)construção de sentido, que, aqui, pode ser lido como mais um começo de uma prática de liberdade (Foucault, 1988). Ao utilizar a palavra “agora”, ele marca a atualização temporal na narrativa e a reorienta (Labov, 1972), sinalizando um novo estágio em seu processo de desconversão e indicando uma reorganização do curso de sua experiência. Ao dizer “tô tentando”, ele reforça a natureza processual da mudança como uma ação inacabada. Peço desculpas, pois percebo que estou sendo bastante repetitiva quanto a isto: a desconversão não é linear nem finalizada, mas sim marcada por idas e vindas, buscas e dúvidas (Barbour, 1994). Há aqui um deslocamento da crença anterior, que associava Deus diretamente à instituição religiosa, para uma nova configuração onde o sagrado passa a ser ressignificado fora da estrutura eclesiástica. Conforme aponta Barcelos (2007; 2013), trata-se de um momento de mudança de crenças, em que as experiências vividas atuam como forças mediadoras da transformação de saberes e convicções anteriormente internalizadas. Discursivamente, Valentim não afirma que separou Deus da religião, mas que está *tentando*, o que constrói uma avaliação de movimento ainda vulnerável, que demanda energia emocional e epistêmica.

Ainda dentro do mesmo bloco narrativo, quando Valentim diz: “obviamente... obviamente, lá tem pessoas maravilhosas com fé em Deus de verdade, >com amor genuíno<, como minha mãe... =como tantas outras pessoas que estão lá que professam a fé em Deus e que amam a Deus de verdade=” (linhas 119-121), um movimento avaliativo essencial emerge. Mesmo diante da dor vivida, o participante faz questão de reconhecer e destacar positivamente certas pessoas de sua antiga comunidade. Aqui, há um claro julgamento de capacidade e de veracidade moral em relação à fé genuína da mãe e de outros membros específicos. Esse trecho é um exemplo de contraste avaliativo (Martin & White, 2005), pois Valentim simultaneamente rejeita a instituição enquanto reconhece indivíduos que, para ele, expressam uma fé verdadeira e amorosa. Isso reforça que a avaliação não é feita sobre a comunidade como um bloco homogêneo, mas sobre sujeitos específicos dentro dela.

Quando ele diz “lá tem pessoas maravilhosas com fé em Deus de verdade”, ele realiza um julgamento ético de *autenticidade e sinceridade da fé* (cf. Idem), isto é, ele

avalia não apenas o conteúdo da fé alheia, mas principalmente a maneira como essa fé é vivida. Trata-se de um julgamento positivo de caráter, alinhado a um ideal de espiritualidade genuína, em oposição a uma fé institucionalizada, normativa e excludente, como a daqueles que lhe apontaram o dedo e foram homofóbicos com ele. Aqueles que o segregaram/segregam e o julgaram/julgam como não digno apenas por existir. Esse contraste entre fé e exclusão demonstra como discursos religiosos podem operar como regimes de verdade e regular corpos e desejos, sobretudo nos campos da sexualidade e do gênero (Frigerio, 2007; Chidichimo, 2021). Precisamos nos atentar também para como a Bíblia e outros elementos do discurso cristão são frequentemente instrumentalizados para legitimar o ódio a sujeitos LGBTQIAPN+, ao mesmo tempo em que camuflam esse ódio como “zelo espiritual” ou “amor duro” (Piedade, 2022). Nesse sentido, a vivência de Valentim evidencia os efeitos subjetivos desse tipo de discurso, testemunhando como a crença pode tanto oprimir quanto libertar, a depender de como é construída e por quem é performada.

Quando Valentim menciona “outros pastores que estão surgindo no cenário que são tido como hereges porque... tentam ser coerentes com o amor de Cristo” (linhas 125-127), vejo uma continuidade desse processo. Há uma avaliação de heterodoxia positiva, na qual o que a instituição classifica como “heresia” é, na visão dele, um esforço por maior coerência ética e afetiva. Trata-se, novamente, de um movimento de reavaliação das normas discursivas dominantes de sua igreja, o que dialoga com a noção foucaultiana de contra-discursos e resistência (Foucault, 2010).

Por fim, quando Valentim diz “nem me aceitariam” (linhas 129 e 130), não se enxergando mais como evangélico, a avaliação atinge um novo nível de meta-reflexividade: ele demonstra reconhecer não apenas que foi excluído, mas que seu próprio pertencimento se tornou, discursivamente, impossível, dado o conjunto de práticas, doutrinas e discursos vigentes na instituição tendo em conta também suas novas crenças (re)formuladas. Aqui, há a materialização do desenvolvimento de desafiliação discursiva de suas crenças prévias (Barbour, 1994). Da mesma forma, Valentim explicita as condições impostas pelo grupo para que alguém seja considerado parte legítima da comunidade ao afirmar: “pra dizer que eu sou evangélico eu teria que renunciar né... a minha minha vida sexual a minha orientação sexual, e... eu não, não tenho mais a menor vontade às vezes de entrar no ambiente e ter que ficar ali pra ver que momento vão falar alguma coisa contra isso, sabe?” (linhas 130 a 135).

Antes de mudar para o próximo bloco de trecho, ainda sobre a parte acima, a linguagem da renúncia e da condicionalidade da aceitação expõe o funcionamento de um

discurso de regulação identitária via exclusão e controle comportamental, em linha com o que Foucault (1988) denomina como práticas de sujeição, como já mencionado anteriormente. A não abdicação à sua orientação o coloca fora do que é considerado o padrão de pertencimento. Além disso, observa-se uma forte carga avaliativa negativa direcionada ao espaço físico e simbólico da igreja, que passa a ser um ambiente de constante ameaça ao bem-estar emocional. Termos como “não tenho mais a menor vontade” (linhas 132-133) e “ver que momento vão falar alguma coisa contra isso” (linhas 134-135) reforçam um julgamento de impacto emocional negativo de insegurança e/ou insatisfação.

Ao mesmo tempo, as escolhas lexicais sobre seu desinteresse em voltar ao templo e sobre a expectativa ruim acerca de comentários alheios (ansiedade), mostram o quanto a experiência dentro da igreja permaneceu impregnada de tensão, medo e vigilância. Como aponta Barcelos (2007), crenças não se expressam apenas em afirmações explícitas, mas também na forma como sujeitos avaliam suas experiências emocionais em relação a contextos de aprendizagem, pertencimento ou exclusão. Esse trecho também pode ser visto como um marcador de rede de mudança, ou seja, ele “se relaciona à construção discursiva do conjunto de relações fundamentais para que a mudança aconteça” (Santos, 2022, p. 37): Valentim dá sinais de que o desligamento institucional e a reconfiguração de sua trajetória espiritual são movimentos não apenas físicos, mas também discursivos, cognitivos e afetivos.

Assim, por meio de todos esses recortes processuais que meu querido participante teve a generosidade de compartilhar comigo sobre esse território bastante delicado de sua vida, sabemos que ele se retirou de um ambiente que não o aceitava mais, sem deixar de acreditar no Deus que agora passara a ressignificar. O caminho de Valentim não o levou à desconversão da fé, mas da doutrina, do templo, e de seus frequentadores. Seu êxodo o conduziu para a porta de sua igreja, dando um adeus dolorido à casa concreta que fez parte de sua vida desde seu ano zero de vida até uma grande parte de sua fase adulta, e um adeus - também penoso - à casa *ekklesia*⁸⁹ que o desacolheu apenas por **ser**.

O próximo ponto de escuta do caminho é o da história da segunda participante da pesquisa: Melissa.

⁸⁹ Faço uso do termo grego *ekklesia* para remeter à ideia de reunião de pessoas, de uma comunidade de fé formada por pessoas, e não como um edifício ou à organização institucional. Uma das referências bíblicas pode ser encontrada em Colossenses 1:24.

5.2

História de desconversão da Melissa

Excerto 1: “Apostatei”

Assim como Valentim, Melissa e eu viemos da mesma nave-mãe ortodoxa: nascemos na Igreja. Contudo, ela e eu partilhamos um pouco mais por termos frequentado a mesma igreja evangélica durante anos de nossas vidas. Melhor estruturando, essa igreja da qual fizemos parte foi, para ela, a mesma desde sempre por 27 anos ininterruptos, até o momento em que decidiu, de forma mais definitiva, praticar seu êxodo eclesialístico.

Antes do início do trecho a seguir, compartilhei com a participante um pouco da minha própria experiência de saída da igreja, destacando que, assim como em muitos relatos ouvidos para esta pesquisa, meu processo também não foi repentino. Comentei que não houve um momento exato em que simplesmente “deixei de ser evangélica”, mas sim um percurso gradual, repleto de questionamentos. Ressaltei ainda que, para algumas pessoas, sair da igreja significa abandonar a fé em Deus, enquanto para outras, como foi o meu caso por alguns anos, trata-se de ressignificar essa fé fora da instituição. Então, disse, em tom de pergunta, que há vários recortes diferentes de vivenciar esse processo, ao que ela respondeu:

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19	Melissa	[Eu cos]tumo dizer, não sei se já entro nesse assunto, mas assim, até brinco com... >tinha um colega que ele dava risada quando eu usava essa palavra porque ele achava engraçada< Eu sempre falo assim, eu apostatei, ((risada minha neste ponto)) eu não sou desviada, né? Porque:: é... >existe essa ideia da desviada<, né? Alguém que- que sa:i da igreja, mas que continua submetido aos mesmos preceitos e que fi::ca, é, se sentindo culpado >por tá fora da igreja< °né°? “Ai, um dia eu vo:lto, <aquela coisa de< né, assim, “tô desviada” ou “eu conheço o caminho e um dia eu vou voltar”. E, no meu caso não é isso, eu não me sinto desviada, não me sinto- mais submetida a esses preceitos. Não me sinto:: é:: não <u>conversa</u> mais >com o que eu acredito, com a minha visão de mundo hoje<, então eu falo “eu apostatei, não <u>tenho</u> mais a mesma fé, assim”... então:: eu me dou ao direito de:- de viver de outra maneira, >assim, né?< = >A partir do que faz sentido pra mim<.
20 21 22 23 24	Marcelle	Entendi. É. É uma boa:: é um bom jeito de: de ver. É:: então, assim, começando. Do:, do:, do começo, como é que foi o seu <u>início</u> ? Você passou <u>muitos</u> anos, >me identifico também com isso<, como é que você come <u>çou</u> na igreja?

25	Melissa	É, eu acho que = >até com o que você falou da< da
26		desconversão, eu acho que: que é um processo também de
27		desdoutinação, né? ↓Se é que eu posso chamar assim,
28		né? Porque a gente passa <u>mu</u> itos anos sendo doutrinado,
29		e a dou <u>tr</u> ina ela faz com que:: é- = um amigo meu
30		sempre fala assim: "a fé era meu óculos, né? É a forma
31		que eu <u>via</u> o mundo, ↓né?" >Então assim<, quando cê
32		vai, cê sa:i da igreja, você se <u>des</u> converte, >seria no
33		sentido também< de ir <u>des</u> construindo um <u>tan</u> to de
34		tijolinho que, a sua vida inteira, né? foi sendo
35		colocado. E eu acho que a fé evangélica = ela é <u>mu</u> ito
36		assim. Ela é um tijolinho colado no outro, você tira
37		um: tijolinho, e começa a ruir muita coisa. É:: meu
38		processo na igreja, é:, >vem da infância<, minha
39		família, se converteu, <u>an</u> tes do meu nascimento. É::
40		>minha família vem do espiritismo, do candomblé<...
41		mas eles se converteram... É: assim, na juven <u>tu</u> de da
42		minha mãe, >vamos dizer assim, né?< Dos meus tios e
43		tal. Então eu já <u>nas</u> ci inserida nesse contexto, é:: >e
44		foi o que eu aprendi sobre ↑a vida<, sobre o mundo,
45		sobre, o que era certo e errado, sobre como: se davam
46		as relações:, >sobre aquilo que eu deveria esperar pro
47		futuro<, pra realida:de, pra:, >pra tudo, né?< Então
48		foi um processo muito orgânico e muito:: >sei lá<,
49		entran <u>h</u> ado em mim, assim, né? Conforme meu
50		crescimento, foi um processo quase que natural, assim.
51		Eu não conheci:a nada diferente daquilo pra que eu
52		pudesse, é:, dizer que... eu poderia escolher outra
53		coisa, né? ↓Muito que assim...
54	Marcelle	Entendi. Então fazia parte... da rotina, né?
55	Melissa	Sim↑

A antecipação da desconversão logo no início indica que estamos diante de uma narrativa de história de vida construída retrospectivamente (Linde, 1997). Melissa já sabe aonde quer chegar, e por isso reorganiza os acontecimentos para conduzir o ouvinte/leitor até esse ponto; não cronologicamente, mas segundo uma lógica interpretativa. Essa escolha de narrativa de desconversão pode comunicar um alívio inicial do peso emocional de seu movimento de desdoutinação, como uma declaração necessária antes de se aprofundar.

Outro ponto interessante (e relevante) é que, por causa desse começo, pode-se inferir que a desconversão ocupa um lugar central em sua narrativa de como ser, estar e existir no mundo. É o eixo em torno do qual outras experiências passam a ser organizadas. Ainda que os eventos tenham ocorrido ao longo do tempo, discursivamente Melissa prontamente se posiciona como alguém que se deslocou daquele lugar institucional e doutrinário. Conforme argumenta Linde (1997), histórias de vida podem ser contadas de maneiras não

necessariamente cronológicas e ainda assim se manter coerentemente estruturadas, como faz a participante neste primeiro excerto.

Melissa inicia sua resposta em tom bem-humorado falando sobre um termo bastante usado no meio evangélico para se referir a pessoas que saem da igreja, a palavra ‘desviada(o)’ que, neste enquadramento, significa que a pessoa saiu (se desviou) dos caminhos do Senhor, o que pode fazer com que sua salvação seja perdida. Essa questão lexical não é trivial: ela traduz um reposicionamento discursivo em que a narradora rompe com a gramática de submissão ao campo religioso e, em contrapartida, constrói a si mesma como sujeito livre para “viver de outra maneira, >assim, né?< = >A partir do que faz sentido.” (linhas 17–18). Assim, o jogo de palavras entre *desviada* e *apostatei*, nas linhas 4 e 5, aponta para a interpretação não apenas de uma divergência semântica, mas de um embate de vozes e valores (Bakhtin, 1981). Enquanto a primeira remete à voz institucional da igreja, que enquadra a saída como desvio⁹⁰ e culpa, a segunda emerge como voz insurgente da narradora, que reinterpreta sua trajetória e reinscreve sua experiência em um horizonte de mais autonomia.

Quando ela usa o discurso direto para reportar a si mesma, ela introduz sua avaliação acerca de seu êxodo: “Eu sempre falo assim, eu apostatei, eu não sou desviada, né?” (linhas 4–5). E mais adiante em “então eu falo “eu apostatei, não tenho mais a mesma fé, assim”...” (linhas 15–16). Em ambas as passagens, ela avalia sua experiência de saída da igreja por meio do que Labov (1972) denomina avaliação encaixada, isto é, ela emite seus julgamentos e opiniões sem perder a fluidez da narrativa. Com isso, acrescenta intensidade emocional ao que é contado, utilizando recursos expressivos como a fala reportada, que orientam a compreensão dos acontecimentos (Piedade, 2023, p. 117).

Com tal característica, ainda nas mesmas linhas 56–57 e 66–67, o estrato dos recursos semântico-discursivos que realizam a avaliação também se constrói no discurso reportado, o qual, segundo os princípios de Martin e White (2005), estabelece uma interpolação da presença da Melissa em sua própria história, a fim de pronunciar o valor ou justificar o que

⁹⁰ Aqui também é relevante trazer a voz de Goffman (1988, p. 118) que reconhece que desvios são estigmas e salienta-os como comportamentos destoantes (desviantes): “Começando com a noção muito geral de um grupo de indivíduos que compartilham alguns valores e aderem a um conjunto de normas sociais referentes à conduta e a atributos pessoais, pode-se chamar “destoante” a qualquer membro individual que não adere às normas, e denominar “desvio” a sua peculiaridade. Não acredito que todos os destoantes tenham em comum coisas suficientes que assegurem uma análise especial; eles diferem entre si muito mais do que se parecem, em parte devido à diferença geral de tamanho dos grupos onde podem ocorrer desvios. Pode-se, entretanto, subdividir a área em pequenos lotes, alguns dos quais vale a pena cultivar.”

diz. Nesse ponto, ela manifesta plena consciência de sua decisão de desconversão e se recusa a ser rotulada como ‘desviada’, mas se coloca como ‘apóstata’, num local de alguém que tomou a decisão de sair. Pessoalmente, admiro muito o domínio que ela tem quanto a conseguir se observar e nomear esse fenômeno. Durante anos eu me perguntei se eu havia me desconvertido do Cristianismo ou da Igreja, e não conseguia articular as palavras que eu considerasse certas para o que eu estava vivendo.

Por fim, dentro de seu discurso reportado, Melissa faz uso de *apostatar* como verbo, se colocando como sujeito da oração, afirmando uma autonomia epistêmica e ética, e de *desviada*, como adjetivo atribuído a si: “eu apostatei, eu não sou desviada⁹¹”. Acredito que a carga semântica imbuída aqui reforça que ela estava no controle, **ela** abandonou a religião e não está aberta a negociações de ser qualificada, caracterizada, como *desviada*. Assim, sua voz autoral reportada de forma direta em sua própria narrativa de história de vida reafirma o contraste com outras vozes contrárias do senso comum de que quem se ausenta da comunhão de sua igreja é desviado: “Porque:: é... >existe essa ideia da desviada<, né?” (linhas 5–6). Quanto à essa inserção do discurso reportado de si mesmo, Martin e White, 2005, p. 128, a enxerga como uma ação reiterante, e afirmam que:

Tais insistências ou ênfases implicam a presença de alguma resistência, alguma pressão contrária de dúvida ou desafio contra a qual a voz autoral se posiciona. Só é necessário insistir quando há um ponto de vista contrário contra o qual essa insistência é direcionada. Assim, embora tais formulações reconheçam a diversidade heteroglôssica do contexto comunicativo atual, elas colocam a voz autoral em oposição a essa diversidade, apresentando essa voz como desafiadora ou refreando uma alternativa dialógica específica⁹².

Esse cotejo de sua voz autoral em oposição ao estereótipo imposto pelo discurso hegemônico evangélico sugere uma relação de resistência aos macrodiscursos religiosos cristão-evangélico normativos. Um outro momento em que Melissa se coloca em posição de agência se dá quando reivindica sua gerência sobre sua vida em “E, no meu caso não é isso, eu não me sinto desviada, não me sinto- mais submetida a esses preceitos. Não me sinto:: é:: não conversa mais >com o que eu acredito, com a minha visão de mundo hoje<” (linhas 11–15) e em “eu me dou ao direito de:- de viver de outra maneira, >assim, né?< = >A partir do que faz sentido pra

⁹¹ Grifos meus.

⁹² Tradução minha, considerando o índice de termos encontrado em Vian Jr, O. et al. (Orgs.), 2010, pp. 215–218.

mim<” (linhas 17–19), em que, embora haja conflitos internos e externos de crença (afinal, este é um processo de reflexões e ressignificações), ela deixa explícito em sua fala que não compartilha mais dos preceitos doutrinários anteriores, o que indica que crenças são dinâmicas, negociadas discursivamente com sua visão de si mesma e com o mundo de que faz parte e participa (Barcelos, 2007; 2013).

Na linguagem, a avaliação se concretiza discursivamente na fala de Melissa por meio de negações que indicam um distanciamento da doutrina aprendida ao longo de sua trajetória religiosa “não me sinto- mais submettida a esses preceitos. Não me sinto:: é:: não conversa mais >com o que eu acredito, com a minha visão de mundo hoje<” nas (linhas 12–15). Ao afirmar que “não se sente mais submetida” a certos preceitos e que “não tem mais a mesma fé”, ela se reposiciona frente a um sistema de crenças anteriormente assumido como verdade (Barbour, 1994; Brando; Lourenço, 2021), uma vez que se configura como ensinamentos de sua igreja que lhe foram ensinados como verdades. Suas palavras evidenciam que esse reposicionamento não se dá no vazio, mas responde a um conjunto de ensinamentos que moldaram sua visão de mundo. Nesse contexto, há o aparecimento de uma ortodoxia como sendo um espaço de formação discursiva e pedagógica: um lugar que ensina o em que é certo crer, como é certo viver. Em um recorte eclesialístico, isso se expressa, por exemplo, em passagens como Romanos 15:4: “*Pois tudo o que foi escrito no passado, foi escrito para nos ensinar...*”. Ao se recusar a continuar sob esse regime, Melissa atualiza um segmento de sua ruptura como um gesto ético de autonomia, reafirmando seu direito de viver de outra forma, “>A partir do que faz sentido pra ((ela))<” (linhas 18–19).

Além disso, a repetição de “não me sinto” (ocorre três vezes entre as linhas 11 e 14) constitui uma avaliação encaixada (Labov, 1972), já que não aparece como comentário metanarrativo explícito, mas se integra ao fluxo da história como forma de reforçar o distanciamento da narradora em relação aos preceitos religiosos. Cada retomada negativa funciona como intensificação: é pela insistência que Melissa enfatiza a incompatibilidade entre sua experiência atual e a doutrina que seguia. Ainda nesse trecho, o prolongamento em “Não me sinto:: é::” (linhas 13–14 marca hesitação e reelaboração, deixando ver o esforço de construir discursivamente esse afastamento. Ou seja, o modo como a fala é produzida, a repetição, a pausa, o prolongamento, carrega em si a função avaliativa: enfatiza a incongruência entre os preceitos religiosos e sua nova visão de mundo. Em termos labovianos, trata-se do momento em que a narradora responde ao “*so what?*”, isto é, por que sua história importa: porque a desconversão não é vivida como desvio temporário, mas como

realinhamento de crenças com aquilo que já não se alinha ao seu modo de ser, estar e existir no mundo (Barbour, 1994).

O desvio mencionado por Melissa pode ser interpretado também como mais uma forma de evidenciar a visão não pluralista que a igreja da participante sustentava: se a classificam como “desviada”, é porque sabem que ela não frequenta mais o templo, que deixou de congregar. Logo, pressupõem que ela abandonou o único caminho⁹³ considerado legítimo pela doutrina em questão. Mas essa suposição levanta um ponto importante: se a única informação que se tem é que ela não está mais na igreja, como se pode afirmar que está “desviada”? E se estivesse frequentando outra comunidade? E se estivesse apenas atravessando um momento de afastamento temporário? O que esse julgamento aponta é justamente a lógica excludente que define a fé a partir da adesão a um modelo específico. Pouco, ou quase nada, se sabe sobre como ela reelaborou suas (des)crenças após a saída (Barbour, 1994), mas ainda assim há um enquadramento imediato que invalida qualquer outra possibilidade de crença que seja aceita como correta fora daquela moldura doutrinária.

Dando prosseguimento ao nosso diálogo, eu valido a perspectiva de desconversão da Melissa na linha 20: “Entendi. É. É uma boa:: é um bom jeito de: de ver. É::”. Essa instância depreende minha avaliação positiva e empática (Martin; White, 2005) e, ainda que um pouco hesitante, com minha locução marcada por repetições e pausas, reconheço o ponto de vista da Melissa como legítimo, o que pode ser interpretado como um gesto de solidariedade discursiva (Gee, 2011). Além disso, há um traço de metáfora linguística que é usualmente encontrado em falas espontâneas sobre que Cameron (2012, p. 344) afirma que “frequentemente utilizam termos relacionados ao mundo físico e perceptivo que também carregam afetos: por exemplo, metáforas de movimento para falar sobre ações e eventos, e metáforas de visão para falar sobre pensamento e entendimento⁹⁴”.

Desse modo, quando eu disse “entendi”, de fato, tive o intento de significar que eu a havia compreendido, mas, para além disso, no campo metafórico, utilizei a palavra como um termo que participa de nossa convenção social⁹⁵ que indica escuta à falante, concordância com ela, e também um item de continuação conversacional que mantém sua fluidez. Como essas significações acontecem no entre, interações interpessoais dialógicas, eu não construo os sentidos individualmente, mas, como apontam Gee e Handford (2012, p. 5), de forma

⁹³ Para mais informações sobre a doutrina quanto a esta questão, verifique o capítulo 2.

⁹⁴ Tradução livre minha do texto original.

⁹⁵ Como sempre, não posso abranger todos os brasileiros. Eu falo deste local geográfico: Rio de Janeiro, capital.

colaborativa com a participante do diálogo: “[as pessoas constroem significados] enquanto integrantes de grupos sociais que concordam, contestam ou negociam normas e valores sobre como a linguagem deve ser usada e o que as coisas devem significar.”⁹⁶

O trecho “então, assim, começando. Do:, do:, do começo, como é que foi o seu início?” (linhas 21–22) opera como um sinalizador discursivo de mudança de tópico (Schiffrin, 1987), assinalando um pedido de deslocamento da fase avaliativa para uma fase narrativa mais linear e cronológica. Ao propor “começar do começo”, eu convido a participante a uma reorganização narrativa que se alinha à estrutura canônica de histórias de vida (Labov, 1972; Linde, 1997), sugerindo que desejava ouvir a trajetória em sua sequência temporal. Especulo aqui que, ao pedir para saber de seus gênesis eclesiástico, a minha crença se pautou na ideia de buscar compreender como sua base de formação cristã ocorreu para que eu obtivesse mais relatos de suas vivências que a levaram ao êxodo.

Neste ponto da conversa eu já estava ciente de que ela era cristã “de berço”. Contudo, “nascer” na igreja não é um dado único ou autoexplicativo e não delimita a vasta diversidade de experiências que cada indivíduo tem a partir desse nascimento. A fim de mapear seu processo de desconversão, eu precisava saber sobre seu envolvimento com a religião; era importante que eu tivesse elementos sobre seus marcos de socialização religiosa: eu possuía a informação que ela fora doutrinada, porém me interessava saber como e por quais práticas e discursos. Para mim, contar sobre sua desfiliação evangélica desde o início, a partir de sua voz e trajetória, e não de um ponto isolado, ajuda a observar microdiscursivamente suas avaliações que arquitetam suas crenças e que, por sua vez, se materializam no ato de fala.

Por serem germinadas no solo social, crenças têm uma relação recíproca com afetos. Se por um lado o afeto dá sustentação às crenças, por outro, são elas que definem como as vivências emocionais podem ser compreendidas (Barcelos, 2013, p. 173). Esse elo simbiótico, no âmbito do meu estudo, conduz as perspectivas para a possibilidade de codependência entre conversão e desconversão. De acordo com Barbour (1994, p. 3), é plausível que se questione o seguinte:

a interpretação da desconversão pode ser separada da análise das crenças que substituíram as que foram perdidas? Isto é, é possível discutir a perda de fé de alguém sem considerar sua conversão a novos valores? Em certo sentido, toda conversão é uma desconversão, e toda desconversão é uma conversão⁹⁷.

⁹⁶ Tradução livre minha do texto original.

⁹⁷ Tradução livre minha do texto original.

Desse modo, minha proposta de recálculo de rota narrativa é a manifestação concreta no meu discurso da minha crença construída de que a desconversão nunca é apenas ausência de fé, mas uma reconfiguração simbólica dessa jornada. Se, me alinhando com Barcelos (2013), acredito na inseparabilidade entre crenças e afetos, eu me afilio também à concepção de codependência entre conversão e desconversão: trata-se menos de uma ruptura absoluta e mais de um deslocamento narrativo, afetivo e epistemológico que só pode ser compreendido quando olhado desde seus primeiros contornos. E buscar percepções acerca do começo do caminho de fé da Melissa já é um bom ponto de partida.

Compreender o início da trajetória de fé da participante implica olhar com atenção não apenas para quando ou como ela “entrou” na religião, mas também para quais práticas e vivências marcaram seus primeiros vínculos afetivos e simbólicos com a experiência religiosa. Nesse sentido, mapear suas primeiras atuações e pertencimentos dentro da igreja, como, por exemplo, seu envolvimento com ministérios, oferece pistas valiosas sobre os modos como a fé foi sendo incorporada em sua vida cotidiana. Assim, a seguir veremos o segundo excerto de sua narrativa que ajudará a lançar luz sobre como determinadas práticas comunitárias se inscrevem no corpo e na memória, funcionando como marcadores importantes tanto na conversão quanto na desconversão de Melissa.

Excerto 2: Música

Nesta parte de nossa conversa, eu me recordo e compartilho com a participante a minha lembrança de que ela atuava no ministério⁹⁸ de louvor e no coral da igreja, e a partir disso, formulo algumas perguntas sobre sua relação com essas atividades. Perguntei se ela havia escolhido estar nesses espaços, se gostava de participar deles e se os ministérios, em sua experiência, eram vividos como algo imposto ou se havia liberdade de escolha. Essas questões funcionaram como ponto de partida para que ela retomasse suas memórias e refletisse sobre o envolvimento com os ministérios da igreja em sua trajetória religiosa. Esse redirecionamento da conversa abriu espaço para que ela revisitasse suas memórias, examinando o papel dos ministérios em sua trajetória religiosa, evidenciando como essas experiências contribuíram para a construção de sua relação com a música. Então, Melissa prossegue como dito na linha 56.

⁹⁸ Para maior compreensão acerca de ministérios, confira a seção 2.3 Ministérios do Capítulo 2.

Entre as linhas 56 e 67, há um trecho ausente na transcrição de nossa conversa, suprimido por conter instâncias que não serão objeto de análise neste estudo. Portanto, como o contexto sempre importa, relato aqui o que ficou nesse entre: a participante diz que seu ingresso no coral da igreja foi inicialmente motivado pela influência familiar, especialmente de sua mãe e de sua irmã mais velha, que já participava do grupo. Ela conta que começou no coral infantil, criado a partir da expansão do coral jovem da igreja, e que, apesar da timidez na infância, sentia desejo de participar. As apresentações eram desafiadoras por causa de sua introversão, mas ela apreciava os ensaios e o envolvimento com o grupo. No total, permaneceu no coral até seus 16 anos e, em seguida, migrou naturalmente para os conjuntos de louvor, atividade pela qual também nutria gosto e afinidade. A contar desse momento, Melissa continua sua fala da linha 56 a 67.

56	Melissa	<u>Quando</u> eu comecei no coral, eu tinha 8 anos de idade.
57	Marcelle	>Ai, meu Deus†< ((achando fofo))
58 59 60 61 62 63 64 65 66 67	Melissa	((aqui há parte da resposta que foi recortada, mas que se encontra relatada no texto após este excerto)) Na verdade, essa pra mim é uma das coisas boas da igreja, assim... ((risos)) é: >eu sempre falo< que eu nunca teria a formação musical que eu tive, não pela igreja, né? Porque:: eu era uma crian:ça moradora da fave la la da barreira do Vas:co, não tinha:: não tinha: ace s so a esse tipo de coisa que, >através da igreja, eu fui ter contato com a maestrina do ((colégio importante do bairro ⁹⁹)) que, na época<, era um dos colégios... mais <u>ca</u> ros da região, assim, né? Então, teve coisas boas ali...

Da premissa de igreja enquanto assembleia, isto é, um grupo de pessoas reunidas com o mesmo interesse em comum (neste caso, adorar¹⁰⁰ a seu Deus cristão-evangélico), estar inserido em um grupo traz a sensação de pertencimento que geralmente se busca em um âmbito social. Neste estrato, Melissa explicitamente avalia seu aprendizado musical de forma positiva e é bastante agradecida pela oportunidade proporcionada a ela por sua igreja: “Na verdade, essa pra mim é uma das coisas boas da igreja, assim... ((risos)) é: >eu sempre falo< que eu nunca teria a formação musical que eu tive, não pela igreja, né?” linhas (58–61). Esse trecho de fala dela indica seu reconhecimento para

⁹⁹ Nome do colégio omitido para preservar a identidade da instituição de ensino.

¹⁰⁰ Aqui, entende-se que essa adoração compreende diferentes formas, como por meio da música, da dança, da leitura bíblica, da serviência no templo, da obediência à doutrina, dentre outras.

com o valor do apoio social que sua igreja tinha com sua comunidade ao viabilizar acessos a algumas atividades eclesiais “extracurriculares” que, por mais que servissem a seus próprios interesses calendário-celebrativos e espirituais, notoriamente participaram do desenvolvimento de uma habilidade bastante valorosa para a participante.

O envolvimento de Melissa nos ministérios musicais da igreja aparece como uma orientação contextual (Labov, 1972) basilar em sua narrativa: é uma das referências de pertencimento e, ao mesmo tempo, uma ancoragem temporal e afetiva de sua trajetória religiosa (ponderando que ela era bem pequena somado ao fato de que era uma atividade de que gostava) . Ao relatar a formação musical viabilizada pela igreja, ela avalia positivamente essa experiência, concretizada com o uso de uma valorização apreciativa (Martin; White, 2005), ao afirmar “eu nunca teria a formação musical que eu tive, não pela igreja, né?”. Ou seja, sua fala não apenas relata fatos, mas constrói sentidos de apreciação estética e social do que viveu. Trata-se de uma experiência vivida como valiosa, não apenas por possibilitar seu acesso à música, mas por ter sido intermediada por vínculos comunitários e oportunidades antes inacessíveis em seu contexto socioeconômico. Isso aponta para faces da igreja que extrapolam o âmbito exclusivamente doutrinário e se inscrevem em dimensões cotidianas e práticas da vida (Barbour, 1994).

Como propõem Barcelos (2013) e Barbour (1994), a fala da participante sugere que suas crenças são forjadas em relações interpessoais e marcadas por afetos. Sua crença na importância da igreja como espaço de desenvolvimento pessoal se dá nessa parte do discurso, configurando um aspecto que resiste à desconversão. Mesmo em meio a conflitos posteriores com o universo da fé institucional, essa lembrança permanece como um ponto de ancoragem simbólica positiva, sugerindo como a jornada de fé, e, por consequência, a de desconversão, é complexa, ambivalente, não binária e não linear. Há aqui, portanto, uma convivência entre desfiliação e gratidão, entre afastamento e reconhecimento. A microestrutura narrativa desse trecho carrega, assim, uma função macrodiscursiva (Moita Lopes, 2006): reconhecer que o desligamento da fé não elimina as marcas boas deixadas por ela.

Isso tudo posto, entretanto, ainda que Melissa relembre com carinho e reconhecimento algumas experiências proporcionadas pela igreja, como a sua formação musical, seu percurso de fé não se manteve imune a conflitos internos e interpelações profundas. A seguir, ela compartilha o momento em que tais tensões se intensificam, abrindo espaço para a emergência de sua maior crise com a fé que a levou a se compreender como desconvertida.

Excerto 3: “Como é que eu vou desculpar Deus?”

Eu sei que a gente se acostuma.

Mas não devia.

(...)

A gente se acostuma a acordar de manhã sobressaltado porque está na hora.

A tomar o café correndo porque está atrasado.

A ler o jornal no ônibus porque não pode perder o tempo da viagem.

A comer sanduíche porque não dá para almoçar.

(...)

A gente se acostuma a abrir o jornal e a ler sobre a guerra.

E, aceitando a guerra, aceita os mortos e que haja números para os mortos.

E, aceitando os números, aceita não acreditar nas negociações de paz.

E, não acreditando nas negociações de paz, aceita ler todo dia da guerra, dos números, da longa duração.

A gente se acostuma para não se ralar na aspereza, para preservar a pele.

Se acostuma para evitar feridas, sangramentos, para esquivar-se de faca e baioneta, para poupar o peito.

A gente se acostuma para poupar a vida.

Que aos poucos se gasta, e que, gasta de tanto acostumar, se perde de si mesma.

Marina Colasanti

Neste último excerto da participante Melissa, trago uma reflexão que fizemos em nossa conversa acerca da simbologia da cruz. Além disso, aqui é também o momento-chave em que ela relata seu ponto de fluxo de mudança (Santos, 2022) em sua estrada apostática, so é, o momento-pico de sua desconversão. É válido ressaltar, no entanto, que, entre o segundo excerto e o começo deste terceiro, houve um grande turno de diálogo que se faz imprescindível ser incorporado para fins contextuais, o que farei a seguir, nos próximos quatro parágrafos, antes de dar início a esta análise.

No fluir de nossa conversa, pergunto à Melissa sobre momentos em que ela começou a perceber sinais mais fortes de sua desconversão religiosa. Ela conta que esses indícios mais latentes tiveram início por volta de seus 27 anos, quando sentiu um estranhamento: apesar de estar em um espaço no qual crescera, começou a se sentir deslocada. Ela relata que continuava participando ativamente das atividades de sua igreja, mas que passou a perceber um desconforto crescente, especialmente diante de divergências com a visão da instituição.

Um episódio marcante relatado por Melissa foi sua tentativa de organizar uma ação solidária em prol de uma ONG com a qual sua igreja tinha vínculo. A proposta era simples: arrecadar fundos com a venda de lanches para ajudar financeiramente a instituição. No entanto, sua iniciativa foi recusada pela liderança, sob a justificativa de que a igreja já doava a essa ONG uma quantia mensal de R\$1.000,00. O contraste entre a recusa de seu projeto para angariar maior verba em vista da necessidade enfrentada e o alto investimento em melhorias estéticas no espaço recreativo da igreja, um sítio, como a construção de uma cascata artificial para eventos internos, gerou nela uma profunda frustração e percepção de desalinhamento moral. Ela havia obtido a informação de que a cascata teria custado R\$100.000,00 - uma disparidade de valores, sendo esses ambos ‘custos’ e ‘princípios’.

Ademais, a participante discorre sobre como o seu envolvimento profissional com projetos sociais e sua convivência com pessoas de diferentes religiões influenciaram seu processo de distanciamento da fé cristã. Essa experiência ampliou sua visão de mundo e reforçou sua crítica à postura de parte de sua igreja, a qual passou a enxergar como elitista (denominando-a ‘clubista’), pouco comprometida com as causas sociais e politicamente conservadora. Ela conta que, durante esse período, migrou para espaços religiosos mais alinhados com os valores da missão integral, nos quais via um maior engajamento com a realidade social. Contudo, mesmo nesses ambientes, sua fé continuou se transformando, passando por reformulações profundas. Com o tempo, sua desconstrução teológica se intensificou até que, segundo suas palavras, passou a considerar a própria ideia do cristianismo como “feia”, distanciando-se por completo da fé institucional.

Esse percurso, que se desenrolou entre os seus 27 e 30 anos de idade, envolveu tanto uma crítica institucional quanto uma reelaboração afetiva, social e política daquilo que outrora havia sido o centro de seu eu religioso. Ao final deste segmento de nosso diálogo, pedi para que ela falasse um pouco sobre o fato de ela ter percebido essa tamanha inquietação com a falta de ações sociais por parte de sua igreja, bem como de uma abordagem mais horizontalizada que a fez constatar que aquela fé era feia. Ela menciona que um dos gatilhos mais significativos para esse processo foi o assassinato da Marielle Franco¹⁰¹, em 2018. Melissa afirma que a morte de Marielle teve um impacto profundo em sua vida, algo que ela nunca havia sentido em relação a outras figuras públicas. Destaca que, diferentemente de personagens históricos que conheceu nos livros, Marielle era uma figura concreta em sua vida cotidiana: havia votado nela, acompanhava seu mandato e recebia atualizações sobre seus

¹⁰¹ Vereadora do Município do Rio de Janeiro.

projetos. A partir dessa vivência de luto e envolvimento, a participante começou a traçar paralelos entre a morte da vereadora e a figura de Jesus, tal como lhe fora apresentada desde a infância. A experiência de perda real, emocionalmente significativa e politicamente carregada, a levou a refletir sobre a narrativa religiosa da “beleza” do sacrifício de Jesus. Isso é repetido tantas vezes, de tantas maneiras nítidas ou veladas, que se torna comum, parte da paisagem: nos acostumamos. Para ela, essa ideia, ensinada como nobre e redentora, já não fazia mais sentido diante da dor e da violência de uma morte como a de Marielle. Nesse processo, Melissa reconhece a força da doutrinação religiosa que recebeu, ou seja, o aprendizado de verdades absolutas sem espaço para reflexão ou questionamento. A partir da dissociação entre o afeto que sentia por Marielle e a forma como a tradição cristã estetiza o sofrimento, ela começou a romper com a lógica de uma fé baseada na idealização da dor como prova de amor ou sacrifício. Esse momento começa a indicar o início do estopim do seu fluxo de mudança (Santos, 2022) que, agora, podemos acompanhar a seguir a partir da linha 68.

68	Melissa	Tipo assim, as pessoas andam com um crucifixo.
69 70 71	Marcelle	[Exatamente, Melissa↑] Meu <u>Deus</u> do céu↑ O dia que caiu minha <u>fi</u> cha em relação a isso, eu...
72	Melissa	[É...]
73 74	Marcelle	[Que eu pensei:] se Jesus tivesse morrido, >sei lá<, com <u>tiro</u> , o símbolo seria uma arma?↑
75 76	Melissa	[Exatamente...] Imagina se eu quisesse honrar... a Marielle, e aí, eu andasse com um revólver...
77	Marcelle	[<u>Sim</u> ↑]
78 79 80	Melissa	[Pendurado] no meu pes <u>coço</u> ↑, entendeu?... E a gente olha pra isso, e fala “ai, que bonito, olha, não sei o quê”. Olha, é um:... é um instrumento de tort <u>ura</u> ↑
81	Marcelle	[Sim↑, sim↑.]
82 83	Melissa	[E a] gente põe na pa <u>re</u> :de da nossa casa. A gente, sabe?... >A gente acha isso bonito<
84	Marcelle	Uhum

85	Melissa	>E aí eu comecei a falar< "gente, que coisa horrível.
86		Um <u>Deus</u> , que tem todo <u>poder</u> , e que ele poderia
87		escolher salvar a humanidade de qual <u>quer</u> forma e... e
88		ele escolhe ma <u>tando</u> o filho dele?, numa cruz? Na
89		tortura absurda, sabe?" >E é como eu falei<, aquele
90		pequeno tijolinho que você vai tirando... >o primeiro
91		tijolinho que eu tirei< é... de Deus, foi a respeito
92		da:: >onipotência<. Por que? Eu pensava assim: eu
93		aprendi que ele tinha que ser onipotente, onipresente
94		e onisciente. Pra quê? Aí eu vou pra:: >pro meio
95		social<. Vou lá no meio social, e aí, imagina que uma
96		criança, eu descubro que uma criança >de quatro anos é
97		abusada<. Reiteradas vezes e- que, >a família sabia e
98		ignora<. <u>Essa família</u> , ela pode ser processada por ter
99		sido negligente, né? Por saber e não ter feito nada.
100		Aí, eu pensava assim: cara, se a gente que é humano, a
101		justiça humana condena a omissão a esse ponto, <u>como é</u>
102		<u>que existe...</u> <u>como é que eu vou des<u>culpar</u></u> >um Deus<
103		>que vê tudo, que sabe de tudo, que pode tudo< e que
104		permite o que tá acontecendo em Gaza, por exemplo?
105	Marcelle	Sim.
106	Melissa	>Então eu falava assim< eu preciso escolher, ou ele
107		vai ser todo amor, ou ele vai ser todo todo poder. Não
108		<u>dá</u> pra ele fazer as duas coisas juntas. Não dá! Porque
109		não tem explicação <u>possível</u> <pro amor> <desse Deus>,
110		se ele podi <u>a</u> evitar um sofrimento como esse, e não
111		evita. Eu, eu condenaria um ser <u>humano</u> >por isso<,
112		então, como é que eu vou desculpar Deus? Então, nesse
113		movimento de desconversão que cê falo: é: foi um
114		processo mui:to longo, mui:to sofrido, muito
115		solitário... Muito solitário. é: >Porque é isso<, todas
116		as pessoas que estão ao seu redor, tão conformadas com
117		essa fé, então você não tem com quem conver <u>sar</u> .

Entre as linhas 68 e 84, Melissa e eu refletimos sobre a semiótica da cruz. Em nossa ex-igreja, não havia imagens ou esculturas de Jesus na cruz, mas sim da cruz vazia para representar que ele havia ressuscitado. No entanto, ainda assim, as cruzes estavam por todo lado, sempre presentes; uma enorme atrás do púlpito. A doutrina a todo momento nos lembra que *dificilmente haverá alguém que morra por um justo, embora pelo homem bom talvez alguém tenha coragem de morrer. Mas Deus demonstra seu amor por nós. Cristo morreu em nosso favor quando ainda éramos pecadores* - Romanos 5:8-9. Por isso, nosso questionamento (o de Melissa e o meu) está mergulhado no porquê uma das maiores insígnias dos cristianismos - se não a maior - ser a arma do crime, conforme falamos em: "Tipo assim, as pessoas andam com um crucifixo."; "se Jesus tivesse morrido, >sei lá<, com tiro, o símbolo seria uma arma?↑"; "E a gente olha pra isso, e fala "ai, que bonito, olha, não sei o quê". Olha, é um:... é um instrumento de tortura↑", nas linhas 68, 73–74, 78–80, respectivamente. O objeto que serviu para assassinar Jesus é

uma boa escolha para trazer à memória dos cristãos o “sacrifício feito por eles”? Por quê? Eles iriam esquecer caso não houvesse algo imagético tão gráfico? E, na Igreja, prega-se sobre o martírio como sendo um ato do amor de Jesus por todos nós, mas seria esta opção simbólica uma maneira de demonstrarmos o nosso amor por ele?

Em ‘Diante da Dor dos Outros’ (2003), Susan Sontag se pronuncia sobre como o sofrimento foi tornado belo em representações religiosas e artísticas, sendo a dor personagem obrigatória (quase sempre protagonista) de algo historicamente estetizado, a que somos socializados com naturalidade; logo, vemos tais símbolos como “normais”. Segundo a autora, “Não sofrer com essas [imagens], não sentir repugnância diante delas (...) - essas seriam reações de um monstro moral. E (...) não somos monstros, mas membros da classe instruída. Nosso fracasso é de imaginação, de empatia: não conseguimos reter na mente essa realidade.” (ibid, p.13). E por que, neste recorte, não conseguimos reter na mente a realidade da brutalidade que a cruz é? Por causa do fundamentalismo doutrinário. Nas linhas 78–80 “[Pendurado] no meu pes~~coço~~^{co}, entendeu?... E a gente olha pra isso, e fala “ai, que bonito, olha, não sei o quê”. Olha, é um:... é um instrumento de tor~~tura~~^{tu}”, Melissa seleciona lexicalmente “as pessoas”, sugerindo que os sujeitos, de forma geral, têm pingentes em formato de crucifixos e cruzes penduradas em parede. Direta e explicitamente, “pendurados” complementa nas linhas 75–76 “Imagina se eu quisesse honrar... a Marielle, e aí, eu andasse com um revól~~ver~~^{ver}...” (há uma expressão de concordância minha com ela no meio de sua fala que a interrompe). Implicitamente, o “pendurados” também se refere a “crucifixos”, tendo em conta o que acabara de ser dito anteriormente. Neste pedaço específico, ela não está se referindo aos cristãos evangélicos, aos somente de sua igreja, aos cristãos de outras denominações ou, até mesmo, às pessoas que professam outra fé religiosa ou às que não praticam credo religioso algum. Ela faz menção a indivíduos generalizadamente, porém pessoas estas que utilizam a cruz em alguma das formas que ela menciona, uma vez que, professando algum tipo de cristianismo ou não, estão imersas no macrossocial do imaginário religioso cristão, que organiza modos de ver, sentir e interpretar o mundo de maneira profundamente naturalizada (Moita Lopes, 2006), atribuindo sentido simbólico à cruz como signo de redenção e não de violência histórica. Esse imaginário circula de forma tão hegemônica, que seus símbolos passam a compor o repertório cultural coletivo (Geertz, 1993), sendo apropriados mesmo por aqueles que não se alinham diretamente a dogmas religiosos.

Entre as linhas 85–89, a participante recorre novamente ao discurso reportado de si mesma, como em “>E aí eu comecei a falar< “gente, que coisa hor~~rível~~^{rível}.”, na

linha 85. Nesse momento, ela introduz uma nova voz em sua narrativa, a sua própria (Martin; White, 2005), o que contribui para reforçar o que está sendo narrado. Na fala reportada, ela utiliza o “comecei”, cuja forma verbal, segundo Balocco (2010, p. 43), pode ser interpretada como: “o uso do pretérito perfeito marca distanciamento do [narrador] em relação a seu enunciado, criando o efeito de sentido de um relato objetivo”. No entanto, esse distanciamento estabelece um contraste com a hibridez dos demais tempos verbais que Melissa usa, como os que estão no presente do indicativo, por exemplo (quadro 3), o que indica a projeção de uma vivência ainda emocionalmente presente para a participante, mesmo que narrada a partir de um ponto temporal passado. Embora sua fala aluda a um momento anterior, a carga afetiva permanece atualizada no momento da conversa. **Do ponto de vista da LAC** (Moita Lopes et al., 2006; Rajagopalan, 2003), isso pode ser interpretado como um recurso para envolver o interlocutor na cena narrada, trazendo-a para o aqui e agora da fala. Além disso, esse uso do presente dentro do discurso reportado pode funcionar como estratégia de autenticidade e memorabilidade, como se a participante “revivesse” aquela cena internamente, robustecendo a intensidade emocional e o grau de envolvimento subjetivo com o conteúdo narrado. Por fim, tal escolha pode também indicar o cunho processual de sua desconversão: algo inacabado ou ainda em elaboração, já que a presença do presente dá indícios de que os efeitos dessa experiência continuam sendo sentidos.

linha(s) ↓		linha(s) ↓	
86	tem - “Um Deus que tem todo poder...”	98	ignora - “...e ignora.”
88	escolhe - “...e ele escolhe matando o filho dele...”	96, 103	pode - “...ela pode ser...” / “que pode tudo...”
89, 91	é - “E é como eu falei...” / “é... de Deus...”	101	condena - “a justiça humana condena...”
89, 103	sabe - “...na tortura absurda, sabe?” / “que sabe de tudo...”	102	existe - “como é que existe...”
90	vai - “...que você vai tirando...”	103	vê - “um Deus que vê tudo...”
94	vou - “aí eu vou pra...”	104	permite - “...que permite o que tá acontecendo...”
96	descubro - “eu descubro que uma criança...”	104	tá - “o que tá acontecendo em Gaza...”

Quadro 3 - Fonte: a autora

Assim, esses verbos funcionam para trazer a experiência narrada para um plano vivencial e atual (a presença do presente no presente), mesmo em um relato sobre algo passado, conferindo proximidade e sublinhando o impacto emocional que tais (re)análises de fé exercem em sua vida. Essa movimentação das crenças de Melissa (Barcelos, 2013; Barbour, 1994), tal como se corporifica em seu discurso, ilustra como “muitas das perplexidades sociais são também sociolinguísticas, uma vez que a dimensão linguística é

crucial para compreender a dimensão social.” (Moita Lopes; Fabrício, 2019, p. 716). Se linguagem pressupõe uso, e uso pressupõe motilidade, logo, a linguagem dos relatos de desconversão da participante (e de todos os demais nesta pesquisa) vai unir sua fé à ideia de um trânsito de crenças.

Esse afluxo de credos atinge seu acme quando Melissa traça uma cadeia de raciocínio lógico em torno do conceito de teodiceia, isto é, da existência de um Deus bom que tem **todo** poder e permite que o mal aconteça.

O problema do mal, ou talvez devamos dizer o problema sobre o mal, é em essência a mesma espécie de problema de ou sobre perplexidade e de problema de ou sobre sofrimento. A estranha opacidade de certos acontecimentos empíricos, a tola falta de sentido de uma dor intensa ou inexorável e a enigmática inexplicabilidade da flagrante iniquidade, tudo isso levanta a suspeita inconfortável de que talvez o mundo, e portanto a vida do homem no mundo, não tenha de fato uma ordem genuína qualquer - nenhuma regularidade empírica, nenhuma forma emocional, nenhuma coerência moral. A resposta religiosa a essa suspeita é sempre a mesma: a formulação, por meio de símbolos, de uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambiguidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana. (Geertz, 1993, p. 79)

Dessa forma, o problema **sobre** o mal está no fato de que ele não faz sentido moral, não em somente ser mal *per se*, mas porque ele nos faz sentir injustiçados, irritados, confusos, etc. Portanto, os Cristianismos por si só, a igreja de Melissa por si só, não podem resolver essa questão seguindo lógica (até porque não existe solução para essa questão), porém podem criar enquadramentos de signos a que atribuem significados, geralmente por meio de símbolos concretos ou imaginários. E, para essa circunstância fulcral em particular: a figura do diabo. Como eu discorri no capítulo 2 sobre Cristianismos, sem a persona de Satanás, o Deus cristão-evangélico não existe (Calmon, 2016; Minois, 2023). O personagem Lúcifer é extremamente necessário para que a lógica interna do cristianismo evangélico se sustente, pois ele atua não apenas como a exteriorização do mal, mas também funciona como uma categoria discursiva estabilizadora diante do insuportável para o humano. Ele oferece à experiência crente uma narrativa coerente para o sofrimento que, de outra forma, seria moral e cognitivamente inassimilável (Geertz, 1993). Nesse sentido, a construção teológica do diabo opera como um dispositivo explicativo que dá forma ao abstrato: ele fornece uma “causa” para o que, do ponto de vista humano, seria absurdo, como o abuso infantil e a guerra citados por Melissa entre as linhas 88-98. Trata-se, por conseguinte, de uma racionalização mitopoética da injustiça, escorada por um regime simbólico que precisa preservar a figura de

Deus como soberana e justa (e que salvasse incontáveis narrativas bíblicas. Apenas um exemplo dentre inúmeros (eu sei, peço desculpas). Atentemo-nos ao sacrifício de Jesus: sem satanás, ele morreu por que razão? Para nos salvar de ir para onde, tendo vida eterna onde? Se o inferno não era um destino, precisávamos ser libertos do quê?). Como sugere Calmon (2016), Deus só pode ser plenamente bom se o mal puder ser deslocado a uma instância externa a Ele, e essa instância é o diabo. A narrativa evangélica, nesse ponto, se ancora em uma estrutura binária rígida (bem/mal, luz/trevas, salvação/condenação), em que o diabo se torna o eixo necessário para a inteligibilidade do mundo e para a coesão do imaginário moral cristão.

Além disso, do ponto de vista da LAC (Moita Lopes et al., 2006; Rajagopalan, 2003), essa construção semiótica do mal que é, a concepção imagética do invisível, produz efeitos reais, visíveis, no modo como sujeitos crentes percebem, interpretam e agem no mundo (Brando; Lourenço, 2021). Não se trata apenas de uma crença abstrata, mas de um enquadramento epistemológico e afetivo que organiza a realidade. Por isso, entendo que a forma como Melissa relata essa parte de sua desconversão parece transparecer um deslocamento fundamental no modo como ela (re/des)organiza os signos que antes sustentavam sua interpretação do mundo. Ao problematizar a existência do mal e a figura de Deus como onipotente, ela interrompe o circuito explicativo oferecido pela doutrina evangélica de sua igreja. Nesse ponto, sugere-se uma zona de rachadura no que Giddens (1991) chamaria de “sistema de autoridade simbólica”, ou seja, na confiança depositada em um regime discursivo capaz de fornecer explicações consistentes e/ou convincentes para as experiências cotidianas. Em vista disso, esse foi o “primeiro tijolinho” que saiu da estrutura de (des)crenças de Melissa, como ela pontua em “>o primeiro tijolinho que eu tirei< é... de Deus, foi a respeito da:: >onipotência<.”, nas linhas 90–92.

O trecho “eu aprendi que ele tinha que ser onipotente, onipresente e onisciente. Pra quê? (...) como é que existe... como é que eu vou des:culpar >um Deus< >que vê tudo, que sabe de tudo, que pode tudo< e que permite o que tá acontecendo em Gaza, por exemplo?” (linhas 92–94, 101–104) sugere um momento central de inflexão no percurso de êxodo de Melissa, pois articula uma crise teológica com uma (re)avaliação moral e afetiva. Ao questionar atributos considerados basilares na tradição cristã, onipotência, onipresença e onisciência, a participante evidencia o processo reflexivo que, segundo Giddens (1991), é característico da modernidade tardia: uma instância em que o sujeito (re)avalia os fundamentos do saber, inclusive os mais sagrados, tendo em conta suas vivências, isto é, suas experiências concretas e dilemas morais.

A analogia que ela traça entre a omissão divina e a responsabilização jurídica de uma família que negligencia o abuso de uma criança opera como um deslocamento radical de autoridade ética: se a justiça humana, mesmo limitada, condena o silêncio e a passividade diante da violência, por que o Deus que tudo pode seria isento de tal julgamento? Aqui, o sujeito já não se curva diante de um Deus onisciente; ele o interroga e contrapõe a lógica da fé à lógica da justiça social. Esse movimento ressoa com a crítica de Butler (2009) sobre os enquadramentos que determinam quais vidas e sofrimentos são visíveis, audíveis e, portanto, dignos de luto e reconhecimento moral. Nesse contraste de hierarquia de valor, “as ideologias operam nos discursos precisamente ao tornar naturais determinadas relações de poder, valores morais e modos de ver o mundo, muitas vezes desconsiderando os conflitos que emergem entre diferentes domínios discursivos.” (Fairclough, 2001, p. 91). Pessoalmente, eu penso que esse extrato da fala de Melissa é de uma potência extrema, posto que em nossa igreja fomos ensinadas a crer que Deus é o juiz supremo¹⁰², o único com poder e autoridade para julgar. No entanto, nesse momento do diálogo, Melissa se posiciona como agente de sua própria vida, rompendo com as amarras da fé que antes a submetiam a Deus. É como se dissesse: “Deus, eu te julgo por permitir esse crime absurdo. Não posso perdoá-lo por isso, já que o Senhor, tendo todo o poder, escolheu não intervir a favor do bem. Ou o Senhor é onipotente, ou é benevolente. As duas características, juntas, se anulam.”¹⁰³

Continuando em seu trajeto por coerência teológica nos dois campos de teoria e prática, Melissa se desloca da esfera da crença abstrata para a da experiência concreta, da teologia para a sociologia. Nas linhas 94–95, o trecho “Aí eu vou pra:: >pro meio social<. Vou lá no meio social,” marca uma inflexão epistemológica e metodológica no raciocínio dela. Esse “ir” é tanto literal quanto simbólico: ela aciona seu repertório profissional e vivencial ligado ao campo das políticas públicas, direitos humanos e educação social (esse é o campo de trabalho da participante), áreas em que o sofrimento e a negligência com populações vulnerabilizadas são tangíveis e enfrentadas diariamente. Ao “ir para o meio social”, Melissa mobiliza um ponto de vista ético que não aceita mais ser regulado

¹⁰² Na Bíblia, há referências em passagens como, por exemplo, 1 Coríntios 4:1–5 e Tiago 4:12.

1 Coríntios 4.1–5: 1 *Portanto, que todos nos considerem servos de Cristo e encarregados dos mistérios de Deus.* 2 *O que se requer desses encarregados é que sejam fiéis.* 3 *Pouco me importa ser julgado por vocês ou por qualquer tribunal humano; de fato, nem eu julgo a mim mesmo.* 4 *Embora em nada minha consciência me acuse, nem por isso justifico a mim mesmo; o Senhor é quem me julga.* 5 *Portanto, não julguem nada antes da hora devida; esperem até que o Senhor venha. Ele trará à luz o que está oculto nas trevas e manifestará as intenções dos corações. Nessa ocasião, cada um receberá de Deus a sua aprovação.*

Tiago 4.12: *Há apenas um Legislador e Juiz, aquele que pode salvar e destruir. Mas quem é você para julgar o seu próximo?*

¹⁰³ Faz séculos que essa questão é debatida; ela ficou conhecida como o ‘paradoxo de Epicuro.

apenas pelas lógicas doutrinárias da fé; em vez disso, ela faz valer um olhar situado e crítico (Moita Lopes, 2006), calcado na justiça e na responsabilização. Esse movimento aponta para uma reflexividade característica de sujeitos reavaliam e ([re/des])constroem seus eus a partir da articulação de suas crenças e posicionamentos perante ao mundo (Giddens, 1991).

Sob o prisma discursivo da LAC, mencionei há alguns parágrafos acima o quanto a participante faz uso reiterado do presente. Agora, com mais informações sobre seu processo de êxodo, proponho olharmos para esta particularidade sob a ótica comportamental. Com esse uso, é possível que se compreenda que Melissa tenha acionado sua autoridade enunciativa não apenas como alguém que desconverte, mas como alguém que pensa o mundo a partir da práxis social. O “meio social” não é um lugar neutro: é o espaço onde o sofrimento é real, sistemático e muitas vezes ignorado. É o terreno onde a onipotência divina se choca com a impotência institucional do que aprendera em sua igreja. Esse deslocamento para o social, então, não é um detalhe secundário da fala, ele é central para compreender o giro ético e afetivo de sua desconversão. A própria construção do “meio social” como referência epistemológica corrobora o que Giddens (1991) descreve como reflexividade intensificada na modernidade: os sujeitos recorrem à crítica e à análise de suas próprias experiências, de suas histórias de vida (Linde, 1997), para (re)configurar (des)crenças anteriormente tidas como intrínsecas. E, como argumenta Barcelos (2013), esse reposicionamento não é apenas racional, mas atravessado por afetos, como a imensa indignação e o sentimento de injustiça que perpassam toda a cena narrada.

Após o turno da participante das linhas 79–98, eu concordo com o que ela diz e ela prossegue. Depois de haver contrastado a onipotência de Deus com sua benevolência, agora ela contesta a onipotência de Deus *versus* seu amor: “>Então eu falava assim< eu preciso escolher, ou ele vai ser todo amor, ou ele vai ser todo todo poder. Não dá pra ele fazer as duas coisas juntas. Não dá! Porque não tem explicação possível <pro amor> <desse Deus>, se ele podi[a] evitar um sofrimento como esse, e não evita.” (linhas 106–111). Esse raciocínio construído por Melissa pode evidenciar uma cisão interna entre dois atributos teológicos centrais, amor e poder, em que tradicionalmente a figura de Deus no cristianismo evangélico se apoia. A formulação “preciso escolher” denota uma tensão entre categorias que, embora doutrinariamente conciliáveis, tornam-se incompatíveis sob a lente da experiência concreta do sofrimento. Nesse ponto, ela deixa de operar no campo da fé inquestionável e adentra uma lógica argumentativa pautada pela moralidade humana e pela justiça social: uma

racionalidade que exige coerência ética e afetiva entre o discurso religioso e a realidade vivida.

Da perspectiva da LAC (Moita Lopes et al., 2006; Rajagopalan, 2003), tal formulação atua como estratégia de avaliação e negociação de sentido: ao tornar explícita a incompatibilidade entre o Deus onipotente e o Deus amoroso, Melissa não apenas questiona uma estrutura de crença, mas também ressignifica os marcos discursivos que a sustentam. A tensão entre esses atributos divinos, quando inserida no campo da justiça humana (como no caso da criança abusada citado anteriormente), resulta em um colapso argumentativo que obriga a participante a reconfigurar sua cosmologia espiritual. Como argumenta Barcelos (2013), a experiência emocional é sempre atravessada por processos avaliativos (Martin; White, 2005) que estabilizam (ou desestabilizam) crenças (Barbour, 1994). Aqui, o afeto de indignação e frustração com o sofrimento alheio funciona como catalisador para a (re)avaliação teológica, um processo que pode ser lido como parte de uma desconversão discursiva.

O excerto “Eu condenaria um ser humano por isso, como é que eu vou desculpar Deus?” apresenta um julgamento moral potente que coloca frente a frente categorias teológicas aprendidas na socialização religiosa da participante. Ao formular uma equivalência entre a omissão de um humano perante a dor alheia e a passividade divina defronte ao sofrimento, Melissa realiza uma avaliação crítica de crenças anteriormente tidas como inquestionáveis. Como aponta Barbour (1994, p.56), a desconversão abarca mais fatores do que simplesmente o abandono de proposições doutrinárias.

Costuma-se presumir que as causas fundamentais da incredulidade foram dúvidas intelectuais provocadas pela teoria evolucionista e pelos estudos bíblicos críticos. (...) [M]ais fundamentais do que essas dúvidas intelectuais, foram o repúdio moral a doutrinas cristãs como o Pecado Original, a expiação, a eleição divina e a predestinação, bem como a práticas cristãs consideradas como obstáculos a reformas sociais progressistas.¹⁰⁴

Melissa sugere retrações nos vínculos interpessoais e nos sentimentos de pertencimento em “Então, nesse movimento de desconversão que cê falo: é: foi um processo

¹⁰⁴ Tradução livre minha do texto original.

mui:to longo, mui:to sofrido, muito solitário... Muito solitário. é: >Porque é isso<, todas as pessoas que estão ao seu redor, tão conformadas com essa fé, então você não tem com quem conversar.” (linhas 112–117) . A solidão mencionada por Melissa aponta para os custos subjetivos da dissidência em contextos onde a fé majoritária se mostra normativa e pouco acolhedora da dúvida. Nesse sentido, o fragmento narrativo pode ser lido como uma estrutura experiencial, nos moldes de Labov (1972) e Bastos e Biar (2007), contendo orientação (“todas as pessoas que estão ao seu redor...”), uma ação complicadora (“como é que eu vou desculpar Deus?”) e uma avaliação afetiva explícita (“muito solitário”). Como discutem Martin e White (2005), as avaliações que se materializam na linguagem constroem posicionamentos e valores: aqui, a participante projeta um modo de ser discursivo crítico, sensível e eticamente engajado, em contraposição com o conformismo que percebe de cristãos ao seu redor e corrobora para o que eu venho defendendo neste estudo quanto ao cunho processual da desconversão ao utilizar a palavra “processo”.

Por fim, ao mesmo tempo que opera no nível microdiscursivo, construindo sua narrativa com marcas avaliativas e trajetórias emocionais, Melissa também convoca elementos macrossociais (Moita Lopes, 2006), como o campo jurídico, o discurso dos direitos humanos e o sofrimento coletivo (como o de Gaza), para ancorar sua crítica, considerando que não há como “desnaturalizar a separação entre linguagem, corpo e mundo social[;] é preciso desalojar o entendimento de linguagem como sendo primordialmente um instrumento mediador entre o sujeito pensante e a realidade que o cerca.” (Moita Lopes; Fabrício, 2019, p. 717). Esse entrelaçamento entre o individual e o social, entre o afetivo e o epistemológico, descortina como a desconversão, mais do que uma ruptura privada, é também uma rearticulação política da subjetividade frente aos discursos dominantes da fé.

Na próxima seção, teremos acesso à narrativa de vida eclesiástica do último participante com quem conversei para a minha pesquisa: Lu.

5.3

História de desconversão de Lu

Excerto 1: Deus nos amou¹⁰⁵

A história entre mim e Lu se assemelha à de Melissa pelo fato de termos sido membros da mesma igreja. No entanto, minha relação com ele era mais próxima: cantávamos juntos no coral, compartilhamos um período no ministério de dança (eu já fazia parte e ele integrou o grupo por algum tempo) e, além disso, ele namorava uma amiga com quem eu tinha bastante proximidade.

Quando saímos da igreja, nosso contato se restringiu às redes sociais, aquele esporádico que se limita a curtir ou comentar *posts* e *stories*. Trago esse pano de fundo para explicar o impacto de revê-lo, depois de anos, frente a frente. Ele é uma presença viva no e do meu passado, e reencontrá-lo trouxe à tona memórias, em sua maioria de momentos bons e engraçados. Ao mesmo tempo, nossa amizade nunca foi do tipo de compartilhar tudo ou conversar sobre qualquer assunto, o que é natural. Pela falta de tom de voz na linguagem escrita, preciso registrar que isso não se trata de uma reclamação. O ponto é o choque que senti em nossa conversa ao descobrir tantas injustiças e preconceitos pelos quais ele passou.

Antes do recorte do primeiro excerto, a conversa se iniciou com uma pergunta sobre como havia sido o início de Lu na igreja. Ele contou que nasceu em um lar evangélico, uma vez que seus pais eram membros ativos: casaram-se na igreja e sempre tiveram um projeto de família orientado pelos valores religiosos. Explicou que seu pai já vinha de tradição evangélica, enquanto sua mãe se converteu após ter sido criada no catolicismo, e que ambos se conheceram em uma igreja presbiteriana, onde também se casaram. Depois disso, mudaram-se para a zona norte¹⁰⁶, e em 1988 ele nasceu, num contexto que ele mesmo destacou como um período de grandes transições no Brasil: a redemocratização, o início do SUS, a epidemia de HIV/AIDS, e, mais tarde, a passagem do mundo analógico para o digital com a chegada da internet. Em meio a essa reflexão, retomou a linha inicial da narrativa com um riso, voltando ao tema da igreja.

¹⁰⁵ Referência à música “Deus nos amou”, de *Crianças Diante do Trono* – álbum *Quem é Jesus?*, 2004. Sugiro conferir a letra da canção, principalmente os versos iniciais, para compreender a conexão dela com este primeiro excerto do participante Lu.

¹⁰⁶ Zona norte da capital do Rio de Janeiro.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12	Lu	Eu fui cria:do... é: né, nasci nessa época... tinha sido cria::do até mais ou menos uns doze anos assim, eu frequentava sem↑pre, né?, por conta dos meus pais me levarem. E aí com uns tre::ze, mais ou menos isso, na época, início da puberdade, né?, desejos, coi::sas, <descobertas>... é:, comecei a questionar a sexualidade. Já tinha tido experiências, daquela coisa de criança, >brincadeiras e tal<, mas comecei a questionar tam↑bém esse lugar da bissexualidade e me entender nessa época já como uma pessoa bissexual, que tinha essa possibili <u>da</u> de. Mas ao mesmo tempo, muito ↑medo, muito desconhecimento, pouca representa <u>ti</u> vidade... ((parte da conversa continua))
13 14 15 16 17	Lu	(...)aí começou a voltar a coisa da igreja, né, a:: a sombra da igreja. É, que aí foi uma tia minha que ela começou a sentir no coração, que aí, para mim, hoje eu entendo que assim, sentir no coração chama <u>fofo↑ca</u> ((risos de ambos)).
18	Marcelle	Ai, meu Deus↑.
19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40	Lu	Agora já “sinto meu coração de orar pelos sobrinhos” que estavam passando por questão, sei lá, e ela sentiu muito é de orar por mim e por um primo meu que hoje mora aqui em São Paulo também. Não, ele tá morando fora, mas ele é de São Paulo, que também é uma pessoa, é:: é gay, uma pessoa LGBT. E aí, na época, ela chamou uma irmã, assim de revelações, assim, sapatinho de fogo da ((ocultação do nome da igreja)), bem clichê, mas assim, que ela realmente, ela tinha um dom ali, um poder mesmo, >que a partir, né?<, de de informações privilegiadas, mas é, ela tinha um poder de contar, de tipo, de camuflar a forma como ela falava as coisas e, e... fazer uma narrativa que, na época, eu lembro que tinha muito a ver com <u>te::</u> rror, assim, ↑me::do que ela colocava. Que assim, uma das revelações que ela teve, que ela falou assim, na sala, assim, no culto que ela fez lá em casa, na sala, que tavam meus pais, tavam meus irmãos, tava todo mundo, mas de uma forma de... velada, não sei, que só talvez eu conseguisse compreender e entender. Que... que via, assim, no corredor do hospital, escrito de <u>san:que</u> , que ia morrer de AIDS.
41	Marcelle	<u>Meu Deus</u> ↑ Isso é chantagem emocional↑
42	Lu	também.

Juntando-se a todos os demais participantes, Valentim, Melissa e eu, Lu também pertence ao grupo dos “nascidos na igreja”. Como visto nas análises anteriores, já se sabe que isso indica que este foi o mundo ao qual ele esteve inicialmente submetido, moldando suas crenças e formas de interpretar o mundo desde a infância.

Neste primeiro excerto, Lu articula uma narrativa de desenvolvimento de ser quem se é, em que se percebe uma orientação temporal (“com uns tre::ze, mais ou menos isso, na época, início da puberdade”) e uma ação complicadora (“comecei a questionar também esse lugar da bissexualidade”) – linhas 4–5 e 8–9 respectivamente, seguindo o modelo laboviano. Penso que essa percepção de si mesmo que Lu teve já no início da puberdade é notável. Cada indivíduo tem seu tempo de se conhecer e de se compreender, mas admiro a clareza com que ele conseguiu nomear sua experiência tão cedo. Eu, por exemplo, no meu período de adolescência, estava pedindo em oração que Deus não me deixasse ser lésbica, pedidos que só muitos anos mais tarde eu compreenderia como reflexos da internalização da heteronormatividade e da binariedade sexual, em que as únicas possibilidades imagináveis eram ser heterossexual ou homossexual. Esse traço social tão marcante nas vivências de jovens em contextos religiosos pode ser compreendido como parte de um mecanismo mais amplo de violência contra o diferente. Como aponta Flor do Nascimento (2017, p. 52), uma violência que ora assume a forma de recusa radical, buscando eliminar o que foge à norma, ora se apresenta como gesto “educativo”, impondo punições que visam a submissão do sujeito aos valores hegemônicos. Assim, o sofrimento experimentado não aparece como acaso, mas como parte de uma lógica de provação necessária para a preservação de uma ordem social excludente.

Essa diferença de trajetórias evidencia o quanto as crenças, entendidas aqui como sistemas dinâmicos e relacionais (Barcelos, 2007), moldam tanto as possibilidades de leitura de si quanto os afetos mobilizados nesse processo. Ao passo que Lu manifesta uma autoavaliação relativamente precoce, mesmo sob medo e desconhecimento, minha própria experiência estava atravessada por uma sanção moral internalizada que gerava culpa e supressão de desejos. Nesse sentido, há também a operação de avaliações (Martin; White, 2005), em que o não ser heterossexual é carregado de julgamentos sociais, frequentemente negativos, que se transformam em estigmas internalizados (Goffman, 1988). Assim, esse trecho inicial da narrativa de Lu e a minha se entrecruzam como microdiscursos que sugerem, em chave comparativa, a força de macrodiscursos religiosos e culturais na constituição de subjetividades e também interconectados às questões de sexualidade (não)hegemônica. Um ponto narrativo importante nesta parte é o momento em que ele associa o autoconhecimento sexual ao medo, ao desconhecimento e à falta de representatividade, por se enxergar num espectro de orientação sexual tida como desviante por sua igreja. Como apontam Bastos e Biar (2015), esses momentos de avaliação e deslocamento não são apenas marcos individuais,

mas também se configuram como nós discursivos em que a experiência se ancora em repertórios sociais mais amplos.

A densidade avaliativa aparece no modo como Lu nomeia sua experiência (linhas 11–12): “muito ↑medo, muito desconhecimento, pouca representattividade”. Há aqui a mobilização de afeto (medo), aliado a julgamentos implícitos de uma ordem social que invisibiliza experiências não heterossexuais (pouca representatividade). Assim, a escolha lexical funciona como avaliação social e moral, projetando no discurso a ausência de apoio e o caráter estigmatizante da experiência. Conforme aponta Barbour (1994, p. 172) “muitas vezes, é um novo interesse ou vínculo fora das rotinas prescritas por uma [religião] que permite a um membro reconhecer a estreiteza ou a arbitrariedade das restrições da vida dentro de uma comunidade totalista¹⁰⁷”, ou seja, é a partir do contato com outros espaços de significação que o sujeito passa a perceber os limites e a arbitrariedade das normas internas. No caso de Lu, essa abertura para além da comunidade religiosa funcionou como catalisador para reinterpretar suas vivências e elaborar criticamente o processo de invisibilização ao qual esteve submetido.

Quando Lu se refere ao retorno da “sombra da igreja” (linha 14) e ironiza a justificativa da tia, “sentir no coração chama fofo+ca” (linha 16), estão presentes as crenças religiosas como parte de um sistema dinâmico e relacional (Barcelos, 2007; Barbour, 1994), que opera tanto no plano pessoal quanto no coletivo. A crença pentecostal de que Deus fala “no coração” é reinterpretada por Lu como um dispositivo de controle e vigilância, enfatizada na mentira das supostas revelações: não era profecia, era fofoca. Em outros termos, a religiosa atuou de maneira intencionalmente manipulativa, utilizando o medo como meio de coerção para controlar o passado, o presente e o futuro de Lu dentro da lógica da comunidade. Isso ecoa Barbour (1994), que entende a religião também como um locus de tensões entre a experiência pessoal e as práticas institucionais (a doutrina), e Foucault (1995) ao discutir a tecnologia de poder aplicada aos corpos e às subjetividades, assinalando como normas e discursos são meios utilizados para disciplinar e monitorar comportamentos.

Ao se reconhecer como bissexual, Lu se depara com um grande peso: o da estigmatização social e religiosa. O medo e a falta de representatividade remetem diretamente à noção de desacreditável (Goffman, 1988), isto é, aquela que precisa ser ocultada em contextos onde não há segurança para se expressar. A “sombra da igreja” atua, em contexto, aponta para o poder que a igreja exerce, em níveis macro e microsocial na vida das

¹⁰⁷ Tradução minha. Texto original no Cap. 9 – Anexos.

pessoas, reforçando a autculpabilização e a vigilância familiar. É possível que se perceba a interação entre o microdiscurso autobiográfico (Barbour, 1994), Lu narrando seu processo de descoberta da sexualidade, e o macrodiscurso religioso, que enquadra e restringe essa vivência. Conforme Fairclough (2001), o discurso é sempre atravessado por relações de poder, e aqui observa-se o conflito entre a agência do sujeito (que explora a internet, busca referências e experimenta autonomia) e as forças de regulação comunitária (a tia, a “sombra da igreja”).

Outro fator pungente no excerto é o tempo, que, por vezes, emerge como dimensão central da narrativa. O participante organiza sua história por meio de marcos etários “mais ou menos uns doze anos”, “com uns tre::ze”, “início da puberdade” (linhas 2–5), o que exemplifica, como aponta Jussara Abraçado (2006), a importância dos tempos de vida na configuração da memória autobiográfica. Esse tempo, entretanto, não se limita à cronologia: ele é preenchido por estados intencionais (Bruner, 1997), como o medo, o desejo e a ausência de representatividade, que dão sentido à experiência narrada. Além disso, o passado não permanece estático, mas é reinterpretado no presente, como quando o narrador ironiza a justificativa religiosa da tia (‘sentir no coração’) e a ressignifica como ‘fofoca’, isto é, aqui a sua narrativa refigura o vivido (Ricoeur, 1983, 1994). Esse gesto de ressignificação, de “sentir no coração” para “fofoca”, indica um deslocamento importante no modo como Lu (re)constrói crenças sobre suas experiências. Ao reinterpretar uma expressão típica do discurso religioso evangélico, utilizada como legitimadora da verdade espiritual, ele a rebaixa ao plano do humano, do cotidiano, do socialmente trivial (mas sem perder o tom de humor!). Assim, a narrativa produz a crença de que tais justificativas não são manifestações divinas, mas práticas discursivas passíveis de criticidade (Brando; Lourenço, 2021). Nesse movimento, Lu se desalinha dos macrodiscursos evangélicos, que sustentam a autoridade da voz espiritualizada, e se alinha a perspectivas mais seculares e críticas, que denunciam o caráter de poder dessas legitimações. A ressignificação, portanto, não apenas revisita o passado, mas também reconfigura a disputa de vozes no presente, instaurando um novo regime de verdade que se contrapõe à lógica religiosa hegemônica. Nesse processo, a voz de Lu dialoga com outras vozes: da família, da igreja, da própria comunidade religiosa, num movimento de polifonia (Bakhtin, 1981), no qual o tempo é também o espaço da disputa entre discursos. Assim, essa parte de seu processo de desconversão indica que o tempo constitui a arena em que (des)crenças, memórias, (des)afetos e vozes heterogêneas se misturam, trazendo visibilidade à complexidade dos eus em trânsito.

No relato, o *irrealis*¹⁰⁸, expresso por formas verbais como 'ia morrer de AIDS' ou pelas condicionalidades implícitas em 'se pecar, vai...', projeta futuros não realizados, mas vividos como possibilidades temidas. Essa temporalidade do possível não se limita a organizar a narrativa: ela mobiliza crenças de que o corpo e o desejo precisam ser regulados, de que a vida só encontra sentido dentro da obediência à norma religiosa, e de que o desvio conduz inevitavelmente à condenação. O medo também é mobilizado, que passa a agir como tecnologia de controle da vida, que é o que se pode compreender da linguagem como prática social situada que constrói modos de vida na perspectiva da LAC, como argumenta Moita Lopes (2006). Rajagopalan (2003) acrescenta que não há neutralidade na linguagem: o discurso é sempre um gesto político que cria realidades possíveis e regula comportamentos. Além do medo, há a presença da culpa, da vergonha e da ansiedade diante de uma vida considerada permanentemente à beira do risco espiritual. Assim, o *irrealis* no discurso deste primeiro excerto propõe como o tempo verbal não é apenas uma categoria gramatical, mas um recurso interpretativo que organiza mundos imaginados de punição ou salvação, originando subjetividades apunhaladas por aquilo no que se crê. Nesse trecho da narrativa de desconversão do Lu, ao revisitar o *irrealis*, ele, ao mesmo em que se recorda, também reinterpreta criticamente o modo como foi governado por essas projeções, ressignificando o tempo e reinscrevendo suas crenças fora do enquadramento dogmático.

A resposta breve dada por mim na linha 19, "Ai, meu Deus", demonstra-se um marcador avaliativo potente, ainda que aparentemente simples. No plano interacional, ela expressa surpresa e indignação diante do relato, funcionando como um gesto de empatia imediata. No entanto, essa expressão também carrega uma dimensão polifônica: uma fórmula típica do repertório religioso é reapropriada, sinalizando distanciamento crítico em relação ao universo de crenças do qual faz parte. Nesse sentido, a enunciação situa-se no presente da interação, mas mobiliza memórias linguísticas de um passado religioso que ainda ressoam na linguagem e na vida, agora ressignificado como reação crítica. Tal fenômeno ilustra o que Bruner (1997) entende como co-construção narrativa, já que a interjeição não apenas comenta o que foi dito, mas participa ativamente da tessitura de sentidos, reforçando o caráter intersubjetivo da narrativa oral. Nesse ponto, não consigo me dissociar das minhas próprias vivências: também aprendi cedo que a igreja podia acolher e, ao mesmo tempo, excluir. Ao ouvir Lu, revivo minhas próprias contradições entre afeto e disciplina, cuidado e controle.

¹⁰⁸ Conforme explicado na seção 4.2.1 – Afinal de contas, o que é o tempo?

Esse movimento avaliativo, que ressignifica expressões do repertório religioso no calor da interação, mostra como a linguagem guarda marcas de nossas vidas ao mesmo tempo em que aponta para novos posicionamentos críticos. E não poderia ser diferente: se a língua pertence à cultura, à linguagem pertence à vida. Com essa chave interpretativa, avançamos para outro momento da conversa, em que Lu narra uma descoberta intensa sobre si, atravessada por mais medos, incertezas e estratégias de autoproteção.

Excerto 2: Revelações

43	Lu	Então, assim, eu, na época, né, de 16 anos, e, na
44		real, assim, morrendo de ↑medo também, porque nunca
45		tinha feito um teste, né. Transava tanto, essa
46		camisinha, assim, né, preservação, não tinha nem
47		acesso, né, na época, na verdade, nem tinha, nem
48		disponível, é, de graça, assim, né. 2002 era muito
49		esca:sso, assim, é, questões de, é, é, de prevenção,
50		de prevenção de saúde, desse debate, é, das das
51		próprias medicações ainda era muito esca:sso. Então
52		era aquele <u>terror</u> mesmo, tipo, da sociedade no geral,
53		né. Acho que era um terror que todo mundo vivia, que
54		era uma incógnita. Poderia acontecer, >mas que algumas
55		pessoas usavam pra endossar discursos preconceituosos
56		e pra <u>aterrorizar</u> <, e pra fazer pessoas virarem reféns
57		desses ideais. Então, na época, o que aconteceu foi
58		exatamente isso: eu entrei em <u>pânico</u> ... mas nunca, em
59		nenhum momento, alguém falou assim: "vamos cuidar
60		desse adolescente, vamos levar ele pra fazer um teste,
61		pra fazer alguma coisa". Isso, nunca. Então o caminho
62		foi: eu entrei pra igreja, assim, morrendo de medo,
63		assim. Na época, eu entrei em crises existenciais
64		inúmeras, né, tanto do do Apocalipse acontecer, do
65		arrebatamento, e tanto da <u>morte</u> mesmo, >por conta
66		desse:< dessa ameaça, né, que é tipo isso. Enfim, e
67		aí, com dezesseis anos, voltei a frequentar essa
68		igreja, que é a igreja que meus pais, onde eu fui
69		criado, onde meus pais frequentam até hoje. É, e aí
70		lá, assim, tinha uma pessoa que eu, que eu, você,
71		tipo, tinha um afeto muito grande, a gente já tinha
72		uma amizade, e ela também tinha um carinho por mim e,
73		na verdade, gostava de mim, assim, já, é...
74		romanticamente. E aí ela foi a primeira pessoa que me
75		deu um suporte, nesse: >nesse terror todo<, mas também
76		uma pessoa que era, com quinze anos, tinha quinze anos
77		na época, que também tentou ajudar da forma que pôde,
78		é, né, tipo da liderança de:: de um apoio, sei lá,
79		psicológico e mental. E que aí, nisso, acabou gerando
80		que a gente não namorou, a gente ficou junto três
81		anos, é, mas dentro dessa desse regime de... ah, e daí,
82		né, de desse suporte para uma cura, né, tipo, uma cura
83		espiritual, de uma condição, é, que é, sei lá, nem é
84		natural, mas é uma questão que é construída, né, e
85		tal. É:, enfim, e aí, enfim, aí foi esse processo.
86		Dentro da igreja, tinha aí, mais uma vez, era um lugar

87		de solidade, assim, né, tipo, que eu ficava. Ao mesmo
88		tempo que tinha a coisa social, que eu entendo que
89		tem um aspecto bom, positivo, social, assim, é... de
90		comunidade, né. Pra várias pessoas é muito importante,
91		na verdade, pra todo mundo poderia ser importante esse
92		senso de comunidade de outras formas, não com com, é,
93		ideais religiosos, ou... ou... é, dogmas e ritos que, né,
94		que condenam pessoas, e tal.
95		Enfim, e aí fiquei nesse:, nesse processo durante, até
96		os vinte e um:, >vinte, vinte e um<, até 2009, mais ou
97		menos. Foi 2005 ou 2009, uns quatro anos. E aí, nesse,
98		nesse período, assim, de 2009, tava entrando na
99		faculdade de medicina, e aí também comecei a
100		experimentar outras coisas, assim, né?, tipo outras
101		liberdades, né, de até de de rotina, de cotidiano, né,
102		de de, sei lá, sair pra ir na chopada, beber álcool,
103		enfim, coisas que às vezes, pra uma pessoa jovem, é, é
104		trivial, mas pra pessoas, né, que são caras na igreja,
105		que tem essa coisa, isso é, às vezes, é uma questão.
106		E aí, nisso, começaram a surgir novas desconfianças
107		por parte dos meus pais, assim, que, na verdade,
108		depois eu descobri que também era fofoca que chegava
109		na vida deles.
110	Marcelle	Revelações...↑ ((risos)).
111	Lu	Revelações...↑ ((risos)).

Neste momento da conversa, Lu narra uma intensa descoberta sobre si, marcada por medo, incerteza e esforços de autoproteção. Desde o início, ele articula sua experiência no modelo clássico laboviano, com orientação temporal clara “na época de 16 anos,...” (linha 42) e ações complicadoras “eu entrei em pânico... mas nunca, em nenhum momento, alguém falou assim: “vamos cuidar desse adolescente, vamos levar ele pra fazer um teste, pra fazer alguma coisa” (linhas 57–60). Esse ponto não se limita à esfera individual, mas se ancora em práticas sociais e discursos coletivos: a crença construída sob o medo de infecções sexualmente transmissíveis e a escassez de informações ou recursos de prevenção refletem a ausência de apoio institucional e de políticas públicas adequadas, situando a experiência de Lu em um contexto social mais amplo (Harris, 2013).

A avaliação afetiva permeia todo o relato. Palavras como “terror”, “pânico” e “medo” descrevem estados emocionais e projetam julgamentos sobre estruturas sociais e religiosas que perpetuam a estigmatização: “>mas que algumas pessoas usavam pra endossar discursos preconceituosos e pra aterrorizar<,” – linhas 53–55. Conforme Martin e White (2005), esses recursos lexicais articulam afetos e moralidade, indicando como experiências individuais dialogam com normas sociais e construções éticas. A linguagem de Lu constrói um posicionamento crítico e reflexivo, projetando resistência a

regimes morais que operam através do medo e da censura. Desse modo, as escolhas lexicais de Lu, ao enfatizarem “terror”, “pânico” e “medo”, não apenas comunicam estados emocionais, mas constroem crenças sobre a religião como um espaço de controle pelo medo e sobre a sociedade como cúmplice na reprodução de estigmas e censuras (Harris, 2013). Discursivamente, esses termos forjam uma visão crítica de que a fé institucionalizada pode ser opressora em vez de cuidadora, e de que normas sociais naturalizam tal opressão sob a aparência de moralidade. Além disso, reforçam uma crença identitária no presente: a de que sua própria trajetória só pode ser compreendida em ruptura com esses regimes de terror simbólico.

O relato também sugere a ambivalência da comunidade religiosa. Por um lado, Lu encontra afeto, suporte e senso de pertencimento na igreja; por outro, enfrenta regimes de controle e práticas de cura espiritual que patologizam sua sexualidade: “foi a primeira pessoa que me deu um suporte, nesse: >nesse terror todo<”; “mas dentro dessa desse regime de... ah, e daí, né, de desse suporte para uma cura, né, tipo, uma cura espiritual de uma condição,” (linhas 73–74; 80–83). Essa contradição entre afeto e controle exemplifica o que Brando e Lourenço (2021) identificam como dimensões sociais e afetivas das crenças religiosas: vínculos de cuidado podem coexistir com imposições moralizantes, criando experiências simultaneamente acolhedoras e limitadoras. Surge novamente no discurso o efeito estigmatizante da ideia do “desacreditável” (Goffman, 1988), que precisa ser gerida cuidadosamente em contextos familiares e institucionais.

A solidão surge como um efeito subjetivo dessa ambivalência: apesar de participar da comunidade, Lu vivencia isolamento emocional e social, refletindo o custo afetivo da socialização religiosa em ambientes que não acolhem a diversidade sexual. Pode-se ver a conexão com a história de exclusão de Valentim nesse quesito conflituoso com a própria teologia: Deus amou a todos, porém não a todos. A narrativa também aponta uma interação entre micro e macrodiscursos (Fairclough, 2001). Enquanto o microdiscurso se manifesta nas experiências pessoais de medo, suporte e descoberta, o macrodiscurso se expressa nas normas religiosas, fofocas familiares e regimes morais que atravessam a vida de Lu, o que denuncia uma limitação em sua agência para consigo mesmo e o poder estrutural ao narrar como rumores familiares e expectativas religiosas restringiam sua liberdade, mesmo enquanto buscava formas de cuidado e pertencimento, ou seja, o amor cristão.

Por fim, o relato captura um movimento de transição e reconstrução do seu ser e existir no mundo, especialmente a partir da entrada na faculdade, quando Lu começa a experimentar novas rotinas, liberdades e questionamentos: “começaram a surgir novas

desconfianças por parte dos meus pais, assim, que, na verdade, depois eu descobri que também era fofoca". (linhas 105–107). Esse processo focaliza a reflexividade contínua descrita por Giddens (1991), em que indivíduos revisitam suas crenças à luz de múltiplos sistemas simbólicos e experiências contraditórias. A caminhada de Lu, marcada pelo medo, pelo afeto, pelo controle institucional e pela experimentação, sugere como a construção de seu entendimento sexual e moral se dá em constante diálogo entre experiências pessoais, estruturas sociais e regimes de crença.

Entre as linhas 76 e 84, temos, no relato de Lu, informações inclinadas ao entendimento da informalmente denominada "cura gay": "na época, que também tentou ajudar da forma que pôde, é, né, tipo da liderança de:: de um apoio, sei lá, psicológico e mental. E que aí, nisso, acabou gerando que a gente não namorou, a gente ficou junto três anos, é, mas dentro dessa desse regime de... ah, e daí, né, de desse suporte para uma cura, né, tipo, uma cura espiritual, de uma condição, é, que é, sei lá, nem é natural, mas é uma questão que é construída, né, e tal. É:, enfim, e aí, enfim, aí foi esse processo.". Essa expressão "cura gay" refere-se a um conjunto de práticas históricas e violentas, que variaram desde procedimentos médicos, como injeções hormonais e eletroterapias aplicadas no início do século XX (Rodrigues, 2025), até abordagens pastorais e psicológicas mais recentes, sempre baseadas na ideia de que a homossexualidade seria uma doença ou desvio a ser corrigido. Ocorre que, desde de 22 de março de 1999, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) passou a delimitar a não patologização de orientações sexuais não normativas, ou seja, quando Lu relata sua experiência nesse regime de "cura espiritual", é importante notar que ela acontece em um contexto em que tais práticas já eram reconhecidas como antiéticas e proibidas no campo da psicologia, após a Resolução¹⁰⁹ CFP nº 001/99, mas ainda resistiam por meio de articulações religiosas e sociais. Esse trecho do relato de sua história de vida exemplifica como essas práticas continuaram a funcionar como mecanismos de patologização da bissexualidade, homossexualidade e demais orientações sexuais não normativas, mesmo após a proibição formal, sublinhando a força da legitimação religiosa no Brasil.

Todavia, alguém pode argumentar que o pastor ou outro líder religioso pode não ser psicólogo, logo, não precisaria seguir a norma do Conselho Federal de Psicologia; no entanto, é importante reconhecer que a relação estabelecida dentro da igreja é profundamente

¹⁰⁹ 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. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 22 mar. 1999. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999_1.pdf. Acesso em: 28 ago. 2025.

assimétrica. O líder religioso ocupa uma posição de autoridade espiritual, moral e social, enquanto o membro da comunidade, especialmente quando jovem e vulnerável, se encontra em posição de subalternidade. Nessa conjuntura, a promessa de uma “cura espiritual” não se apresenta como simples aconselhamento, mas como prescrição normativa carregada de poder simbólico, capaz de moldar subjetividades e crenças, condicionando vínculos sociais e impactando a vida real do indivíduo. Assim, mesmo fora do campo da psicologia, tais práticas reproduzem dinâmicas de patologização e controle, com efeitos psíquicos e sociais comparáveis aos de uma intervenção terapêutica coercitiva. Aqui, é preciso lembrar da discussão sobre *cristianismos* (no plural): a experiência de Lu se situa em vertentes que reproduzem dinâmicas de controle e de patologização de orientações sexuais não normativas. Essa heterogeneidade importa, pois enquanto certos cristianismos reforçam práticas de conversão e disciplina sexual, outros se colocam em oposição a elas, reivindicando leituras inclusivas e afirmativas da diversidade. Assim, mesmo fora do campo da psicologia, as práticas narradas por Lu mostram como determinados cristianismos operam como dispositivos de regulação moral, com efeitos psíquicos e sociais comparáveis aos de uma intervenção terapêutica coercitiva. Aqui, dado o caráter pedagógico da igreja em ensinar como o cristão deve ser e agir no mundo, considero relevante trazer a voz de Paulo Freire em *A Pedagogia do Oprimido* (2019, pp. 58–59) para problematizar essa relação:

Inauguram o desamor, não os desamados, mas os que não amam, porque apenas *se* amam. Os que inauguram o terror não são débeis, que a ele são submetidos, mas os violentos que, com seu poder, criam a situação concreta em que se geram os “demitidos da vida”, os esfarrapados do mundo. Quem inaugura a tirania não são os tiranizados, mas os tiranos. Quem inaugura o ódio, não são os odiados, mas os que primeiro odiaram. (...) Enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos de *ser*, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de ser.

Freire se referiu aos oprimidos em geral; por isso, sinto-me confortável para usar suas palavras para compreender o assunto LGBTQIAPN+ aqui trazido pelo participante. Essa reflexão ilumina o modo como a prática de “cura gay” em Lu, não emergiu de sua vivência LGBTQIAPN+, mas da violência instaurada por lideranças e da igreja de que era membro que, por meio de uma pedagogia do medo, produziram opressão. O discurso pastoral que promete cura parte de um gesto inaugural de desamor e de tirania, que busca moldar subjetividades pela via da exclusão e da disciplina. Dessa forma, os fiéis dissidentes tornam-se os “demitidos da vida”, não por sua orientação sexual, mas pela força de crenças

que se erguem como violência simbólica e material, tentando apagá-los da comunidade e restringindo seus modos de existir.

A expressão de Lu, “nem é natural, mas é uma questão que é construída”, direciona-se a uma percepção crítica sobre a artificialidade e a construção social dessa intervenção, isto é, esta crença não surgiu em um vácuo (Barcelos, 2013), mas foi socialmente (co)construída e assim permanece. Nesse sentido, sua narrativa dialoga diretamente com a epistemologia crítica defendida pelo CFP, que aponta que orientações sexuais diversas não devem ser tratadas como distúrbios ou condições a serem corrigidas. Alinho-me a Lu nessa crítica e sinto uma profunda tristeza por ele ter enfrentado todo esse absurdo, ainda mais legitimado pela própria doutrina da igreja a qual pertencia.

Focando nas linhas 104–105, no momento em que tanto Lu quanto eu dizemos, em tom irônico, “revelações...↑”, seguido de risadas, oferece um material discursivo significativo. A repetição do termo religioso esvazia sua carga sagrada e o reinscreve como objeto de humor, num movimento avaliativo que, segundo Martin e White (2005), projeta alinhamento e solidariedade entre os interlocutores. A risada compartilhada funciona, assim, como marcador de cumplicidade (Bastos; Biar, 2007), permitindo que a crítica se expresse de forma menos direta, mas ainda incisiva, no gerenciamento das individualidades em jogo (Goffman, 1988). Do ponto de vista da LAC, esse uso da ironia constitui também um gesto de resistência (Fairclough, 2001), pois desloca o valor de verdade atribuído à noção de “revelação divina” e a insere em um regime discursivo alternativo, de contestação e desestabilização. Narrativamente, o episódio se configura como uma avaliação moral conjunta (Labov, 1972), que transforma a história de Lu em construção colaborativa, na medida em que eu participo ativamente do tom crítico da narrativa, reforçando uma afinidade compartilhada de resistência diante do discurso religioso. De minha parte, eu posso afirmar que o tom irônico estava embebido em ceticismo.

Por outro lado, Lu reconhece o ponto positivo de sociabilidade que sua igreja lhe proporcionava. Nas linhas 86–93, ele diz: “Ao mesmo tempo que tinha a coi:sa social, que eu entendo que tem um aspecto bom, positivo, social, assim, é... de comunidade, né. Pra várias pessoas é muito importante, na verdade, pra todo mundo poderia ser importante esse senso de comunidade de outras formas, não com com, é, ideais religiosos, ou... ou... é, dogmas e ritos que,né, que condenam pessoas”; aqui sua fala pode ser compreendida à luz de Bakhtin (2003) no entrechoque de vozes sociais no enunciado. Ao mesmo tempo em que ecoa o discurso religioso, reconhecendo o valor da comunidade, ele o refrata criticamente (Martin,

White, 2005), introduzindo uma nova valoração: a de que esse senso de pertencimento não precisa estar preso a dogmas que condenam pessoas, legislando sobre seus futuros. Trata-se de um exemplo do dialogismo bakhtiniano, em que diferentes discursos circulam no mesmo enunciado, complementando-se mutuamente e suscitando novos sentidos. Esse processo se aproxima do que Barbour (1994) descreve como uma reconfiguração epistemológica: a desconversão não implica apenas o abandono de crenças específicas, mas também a abertura para reinterpretar positivamente aspectos da experiência religiosa (como a dimensão comunitária), ao mesmo tempo em que se rejeitam suas molduras normativas.

O trecho em que Lu afirma que a igreja “tem um aspecto bom” e “é comunidade” denota uma avaliação crítica articulada por múltiplas vozes discursivas. O uso do presente nos verbos não apenas descreve, mas projeta uma validade geral e atual, indicando que a apreciação pelo senso de pertencimento não se limita ao passado. Mishler (1991) nos ajuda a compreender que a narrativa não é somente relato factual, mas prática interacional em que individualidades são construídas e negociadas frente ao interlocutor; aqui, Lu se posiciona como alguém capaz de reconhecer valores positivos na instituição, ao mesmo tempo em que mantém distância crítica em relação aos dogmas que condenam pessoas. Nessa mesma linha, Bakhtin (2003) evidencia o dialogismo presente no enunciado – diferentes discursos: o religioso, o social e o crítico coexistem, permitindo que Lu reelabore sentidos e (re/des)construa novas interpretações da experiência comunitária. Finalmente, sob a perspectiva de Barbour (1994), é possível entender uma reconfiguração epistemológica em que Lu retém elementos positivos da igreja, como o afeto e a sociabilidade, porém os desloca de seu enquadramento doutrinário, exemplificando como a desconversão não implica apenas abandono de crenças, mas também reelaboração crítica de práticas e valores previamente internalizados. Nesse ponto, reconheço e partilho as mesmas crenças.

Esse equilíbrio entre reconhecimento e distanciamento marca a complexidade de sua narrativa: Lu não se limita a rejeitar a instituição, mas a ressignifica, bem como suas crenças (Barbour, 1994; Brando; Lourenço, 2021), ao mesmo tempo em que prepara o terreno para relatar experiências decisivas que o conduziram à saída definitiva. É nesse ponto que sua história ganha contornos mais intensos, pois o próximo excerto traz à tona o momento ápice, em que sua releitura de crenças e a convivência com contradições, medos e silenciamentos culmina no seu êxodo da igreja.

Excerto 3: “Você está em pecado.”

Até então, Lu caminhava em um terreno de contradições: entre o carinho por alguns aspectos da comunidade e a dor dos silenciamentos e pelos preconceitos sofridos, entre lembranças de afeto e marcas de medo. Contudo, há um ponto em sua narrativa em que essa corda se rompe. É quando a fofoca vira burburinho, o burburinho se transforma em denúncia, e a denúncia desemboca em exclusão. O que antes podia ser suportado em meio às ambiguidades, torna-se insuportável. Esse é o instante do seu êxodo: o momento em que Lu olha para trás e diz, com simplicidade e firmeza: “então não volto mais”.

111	Lu	Meu pai ficou sabendo >que eu era gay< porque o
112		diácono chegou nele, porque a líder veio do coral, que
113		era mãe duma amiga minha muito próxima, contou pra
114		ele. E aí também, também tinha toda essa coi::sa de
115		gênero, é, tipo, porque ela era:, era:: >ela era a
116		maestrina do coral que meu pai cantava<, e ela não
117		poderia falar com ele porque ela era mulher, ele era
118		homem, sobre esse, esse assunto. E, ao mesmo tempo,
119		ele tinha que muito saber porque ele era meu líder
120		espiritual, porque era meu pai, etc. e tal. Sendo que
121		já tinha passado por, né, mil coisas na adolescência,
122		de vários conflitos, e isso, sei lá, isso não tinha
123		acontecido, essa aproximação nossa. Nessa época, eu já
124		tava com vinte... >já era maior de idade<, tava com 22
125		anos, 21, e, enfim, aí isso meio gerou também outros
126		burburinhos, assim, porque meio chegou dessa forma,
127		mas era velado, eu fui descobrindo, e aí, no final das
128		contas, eu, um dia, com essa, essa <u>ex-amiga</u> , tipo, eu
129		meio questioneei, ela me confirmou e falou que foi
130		isso. Que ela ficou preocupada, ela acabou conversando
131		com a mãe, aí, mais uma vez, a mesma história, parecia
132		que era a mesma histó:ria da da primeira namorada. É,
133		numa reunião de oração, que tava a mulher do pastor,
134		foi pedir oração pra mulher do pastor, e aí, enfim, aí
135		virou uma outra balbúrdia. Um dia vieram conversar
136		comigo, o líder, né, que eu tinha e tal, veio
137		conversar comigo, falando que eu poderia frequentar a
138		igreja, mas eu não poderia mais participar das
139		atividades↓ e fazer as <u>coisas</u> que eu fazia, porque eu
140		estava em pecado↑. >E ele sabia, na verdade<, que era...
141		ele era uma pessoa que eu meio que contava pra ele,
142		tipo, abria essas, essas intimidades pra ele. E aí
143		ele, mas ele foi confrontado por... pela pessoa acima,
144		que era o pastor da igreja, né, é, e aí ele veio
145		conversar comigo, assim, ele super, na verdade,
146		constrangido, assim, meio sem graça, mas triste ao
147		mesmo tempo, sei lá. E aí foi isso. Aí, desde esse
148		dia, eu falei assim: “ah, então não volto mais, então.
149		Beijo!”. Nunca mais voltei. >Mas, olha, isso<, se eu
150		não podia, só não podia participar, fazer as coi::sas
151		que eu fazia, não fazia sentido nada pra mim. Aí eu ia
152		ficar lá, indo pra lá, pra quê, enfim. Aí, nesse

153 154 155		momento, eu saí de vez, assim. Eu voltei uma vez... >assim<, era aniversário de alguém, mas depois, nunca mais.
156	Marcelle	Isso foi quando você saiu do coral?
157	Lu	Isso.

Este excerto de Lu se encaixa de forma bastante clara no modelo de Labov (1972). Há orientação quando o narrador apresenta a rede de relações e personagens envolvidos (seu pai, o diácono, a líder do coral e maestrina e o pastor), descortinando um contexto em que gênero, religião e hierarquia se entrelaçam. Essa preparação situa o ouvinte na densidade social e simbólica do episódio, em que a vida privada do narrador circula por instâncias institucionais de poder. Ademais, há avaliações, distribuídas ao longo do relato que reforçam esse efeito: repetições nas linhas 115 e 141 (“era... era...”), comparações nas linhas 131–132 (“parecia que era a mesma história da primeira namorada”) e descrições afetivas do líder – linhas 145 a 147 (“ele super, na verdade, constrangido, assim, meio sem graça, mas triste ao mesmo tempo, sei lá.”). Elas instanciam uma camada interpretativa que sugere não só o acontecimento, mas como ele foi sentido e reavaliado com o tempo. Por fim, a coda entre as linhas 149 a 155, “nunca mais voltei (...) Eu voltei uma vez... >assim<, era aniversário de alguém, mas depois, nunca mais., mas depois nunca mais”, desloca a narrativa para o presente da enunciação, encerrando o episódio e reafirmando a irreversibilidade de seu êxodo.

Seu relato também se organiza por meio de contrastes temporais que podem ser lidos à luz das categorias de *realis* e *irrealis*, e de perfectividade e imperfectividade (Abraçado, 2020). O *realis* se materializa no discurso no encadeamento dos verbos no passado, que constroem a narrativa como sequência factual: “meu pai ficou sabendo...”, “vieram conversar comigo...”, “falei assim...” (linhas 111, 135, 148). Esse uso situa os acontecimentos no eixo da experiência vivida e consolidada, reforçando o caráter de memória pessoal. Já o *irrealis* se manifesta de modo implícito, sobretudo quando Lu reflete sobre o que poderia ter sido ou quando reproduz as justificativas dadas pelos outros: “não poderia frequentar... não poderia mais participar...”. Aqui, ele projeta futuros interditados que não chegaram a se realizar, mas que pesaram como ameaça normativa. Aí se vê como o discurso constrói não apenas o passado vivido, mas também os mundos possíveis de exclusão e silêncio. Quanto ao aspecto verbal, a perfectividade domina nas passagens do caráter

processual de sua ruptura com a igreja, quando ele encerra episódios (“desde esse dia, eu falei...”, “nunca mais voltei”), linhas 148 e 149, produzindo uma leitura conclusiva e definitiva do evento. Por outro lado, a imperfectividade aparece nas repetições e nos marcadores de continuidade (“era, era...”, “já tinha passado por né mil coisas na adolescência”) – linhas 115 e 141; 121, que abrem espaço para o prolongamento de experiências e para a interpretação retrospectiva. Esses jogos de tempo verbal e aspectual constroem uma temporalidade marcada tanto pelo fechamento (êxodo) quanto pela repetição cíclica das violências (fofoca, denúncia, exclusão), sugerindo como a narrativa organiza um movimento de saturação: o acúmulo de experiências dolorosas se torna insustentável.

Caminhando em direção ao tempo narrativo, Lu articula múltiplas esferas. Os verbos no pretérito (“ficou sabendo”, “veio conversar comigo”, “falei assim”) estruturam a linearidade cronológica dos fatos, criando um fio de causalidade entre fofoca → denúncia → exclusão. Entretanto, há momentos em que ele alterna para o presente histórico (“isso meio gerou também outros burburinhos”, “parecia que era a mesma história”), recurso que aproxima o interlocutor do drama vivido, como se o evento ainda estivesse acontecendo. Essa oscilação reforça que a narrativa não é apenas rememoração distante, mas reelaboração de uma dor que ainda reverbera no presente.

Além disso, a fala é marcada pelo uso recorrente de discurso reportado, em que Lu reinsere na narrativa as falas de terceiros: “não poderia frequentar a igreja”, “não poderia mais participar das atividades”; e até a própria reação, “ah, então não volto mais, então. Beijo!” (linhas 137, 138 e 148–149, respectivamente). Esses enunciados não apenas reproduzem vozes, mas encenam a polifonia constitutiva da experiência, indicando como diferentes autoridades (pai, diácono, pastor, líder) se mesclam na construção de sua exclusão. É nesse entrecruzamento de vozes que emergem crenças e valores em disputa: de um lado, a moral religiosa que regula corpos e desejos; de outro, a voz insurgente de Lu que transforma a saída da igreja em gesto de afirmação subjetiva. Ainda acerca desse trecho, o modo como o líder religioso comunica a expulsão de Lu do coral permite a interpretação de uma postura ambígua, atravessada por afetos e hierarquia – “e aí ele veio conversar comigo, assim, ele super, na verdade, constrangido, assim, meio sem graça, mas triste ao mesmo tempo, >sei lá<.” (linhas 144–147). Ao ser descrito como “constrangido, sem graça, mas triste”, ele encarna uma dissonância afetiva: em nível pessoal, parece não concordar com a decisão, mas, em nível

institucional, submete-se à ordem do pastor. Essa tensão sugere a assimetria de poder característica das comunidades religiosas, em que a autoridade do líder maior se impõe sobre vínculos interpessoais e afetivos. Nesse sentido, sua fala torna-se polifônica (Bakhtin, 1981), pois carrega ao mesmo tempo a voz institucional que exclui e a voz pessoal que lamenta. Contudo, a prevalência da primeira expõe uma crença fundamental à lógica eclesial: a ordem institucional está acima dos afetos individuais, funcionando como dispositivo disciplinador (Foucault, 1975;1987) que regula condutas e molda subjetividades. Para Lu, esse episódio é decisivo, pois sinaliza que nem mesmo laços de confiança poderiam resistir ao peso dogmático; é nesse confronto entre o afeto fragilizado e a violência simbólica institucional que os narradores reorganizam suas crenças (Barbour, 1994) sobre si e sua comunidade: até então, Lu ainda conseguia equilibrar aspectos positivos (afeto, pertencimento) e negativos (medo, silenciamento). Com a exclusão formal, ele passa a acreditar que a instituição, em última instância, prioriza a obediência dogmática em detrimento dos vínculos humanos. Ou seja, a igreja não é espaço de acolhimento, mas de controle disciplinar. Ele também reavalia suas crenças sobre si e sua própria agência ao responder com ironia “Beijo!” e decidir não voltar. Ele, então, reinscreve sua crença em si mesmo como sujeito capaz de dizer não ao sistema religioso. A expulsão, paradoxalmente, funciona como oportunidade de afirmar sua autonomia e de reorganizar sua vida fora do enquadramento institucional. Aqui, seu ponto de ruptura está dado: seu momento de êxodo.

Outro ponto que merece atenção é o trecho em que Lu relata ter ouvido que “eu não poderia frequentar a igreja, mas eu não poderia mais participar das atividades, e fazer as coisas que eu fazia, porque eu estava em pecado.” – linhas 137-140. Ele denota a força disciplinadora do discurso religioso de sua igreja. A escolha lexical “eu estava em pecado” não indica um ato pontual, mas um estado contínuo, marcado pelo pretérito imperfeito, que fixa a homossexualidade como condição permanente. Nesse enquadramento, o “pecado” não aparece como deslize episódico, mas como estigma (Goffman, 1988), apoiado na doutrina¹¹⁰ para justificar exclusão e

¹¹⁰Algumas passagens bíblicas que são recorrentemente utilizadas para sustentar o discurso que classifica determinadas expressões da sexualidade como pecado. Nessas formulações, observa-se a presença de uma perspectiva excludente em relação às práticas homoafetivas (o que em termos contemporâneos se classifica como homofobia), o que dificulta sobremaneira qualquer esforço de reinterpretar o texto bíblico sem reconhecer a dimensão de violência que ele carrega.

Levítico 18.22 – “Não se deite com um homem como quem se deita com uma mulher; é repugnante.”

Levítico 20.13 – “Se um homem se deitar com outro homem como quem se deita com uma mulher, ambos praticaram ato repugnante. Terão que ser executados; o seu sangue cairá sobre eles.”

silenciamento. Tal formulação sustenta a crença institucional de que a participação comunitária está subordinada à conformidade moral, estabelecendo que a fé só é legítima quando acompanhada da obediência aos dogmas. Assim, a linguagem não apenas é a materialização da crença, como também cria uma realidade social em que o pertencimento depende da renúncia a si mesmo (Moita Lopes, 2006; Foucault, 1975; 1987).

Pessoalmente, esse é também o momento em que eu tenho, finalmente, as películas que borravam minha visão retiradas dos meus olhos. Recebi um novo par de óculos, como dito pela Melissa em seu relato. No dia em que eu fui para o ensaio do coral e dei conta da ausência de Lu, estranhei, mas não me alarmei; afinal, poderia ser apenas um dia em que ele pudesse ter tido outro compromisso, por exemplo. Quando fiquei sabendo que ele havia sido expulso do coral **e o porquê**¹¹¹, eu não encontrava em mim as palavras exatas para descrever o que eu sentia e a bagunça que minha cabeça estava frente às indagações às ilogicidades dogmáticas. Eu tinha em mim questionamentos parecidos com os de Melissa – não fazia sentido um Deus onipotente, onipresente e onisciente permitir tamanha injustiça contra alguém apenas por ser quem era. A exclusão de Lu não se mostrava como simples consequência de uma regra comunitária, mas como violência legitimada pelo discurso religioso. Nesse instante, minhas próprias crenças, que já vinham sendo questionadas, tiveram um abalo ainda mais profundo: já não era possível conciliar a imagem de um Deus amoroso com práticas tão desumanizadoras. O que antes eu aceitava como “ordem” ou “doutrina” passou a ocupar o lugar de algo em exercício de poder, sustentado por hierarquias, culpas e medos. Assim, a experiência do coral na vida de Lu foi também um ponto de inflexão na minha trajetória, pois me fez enxergar as rachaduras de um sistema que se pretendia coerente, santificado e salvacionista, mas que se sustentava em contradições gritantes. A partir de então, era como se finalmente eu tivesse comido do fruto da árvore do conhecimento. Meus olhos estavam abertos. Bendita Eva.

1 Coríntios 6.9-10 – “Vocês não sabem que os perversos não herdarão o Reino de Deus? Não se deixem enganar: nem imorais, nem idólatras, nem adúlteros, nem homossexuais passivos ou ativos, nem ladrões, nem avarentos, nem alcoólatras, nem caluniadores, nem trapaceiros herdarão o Reino de Deus.”

Considero importante mencionar que é deliberada a opção por manter aqui essa tradução que utilizo também nas demais vezes em que cito a Bíblia, marcada por evidentes anacronismos (como em 1 Coríntios 6.9–10). Expressões como “homossexuais passivos e ativos” podem não corresponder aos termos originais do texto grego, mas refletem escolhas tradutórias modernas que projetam categorias contemporâneas de sexualidade sobre o texto antigo. Ao mesmo tempo, é justamente essa leitura que circula amplamente entre comunidades evangélicas, sendo tomada como “Palavra de Deus”, orientando crenças e práticas. Manter essa tradução permite, portanto, destacar como determinadas versões bíblicas contribuem para a construção de discursos excludentes e como, ao mesmo tempo, esses erros de interpretação se enraízam na experiência cotidiana de fé de muitas pessoas. Eu, por exemplo, tive acesso a essa tradução enquanto cristã.

¹¹¹ Grifo meu.

5.4

Uma breve reflexão sobre as análises

Tendo chegado até aqui, percebo que, no caminho percorrido, meus objetivos de pesquisa se confirmam em sua complexidade. Desde o início, não busquei “resultados” no sentido tradicional: não pretendia reduzir experiências a categorias fixas ou oferecer respostas finais. Meu propósito, alinhado à perspectiva da LAC (Moita Lopes, 2006; Rajagopalan, 2003), foi o de compreender como narrativas de desconversão se constroem discursivamente, quais crenças emergem nelas e de que modo dialogam com regimes institucionais e afetivos.

Nesse sentido, penso que consegui observar discursivamente como as histórias não se organizam apenas por uma lógica cronológica, mas por um esforço retrospectivo de interpretação (Linde, 1997). Cada excerto indicou como os participantes, e eu mesma, recontamos nossas trajetórias não para “relatar fatos”, mas para atribuir-lhes sentido no presente. Além disso, a análise microdiscursiva das avaliações mostrou-se fundamental: nelas, afetos e julgamentos não só atravessaram os relatos, como também constituíram crenças e posicionamentos (Martin; White, 2005; Barbour, 1994; Brando; Lourenço, 2021).

Também emergiram com força os embates discursivos: a voz institucional da igreja, sustentada por dogmas e normas de controle, em confronto com as vozes insurgentes que resistem, ironizam e reconfiguram sentidos. Como lembra Fairclough (2001), o discurso é sempre arena de luta, e aqui pude enxergar como as narrativas não apenas descrevem, mas questionam, desafiam e reinventam. Assim, considero que alcancei meus objetivos: não ao “encerrar” as questões, mas ao abrir camadas de inteligibilidade sobre os processos de desconversão, indicando como eles se constroem na motricidade das crenças (Barbour, 1994; Brando; Lourenço, 2021), entre contradições, afetos e disputas de sentido. Ao final, reforço a escolha pela autoetnografia (Ellis; Bochner, 2000): não se trata de buscar verdades universais, mas de reconhecer que nossas histórias, quando narradas e analisadas, produzem conhecimento situado, crítico e afetivo. Narrar, escutar e analisar, aqui, foi também resistir e celebrar: um gesto político de reinscrição de nossas vidas.

6

Apocalipse?

Calma. Não estou pregando o fim do mundo. Aliás, sempre fiquei bastante alarmada quando era cristã com essa ideia da aniquilação do mundo *do criador*¹¹²; não fazia muito sentido, ainda mais sendo algo planejado e executado *pelo criador*. Em *História das crenças e das ideias religiosas I*, Mircea Eliade (2010, p. 168) afirma quanto à história da arca de Noé que “os mitos do dilúvio são (...) muito disseminados e compartilham essencialmente o mesmo simbolismo: a necessidade de destruir radicalmente um mundo e uma humanidade degenerados, a fim de recriá-los, ou seja, restituir-lhes a integridade inicial.”

Não é isso o que pretendo aqui. Ao nomear este capítulo “Apocalipse?”, não busco o gesto de aniquilar nem o consolo de restaurar um suposto estado puro. Meu movimento é outro: deixar perguntas abertas, reconhecer ruínas e contradições, e admitir que as narrativas de desconversão não oferecem um recomeço pleno, mas um vir-a-ser em constante elaboração. O ponto de interrogação no título não é decorativo: é um lembrete de que não há respostas finais, apenas tentativas de ler os sinais do vivido e reinscrever sentidos em meio ao inacabamento.

Após o *Gênesis*, o capítulo de introdução, em que tracei as primeiras linhas da pesquisa, afirmei que eu não estava à procura de respostas precisas e, logo na sequência, percorri a pluralidade dos cristianismos como forma de escapar da tentação de tratar a experiência evangélica como bloco homogêneo. Esse movimento inicial já apontava para o que agora retomo: não há um único começo, tampouco um único fim. Há atravessamentos, contradições e disputas de sentidos que, narrados pelos participantes e por mim, desabrocham cristianismos múltiplos, memórias fragmentadas e processos de desconversão que não cabem em molduras lineares.

Tendo como objetivo central mapear os processos de êxodo e compreender as razões que ocasionaram as desconversões, esta pesquisa buscou também analisar de que forma esses relatos são construídos discursivamente em narrativas pessoais, observando, em nível microdiscursivo, as avaliações e os embates que emergem em torno das crenças e dos discursos religiosos. O percurso analítico, sustentado pela etnografia, pela autoetnografia e pela Linguística Aplicada Crítica, possibilitou interpretar as desconversões não como

¹¹² Grifo meu de ambos os “pelo criador”, não demonstrando uma crença minha no criacionismo, mas uma circunscrição no universo do mito.

rupturas isoladas, mas como práticas discursivas que (re)constroem quem se é no mundo, crenças e afetos.

Depois desse momento inicial, dei prosseguimento ao capítulo 3 – *Carta aos Gálatas: sobre discursos críticos*. Nele, situei os fundamentos teórico-metodológicos que sustentaram a pesquisa: (i) a etnografia e a autoetnografia como formas de inscrever vozes e experiências (Clifford, 1994; Ellis; Bochner, 2003; Ellis; Adams, 2014); (ii) a Linguística Aplicada Crítica como lente para compreender a linguagem em seu caráter sócio-político (Moita Lopes, 2006; Rajagopalan, 2003; Fabrício, 2006); (iii) questões de linguagem que emergem das interações (Bakhtin, 2003; Fiorin, 1996; Halliday; Matthiessen, 2014); e (iv) noções de discurso socioconstrucionista que permitem pensar a produção de sentidos como prática situada (Moita Lopes, 2001; Gergen; Gergen, 2006; Bastos; Biar, 2015). Esse percurso foi necessário para que as análises posteriores não se limitassem a relatos individuais, mas pudessem ser lidas como práticas discursivas permeadas por crenças, afetos e avaliações.

Na sequência, segui para o capítulo 4 – *Atos da linguagem*. Ali, busquei articular conceitos e categorias que serviram como lentes para a escuta e interpretação dos relatos. Dividi a discussão em seções: *1 Crônicas – Narrativas de histórias de vida*, em que destaquei o caráter retrospectivo e processual das trajetórias (Labov; Waletzky, 1967; Bastos; Biar, 2015); *Tempo*, em que examinei como o narrar se ancora em passados refigurados e futuros projetados, e como a complexidade da experiência temporal no narrar pode se dar, desde a alternância entre passado, presente e futuro, indicando como as escolhas verbais organizam não só a ordem dos acontecimentos, mas também a forma como eles são concebidos, como fatos encerrados, processos em curso ou hipotetizados. Nesse ponto, cabe lembrar que crenças e futuro como tempo verbal se entrelaçam: o futuro depende de crença, e a religião respira esse ar. (Bakhtin, 1998; Langacker, 2008; Abraçado, 2020); *Narrativas e discurso reportado*, enfatizando a polifonia e a inscrição da voz do outro (Bakhtin, 1981; Linde, 1993); *Crenças*, entendidas como construções discursivas atravessadas por afetos e ideologias (Barcelos, 2006; Krüger, 2018; Brando; Lourenço, 2021); *Narrativas de desconversão*, que explicitam os movimentos de ruptura e reinscrição de sentidos (Barbour, 1994; Santos, 2022); e, por fim, *Avaliação*, que questiona como julgamentos e posicionamentos se fazem presentes em todos os relatos aqui trazidos (Labov, 1972; Linde, 1997; Thompson; Hunston, 2000; Martin; White, 2005). Esse capítulo foi, assim, uma engrenagem conceitual que preparou o terreno para o exercício analítico que viria a seguir.

Encerrado esse percurso conceitual, é no capítulo seguinte que as análises ganham corpo, voz e emoção. Se em *Atos da linguagem* delineei as lentes pelas quais leio as

narrativas, no capítulo 5 – *Êxodos* essas lentes se voltam diretamente para os relatos dos participantes, em que teoria e vida se entrelaçam de modo mais visceral. São histórias atravessadas por silêncios e palavras, por fé e por ruptura, em que o tempo, as crenças, os julgamentos e as polifonias deixam de ser apenas categorias analíticas e se manifestam como experiências vividas, se materializam no discurso. É nesse território que as desconversões se narram não como abstrações, mas como processos concretos de dor, coragem e reconstrução. Essa constatação também marca a minha própria experiência: desconverter não foi um ato único, mas um caminho de (des)aprendizagens que ainda reverberam em mim.

Foi possível observar que as histórias de desconversão todas convergem no quesito processual: aconteceram no tempo progressivo enquanto nossas crenças foram sendo reposicionadas. Quanto às razões para os êxodos, elas podem ser interpretadas de formas múltiplas e singulares, ora relacionadas a conflitos com a doutrina, ora a experiências de exclusão e julgamento, ora ainda a processos internos de autoconhecimento que já não cabiam dentro das molduras institucionais da fé. Melissa, por exemplo, questionou a própria coerência da doutrina ao confrontar os atributos de onipotência, onipresença e onisciência de Deus, contradições que também me inquietavam, concluindo que, se esses três se sustentam de modo a serem verdadeiros, como prega a fé, então Deus se mostra negligente. Já Valentim trouxe à tona a dor de viver sob constante vigilância moral, em que cada gesto era medido pela régua do pecado, instaurando um sentimento de inadequação contínua. Ele deixa explícito em seu discurso o quão importante Deus é na sua vida, o que significa que ele ressignificou suas crenças de forma a manter sua fé no divino: desconverter-se implicou o êxodo de sua igreja, mas não a descrença no Deus cristão. Lu, por sua vez, teve de lidar com a exclusão explícita de sua comunidade em razão de sua orientação sexual, quando o discurso religioso passou a fixar sua individualidade como “estar em pecado”, um estigma permanente que o desautorizava como sujeito de fé.

Apesar de distintas, essas narrativas se encontram em um ponto comum: permanecer na igreja significaria sufocar perguntas, afetos e modos de ser. Assim, o êxodo, em cada caso, não se apresentou apenas como ruptura, mas como um movimento de reposicionamento discursivo e de modos de ser, no qual crenças e tempo se entrelaçam; afinal, o futuro, como tempo e aspecto verbal, carrega sempre uma dimensão de crença e talvez, inevitavelmente, de esperança, já que projetar o porvir é também acreditar que há algo além do presente. Nas histórias de Melissa, Valentim e Lu, os futuros possíveis deixaram de caber nos limites institucionais da fé e se abriram em direção a outros horizontes de existência. É importante

também destacar que todos reconhecemos a parte positiva que nossas igrejas desempenharam em nossas vidas e, principalmente, a relevância de seus projetos sociais.

No decorrer de nossas (co)construções, se houve momentos em que me vi distante das histórias, em outros me reconheci nelas de forma dolorosa. Essa dor, aqui, não é apenas lembrança, mas matéria viva das experiências narradas: dor de ser excluído, de perder o pertencimento, de duvidar do que antes sustentava o mundo. Em *Diante da dor dos outros* (2003), Susan Sontag lembra que o sofrimento, desde as representações religiosas e artísticas, foi transformado em algo belo, normalizado, estetizado. Aprendemos a olhá-lo com familiaridade, quando deveríamos nos espantar. Nas narrativas desta pesquisa, o sofrimento aparece como fissura e resistência: ele denuncia a violência simbólica de discursos que deveriam acolher, e ao mesmo tempo anuncia a possibilidade de reinventar o próprio viver. Sofrer, nesses relatos, é também um modo de pensar e sentir o mundo com mais nitidez. O medo, a culpa e a solidão que os participantes nomearam são afetos que também marcaram minha trajetória. Escutá-los foi, ao mesmo tempo, exercício de reflexão e gesto de reconhecimento: ao ouvi-los, ouvi também a mim mesma. As análises apontam para como a Bíblia e o discurso religioso não são apenas pano de fundo, mas força estruturante de nossas experiências. Esse repertório discursivo, que moldou nossas crenças, continua ecoando mesmo depois da desconversão. Não se trata apenas de memórias, mas de marcas que permanecem na linguagem, nas formas de narrar e nas lentes com que enxergamos o mundo, até porque “a questão religiosa não é um processo cristalizado na vida dos indivíduos, mas se encontra em contínua transformação” (Santos, 2022, p. 38).

Chegar até esta parte do texto da pesquisa não significa encerrar as perguntas. Ao contrário: reafirma que desconversão não é um ponto final, mas um processo em aberto. Para mim, escrever estas páginas foi também revisitar a ambivalência de um percurso que mistura fé e ceticismo, pertença e ruptura, amor e ressentimento. Sobretudo, foi reencontrar a companhia de dois valentes que me sustentam: a esperança e o afeto. Pego emprestadas as palavras de Freire (2016, p. 14): “não sou esperançosa por pura teimosia, mas por imperativo existencial e histórico.”. Logo, por ora, paro textualmente aqui, porém não é um final, uma conclusão, um apocalipse. É apenas uma pausa, a abertura de espaço para que outras narrativas, perguntas e afetos possam seguir sendo tecidos, e para que outras reflexões continuem a ser feitas.

A graça do esperar seja com todos. Amém.

Referências Bibliográficas

ABRAÇADO, Jussara. **O tempo, o tempo linguístico e o tempo verbal**. Propriedades e relações. Editora Contexto, São Paulo, 2020.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O Perigo de Uma História Única**. Companhia das Letras, São Paulo, SP, 2009.

AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 1988.

AHMED, Sara. **The Promise of Happiness**. Duke University Press, Durham and London, 2010.

ALLWRIGHT, D. **Exploratory Practice**: rethinking practitioner research in language teaching. *Language Teaching Research*, v. 7, n. 2, p. 113–141, 2003.

ARCHANGELO, Ana; Walde, Erna von der. **Pensamento sitiado**: portas de entrada para um diálogo sobre fundamentalismo a partir do filme *A Vila*. In: Gallo, Silva; Veiga-Neto, Alfredo (orgs.). *Fundamentalismo & Educação*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

AZEREDO, J. C. **Gramática Houaiss da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Publifolha, 2008.

BAKHTIN, M. **The dialogic imagination**: four essays by M.M. Bakhtin. Tradução Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini, José Pereira Júnior, Augusto Góes Júnior, Helena Spryndis Nazário e Homero Freitas de Andrade. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 4. ed. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BALOCCO, Anna E. (UERJ). **O sistema do engajamento aplicado a espaços opinativos na mídia escrita**. Vian Jr, O. et al. (Orgs.). *A linguagem da avaliação em língua portuguesa: estudos sistêmico-funcionais com base no Sistema de Avaliatividade*. São Carlos: Pedro & João Editores, p. 41–56, 2010.

BARBOUR, J. D. **Versions of Deconversion**: Autobiography and the loss of faith. Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 1994.

BARCELOS, Ana Maria F. **Cognição de professores e alunos**: tendências recentes na pesquisa de crenças sobre ensino e aprendizagem de línguas. In: Barcelos, A. M. F. e Vieira-Abrahão, M. H. (Org.). *Crenças e ensino de línguas: foco no professor, no aluno e na formação de professores*. Campinas, p. 15–41, 2006.

BARCELOS, Ana Maria F. **Reflexões acerca da mudança de crenças sobre ensino e aprendizagem de línguas**. Universidade Federal de Viçosa, *Rev. Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 7, n. 2, p. 109-138, 2007.

BARCELOS, Ana Maria F. **Desvelando a relação entre crenças sobre ensino e aprendizagem de línguas, emoções e identidades**. In: GERHARDT, A. F. L. M.;

AMORIM, M. A.; CARVALHO, A. M. (Orgs.). *Linguística Aplicada e Ensino: Língua e Literatura*. Campinas: Pontes, p. 153-186, 2013.

BARTHES, R. **Introdução à análise estrutural da narrativa**. In: *Análise estrutural da narrativa*. Barthes, R. [et al.]. Tradução de Maria Zélia Barbosa Pinto. 8 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BASTOS, Liliana. C. **Contando histórias em contextos espontâneos e institucionais: uma introdução ao estudo da narrativa**. *Caleidoscópio* 3(2), 2005. p.74-87.

BASTOS, Liliana. C.; Biar, Liana. A. **Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social**. D.E.L.T.A., v. 31, n. esp., p. 97-126, ago. 2015.

BECKER, G. **Disrupted lives: How people create meaning in a chaotic world**. Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

BERGER, Peter. **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**. New York: AnchorBooks, 1967.

BIAR, Liana. **“Realmente as autoridade veio a me transformar nisso”**: Narrativas de adesão ao tráfico e a construção discursiva do desvio. Rio de Janeiro, 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

BIAR, Liana. A.; Orton, Naomi.; BASTOS, Liliana. C. **A pesquisa brasileira em análise de narrativa em tempos de pós-verdade**. *Linguagem em (Dis)curso* (Online), v. 21, p. 231-251, 2021.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**, Nova Versão Internacional. *Bíblia Sagrada português–inglês / Holy Bible Portuguese–English*. Tatuapé, São Paulo: Editora Vida. 2003.

BORGES, Thais Regina Santos. **Por um sentir crítico: um olhar feminista interseccional sobre a socioconstrução de identidades sociais de gênero, raça/etnia e classe de professoras de línguas**. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, Rio de Janeiro, 2017.

BORGES, Thais Regina Santos. **Mulheres brancas, branquitude e afeto: reflexões acerca de performances raciais e afetivas brancas, o sentir crítico e o fazer acadêmico**. 2022. Tese (Doutorado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, Rio de Janeiro, 2022.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pesquisa participante e a participação da pesquisa: um olhar entre tempos e espaços a partir da América Latina**. *IN*: Brandão, Carlos Rodrigues; Streck, Danilo Romeu (Orgs.). *Pesquisa Participante – a partilha do saber*. São Paulo, Editora Ideias & Letras, 2021.

BRANDO, José O. S.; Lourenço, Lelio M. **Uma introdução ao estudo das crenças na Psicologia Social Cognitiva**. Curitiba: Editora CRV, 2021.

BRIGGS, Charles L. **Communicability, racial discourse, and disease**. *Annual Review of Anthropology* 34:269–91, 2005.

BRIGGS, Charles L. **Anthropology, Interviewing, and Communicability in Contemporary Society**. In: *Current Anthropology*, Vol. 48, No. 4, pp. 551 – 580. The

University of Chicago Press on behalf of Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 2007.

BRUNER, J. **Atos de significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, [1990]1997.

BRUNER, J. **A cultura da educação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2001.

CALMON, S. **Teologia e Prática Religiosa: O Culto Cristão**. Rio de Janeiro: Editora Voz, 2016a.

CALMON, Sacha. **A Invenção do Monoteísmo** – Deuses feitos de palavras. Belo Horizonte, MG: Letramento, 2016b.

CAMARON, L. **Metaphor in spoken discourse**. In: Gee, J. P. An introduction to discourse analysis: Theory and method. London: Routledge, pp. 342–355, 1999.

CAVALCANTI, J.B. . **Escravos do Senhor**. Identidade e Relações de Poder nas Comunidades Paulinas. FATO & VERSÕES , v. 9, p. 145-161, 2016.

CAVALCANTI, J.B. . **O tema do Jesus histórico na formação do Estado brasileiro: a recepção de Ernest Renan junto à intelectualidade brasileira oitocentista à luz dos escritos de Luiz Gama e Joaquim Nabuco**. Revista Tempos Históricos , v. 23, p. 272-288, 2019.

CÉSAR, Elben Magalhães Lenz. **História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais**. Viçosa: Editora Ultimato, 2021.

CHIDICHIMO, M. C. **A Bíblia e os corpos desviantes: uma análise discursiva sobre o uso da Bíblia na homofobia religiosa**. 2021. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Editora UFRJ, 1994.

DENZIN, Norman K. **Interpretative biography**. Newbury Park, CA: Sage, 1989.

DENZIN, Norman K; LINCOLN, Yvonna S. (Orgs). **Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research**. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. 2. ed. Thousand Oaks: Sage Publications, p. 1-60, 2003.

DENZIN, Norman K; LINCOLN, Yvonna S. (Orgs). **O planejamento da pesquisa qualitativa**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DU MEZ, Kristin Kobes; tradução Elissamai Bauleo. **Jesus e John Wayne: Como o evangelho foi cooptado por movimentos culturais e políticos**. 1.ed. – Rio de Janeiro, Thomas Nelson Brasil, 2022.

DURKHEIM, Émile. **The Elementary Forms of Religious Life**. Translated by J. Swain, Free Press, 1947.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas I**. Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELLIS, Carolyn; BOECHNER, Arthur. **Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity. Researcher as subject.** Pp. 199 – 258. In: Denzin and Lincoln, Collecting and Interpreting Qualitative Materials. Sage Publications, Inc., California, 2003.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony Ed. **The Purposes, Practices, and Principles of Autoethnographic Research.** The Oxford Handbook of Qualitative Research. Leavy, Patricia (editor) New York: Oxford University Press. (pp. 254-276), 2014.

FABRÍCIO, Branca F. **Linguística aplicada ao espaço de “desaprendizagem”:** redescritções em curso. In: Moita Lopes, L. P. (Org.). Por uma linguística aplicada INdisciplinar. São Paulo: Parábola, 2006.

FABRÍCIO, Branca F. MOITA LOPES, Luiz P. **Por uma ‘proximidade crítica’ nos estudos em Linguística Aplicada.** Calidoscópio – v. 17, n. 4, dezembro 2019.

FAIRCLOUGH, N. **Language and power.** London: Longman, 1989.

FAIRCLOUGH, N. **Critical discourse analysis.** London: Longman, 1995.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social.** Tradução de Maria do Céu Costa. Brasília: Editora da UNB, 2001.

FIORIN, J. L. **As astúcias da enunciação.** São Paulo: Ática: 1996.

FIORIN, J. L. **Uma teoria da enunciação: Benveniste e Greimas.** Revista Gragoatá, v. 22, n. 44, pp. 970–85, 2017.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito.** Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** Tradução e organização Roberto Machado. 28. ed. São Paulo: Graal, 2010

FRANKHAM, Jo; Macrae, Christina. **Etnografia.** Em Teoria e Métodos de Pesquisa Social (pp. 69-89), editado por Bridget Somekh; Cathy Lewin. Petrópolis: Vozes, 2015.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler:** em três artigos que se completam. Autores Associados: Cortez Editora, 1989.

FREIRE, P. **Pedagogia da Solidariedade.** FREIRE, Ana Maria Araújo; OLIVEIRA, Walter Ferreira de (Org.) 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREIRE, P. **Pedagogia da Esperança:** Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. 23ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia – Saberes necessários à prática educativa.** 57ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2018.

FREIRE, P. **Pedagogia da Indignação:** cartas pedagógicas e outros escritos. 7ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

FREIRE, P. **Educação e Mudança.** 49ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

FRIGERIO, A. **Religiões e sexualidade**: entre a normatividade e a transgressão. In: Frigerio, A. (org.). *Religiões e sexualidade: convenções e dissidências*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 9–36.

GALLO, Silvio e Alfredo Veiga-Neto (orgs.). **Fundamentalismo e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GEE, J. P. **An introduction to discourse analysis**: Theory and method. London: Routledge, 1999.

GEE, J.P. T; Handford, M (Eds.). **The Routledge Handbook of Discourse Analysis**. New York: Routledge, 2012.

GEERTZ, Clifford. **Religion as a cultural system**. In: *The interpretation of cultures: selected essays*. Geertz, Clifford, pp.87–125. Fontana Press, 1993.

GERGEN, Mary M.; Gergen, Kenneth J. **Investigação qualitativa – tensões e transformações**. In: Denzin, Norman K; Lincoln, Yvonna S. (Orgs). *O planejamento da pesquisa qualitativa*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

GOMES, Eunice; CRUZ, Josilene. **Estudo comparado como método de pesquisa**: os ritos de iniciação nas religiões monoteístas. *Paralellus*, Recife, v. 7, n. 14, jan./abr. 2016, p. 117-138; doi: 10.20426/P.2178-8162.2016v7n14p117

HAHN, F. **A Ecclesiologia de Paulo** (2ª ed.). São Paulo: Paulus Editora, 2010.

HALLIDAY, M. A. K.; MATTHIESSEN, C. M. I. M. **Halliday's introduction to functional grammar**. Fourth Edition. London: Routledge, 2014.

HARRIS, S. **A paisagem moral**: como a ciência pode determinar os valores humanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, Cap. 1, p. 9 – 23.

HOLIDAY, Oscar Jara. **Sistematização das experiências**: algumas apreciações. In: Brandão, Carlos Rodrigues; Streck, Danilo Romeu (Orgs). *Pesquisa participante – a partilha do saber*. São Paulo, Editora Ideias & Letras, 2021.

hooks, b. **Ensinando pensamento crítico**: sabedoria prática. São Paulo: Elefante, 2020.

JOHNSTONE, B. **Oral versions of personal experience**: Labovian narrative analysis and its uptake. *Journal of Sociolinguistics*, 20(4), 542–560, 2016 <https://doi.org/10.1111/josl.12191>

KRÜGER, H. **Introdução à psicologia social**. São Paulo: EPU, 1996.

KRÜGER, H. **Cognição, estereótipos e preconceitos sociais**. In M. E. Pereira, M. E. O. Lima (Org.). *Estereótipos, preconceito e discriminação: perspectivas teóricas e metodológicas* (pp. 23–40). Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2004.

KRÜGER, H. **Psicologia social das crenças**. Curitiba: CRV, 2018a.

KRÜGER, H. **Cognição social: conceito, definição e temas**. In H. Krüger (Org.). *Cognição social: teoria, pesquisa e aplicações* (pp 13–28). Curitiba: CRV, 2018b.

LABOV, W. **The transformation of experience in narrative syntax**. In: *Language in the inner city*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LABOV, W.; WALETZKY, J. **Narrative analysis: oral versions of personal experience**. In: Helm, J. *Essays on the verbal and visual arts*. Seattle: University of Washington Press, 1967.

LABOV, William. **Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LANGACKER, Ronald W. **Cognitive Grammar: A Basic Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

LE BRETON, David. **Antropologia das Emoções**. Editora Vozes Ltda. Petrópolis, RJ, 2019.

LINDE, C. **Evaluation as linguistic structure and social practice**. In: Gunnarson, B. L.; Linell, P.; Norgberg, B. (Eds.). *The Construction of Professional Discourse*. UK: Addison-Wesley Longman, 1997.

LINDE, Charlotte. **Life Stories: the creation of coherence**. Oxford University Press, 1993.

MACKENZIE, Universidade Presbiteriana. **O primeiro culto protestante celebrado no Brasil**. Seção “Chancelaria”. Revista Mackenzie Digital, n. 88. Disponível em: <https://www.mackenzie.br/s/gemkt/revista/88/chancelaria.html>. Acesso em 21 out. 2025.

MALINOWSKI, B. C. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1922.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999

MARTIN, J. R. ; WHITE, P. **The language of evaluation**. Great Britain: Palgrave/Macmillan, 2005.

MARTINS, André F. P. **Concepções de estudantes acerca do conceito de tempo: uma análise à luz da epistemologia de Gaston Bachelard**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.

MCADAMS, D. P. **The stories we live by**. New York, NY: Guilford Press, 1993.

MEIHY, José Carlos S. B; SEAWRIGHT, Leandro. **Memórias e Narrativas**. História oral aplicada. São Paulo: Contexto, 2024.

MENDONÇA, D. **Uma (Breve) Introdução ao Pensamento Pós-Estruturalista**. Paralelo 31, v. 2, n. 15, p. 150, 10 dez. 2020.

MILLER, I., 2010 em **Formação e Transformação dos Professores de Línguas na América Latina e Transformação Social**. Formação de professores de línguas na América Latina e transformação social / Telma Gimenez - Maria Cristina de Góes Monteiro (Orgs.) Coleção: Novas Perspectivas em Linguística Aplicada Vol. 4 Campinas, SP : Pontes Editores, 2010.

MILLER, I.; CUNHA, M. I.; PESSOA, R. R. **Prática Exploratória: questões e desafios.** Linguagem & Ensino, v. 11, n. 2, p. 325–348, 2008.

MOITA LOPES, L. P. (Org.). **O português no século XXI.** Cenário geopolítico e sociolinguístico. São Paulo: Parábola, 2013.

MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Por uma linguística aplicada INdisciplinar.** São Paulo: Parábola, 2006.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da Moita. **Práticas narrativas como espaço de construção das identidades sociais:** uma abordagem socioconstrucionista. In: Ribeiro, B.; Lima, C.; Dantas, M. T. (Orgs.). Narrativa, identidade e clínica. Rio de Janeiro: Ed. Ipub-Cuca, 2001. p. 63–84.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da; FABRÍCIO, Branca F. **Por uma ‘proximidade crítica’ nos estudos em Linguística Aplicada.** Calidoscópio, v. 17, n. 4, p. 711-723, 2019.

MONTELL, Amanda. *Cultish: the language of fanaticism.* First edition. New York, NY: Harper Wave, 2021.

NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural.** Coleção Os Pensadores. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1990.

NÓBREGA, A. N. **Narrativas e avaliação no processo de construção do conhecimento pedagógico:** abordagem sociocultural e sociossemiótica. 244p. Tese (Doutorado) – Doutorado em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

NUNES, D. F. C. **Experiências de ontem na construção de quem somos hoje:** Prática Exploratória como fundamento sustentável no ensino e na pesquisa. 2017. 161 f. Dissertação (Mestrado). Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017

PAIVA, D. Anselmo Chagas. **A Missão de Ensinar da Igreja.** Editora Benedictus - Itaboraí, 2023.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PIEIDADE, R. R. **Bíblia e discurso de ódio:** como o discurso cristão é mobilizado para a homofobia. In: Piedade, R. R. (org.). Discurso e violência: questões sobre gênero, sexualidade e religião. Campinas: Pontes Editores, 2022. p. 103–126.

PIEIDADE, Renan S. **(Des)aprendizagens crítico-reflexivas no/sobre os Candomblés:** trajetórias, performances e formas de vida autoetnografadas. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, 2023.

PRIBERAM DICIONÁRIO. Apóstata. Disponível em:
<https://dicionario.priberam.org/ap%C3%B3stata>. Acesso em: 18 out. 2025.

PRIBERAM DICIONÁRIO. Apostasia. Disponível em:
<https://dicionario.priberam.org/apostasia>. Acesso em: 18 out. 2025.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Por uma linguística crítica**. Linguagem, identidade e a questão ética. São Paulo, Parábola Editorial, 2003.

REZENDE, C. B.; Coelho, M. C. P. **Antropologia das emoções**. 1a.. ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2010.

RIBEIRO, Antônio Lopes. **O batismo como um rito de passagem do homem velho para o homem novo**. Brasiliensis, Brasília, DF, v. 3 n. 6, p. 49-68, jul./dez. 2014

RIESSMAN, Catherine K. **Narrative Methods for the Human Sciences**. Sage Publications, California, 2008

ROCHA, Terezinha S. de J. **Educação: um serviço da igreja**. Revista Eletrônica Espaço Teológico. PP. 22–44. ISSN 2177 - 952X. Vol. 12, n. 21, jan/jun, 2018.

RODRIGUES, Karine. **Como os hormônios de animais foram usados para promover “cura gay”**. Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz, 28 jul. 2025. Disponível em: <https://coc.fiocruz.br/todas-as-noticias/como-os-hormonios-de-animais-foram-usados-para-promover-cura-gay/>. Acesso em: 25 ago. 2025

ROKEACH, M. **Crenças, atitudes e valores: uma teoria de organização e mudança**. (A. M. M. Barbosa, Trad.). Rio de Janeiro: Ed. Interciência, 1981.

SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo, Cortez, p. 348, 2001.

SANTOS, J. S. G. A. **A crise da autoridade etnográfica e os novos caminhos da Antropologia**. In: 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Saberes insubmissos: Diferenças e direitos, 2020, Rio de Janeiro. GT 60. No clã das palavras: contribuições da escrita criativa à etnografia, 2020.

SANTOS, William. S. dos. **O longo caminho até Damasco: Rede de mudança e fluxo de mudança em narrativas de conversão religiosa**. 1. ed. – Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

SARAMAGO, José. **O conto da ilha desconhecida**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

SCHIFFRIN, Deborah. **Discourse markers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SHAW, Brent D. **The Myth of the Neronian Persecution**. Journal of Roman Studies, Available on CJO, 2015, DOI: 10.1017/S0075435815000982

SILVA, Vagner G. D. **Nos bastidores da pesquisa de campo**. Cadernos de Campo, Ano VII, nº 7, 1998. Resenha originalmente publicada no *Jornal da Tarde* em 13 de setembro de 1997.

SILVA, Wagner da. **O sujeito na vila: vontade de poder e ressentimento**. In: Gallo, Silva; Veiga-Neto, Alfredo (orgs.). Fundamentalismo & Educação. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

SOUZA, Emanuelle de S. F. **O grupo da Prática Exploratória do Rio de Janeiro como espaço de formação continuada: sustentabilidades de participação**. Tese de Doutorado. PUC-Rio, 2023.

STRECK, D.R. **Pesquisar é pronunciar o mundo**. In: Brandão, C.R.; Streck, D.R. (orgs.). Pesquisa do praticante: A partilha do saber. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006.

THOMPSON, Geoff; HUNSTON, Susan. **Evaluation**: An introduction. In: Hunston, Susan; Thompson, Geoff (ed.). *Evaluation in Text: Authorial Stance and the Construction of Discourse*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 1–27.

VIAN JR., O. **O Sistema de Avaliatividade e a linguagem da avaliação**. In: Vian Jr, O. et al. (Orgs.). *A linguagem da avaliação em língua portuguesa: estudos sistêmico-funcionais com base no Sistema de Avaliatividade*. São Carlos: Pedro & João Editores, p. 19-29, 2010.

WENGER, E. **Communities of practice**: learning, meaning and identity. Cambridge, UK: Cambridge University, 1988.

ANEXO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(Assinatura em duas vias, a primeira para a/o participante, e a segunda para a pesquisadora)

Esta pesquisa atende todas as especificações da Resolução 466, de 12 de dezembro de 2012, que aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, e da Resolução 510, de 07 de abril de 2016, que dispõe sobre normas aplicáveis à pesquisa em Ciências Humanas e Sociais.

Olá!

Você está sendo convidada/o para ser participante voluntária/o na pesquisa “Êxodos: fora da Terra Prometida. Narrativas de ex-evangélicos sobre o porquê de terem saído da igreja”. O estudo está sendo conduzido pela pesquisadora Marcelle Farah de Leite Ribeiro, vinculado à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) - Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. As informações encontradas neste documento são fornecidas por Marcelle Farah de Leite Ribeiro, pesquisadora principal, contatável via telefone (21) 98726-5680 ou e-mail farah.marce@gmail.com; e por sua orientadora, Professora Doutora Adriana Nogueira Accioly Nóbrega, contatável via telefone (21) 3527-1447 ou e-mail adriananobrega@puc-rio.br. Você também poderá entrar em contato com a Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio (CEPq-PUC-Rio), pelo telefone (21) 3527-1618 ou presencialmente no endereço: Rua Marquês de São Vicente, 225, Gávea – RJ, CEP 22453-900.

OBJETIVO DO ESTUDO: O objetivo principal desta pesquisa é o de buscar entendimentos acerca das circunstâncias que resultaram nos movimentos de saída de igrejas evangélicas por parte dos participantes. A procura por inteligibilidade (entendimento) acontecerá por meio de análises das narrativas dos participantes, ex-evangélicos, tendo seu olhar voltado para as emoções e avaliações construídas no discurso. Para além da relevância teórica do meu trabalho, almejo contribuir socialmente, procurando conhecer mais sobre uma área que faz parte de nossa realidade social contemporânea. Essas contribuições podem ser de grande valor na trajetória de compreensão de pessoas que também saíram de religiões evangélicas, para os indivíduos que ainda fazem parte dessas organizações religiosas e para pastores e

líderes que ainda atuam em seus cargos e desejam perceber como as igrejas afetam seus (ex-) fiéis. É bastante significativo o impacto que religiões de matrizes evangélicas-cristãs tem na vida de seus adeptos, os quais são atravessados pela pedagogia da fé. Instituições de tamanha grandiosidade, que possuem cunhos políticos, sociais, pedagógicos, emocionais, psicológicos e financeiros, influenciam massas. Assim, ouvir as narrativas de ex-membros eclesiais torna relevante no tocante a nos ajudar a entender: os seus motivos de apostasia, as possíveis tendências, discursos e comportamentos que contribuíram para suas decisões, as repercussões ocorridas em suas vidas, e os diálogos interreligiosos com pessoas de dentro e de fora da comunidade.

ALTERNATIVA PARA PARTICIPAÇÃO NO ESTUDO: Estamos gerando informações para compor o *corpus* de análise da dissertação de mestrado da pesquisadora responsável. Você tem o direito de não participar deste estudo caso assim deseje.

PROCEDIMENTO DO ESTUDO: Se você optar por fazer parte deste estudo, você participará de uma conversa na qual refletiremos, a partir da perspectiva de suas experiências e avaliações subjetivas ou objetivas, sobre o foco da pesquisa descrito no objetivo do estudo (acima). A conversa terá tempo de duração variável a ser negociado com você, podendo ser interrompida a qualquer momento sem qualquer ônus ou penalização.

GRAVAÇÃO EM ÁUDIO: Todas as interações serão gravadas pela pesquisadora-responsável em formato de áudio. Ressaltamos que a gravação será realizada por gravador com apenas o registro de voz, evitando, assim, a obtenção de sua imagem. As gravações serão ouvidas pela pesquisadora-responsável e sua orientadora e serão marcadas com um número de identificação durante a gravação e seu nome não será utilizado a fim de garantir a confidencialidade de seu nome verdadeiro. Isso também significa que os estudos com relação às conversas realizadas com você serão organizados na dissertação de forma a não te identificar, ou seja, faremos uso de um nome fictício ao nos referirmos a você. As gravações serão utilizadas somente para geração de dados. Se você não quiser ser gravado/o em áudio, você deverá informar à pesquisadora, que procurará outras formas de geração de dados, como, por exemplo, registros escritos. Os dados gerados através das gravações serão armazenados durante um período mínimo de 5 anos em um arquivo construído na residência da pesquisadora responsável pelo estudo, estando à sua disposição caso deseje consultá-lo a qualquer momento.

RISCOS E CUIDADOS PROCEDIMENTAIS: Você pode considerar certas perguntas desconfortáveis porque as informações geradas são sobre suas experiências e posicionamentos pessoais. De modo a reduzir esse possível mal-estar, a interação será desenvolvida de maneira aberta e flexível, sendo possível sua eventual reformulação ou até o seu encerramento, caso deseje. Dessa forma, você pode escolher não responder a quaisquer perguntas que a/o faça sentir-se incomodada/o, sugerir redirecionamentos no desenvolvimento da conversa ou solicitar o seu encerramento. As conversas / narrativas encerradas a qualquer momento segundo seu desejo não lhe incorrerá qualquer prejuízo.

BENEFÍCIOS: Sua participação constituirá uma oportunidade de reflexão sobre as emoções e avaliações construídas nas narrativas de ex-evangélicos, o que propicia a possibilidade de compreensão dos fatores que levaram os participantes a deixarem de ser membros de uma comunidade religiosa. Além disso, a partir desse diálogo, sua contribuição possibilitará a criação e a divulgação de conhecimentos relevantes a respeito do assunto como compromisso ético individual e coletivo, considerando implicações mais amplas para a sociedade. Essas informações podem ser de grande valor para acadêmicos, líderes e demais integrantes de comunidades religiosas, profissionais de saúde mental, e para todos os indivíduos que queiram compreender melhor as dinâmicas religiosas contemporâneas.

CONFIDENCIALIDADE: Como foi descrito acima, seu nome não será divulgado em nenhum momento da pesquisa, bem como o nome da(s) instituição(ões) religiosa(s) mencionadas por você. Nenhuma divulgação científica partindo destas entrevistas revelará os nomes de quaisquer participantes da pesquisa ou seus vínculos institucionais, exceto os relacionados à pesquisadora responsável, também participante do estudo. Portanto, será preservado o sigilo de sua identidade e de quaisquer entidades mencionadas nos discursos. A utilização dos dados obtidos se dará somente para fins acadêmicos e científicos, tais como as monografias de disciplinas, a dissertação de mestrado, os artigos científicos e as apresentações em eventos acadêmicos.

CUSTOS: Sua participação nesta pesquisa não incorrerá custos monetários a você; também não lhe concederá gratificações financeiras e afins.

INFORMAÇÕES ADICIONAIS: Esta pesquisa possui vínculo com a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio - através do Programa de Pós-Graduação Estudos da Linguagem, sendo a aluna Marcelle Farah de Leite Ribeiro a pesquisadora principal, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Adriana Nogueira Accioly Nóbrega. As pesquisadoras estão disponíveis para responder a qualquer dúvida que você tenha. Caso seja necessário, contate a pesquisadora responsável no telefone (21) 98726-5680 ou no e-mail farah.marce@gmail.com ou a pesquisadora orientadora no telefone (21) 3527-1447 ou no e-mail adriananobrega@puc-rio.br em qualquer fase deste estudo. Outro canal para o esclarecimento de eventuais dúvidas ou questionamentos é a Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio (CEPq-PUC-Rio), contatável pelo telefone (21) 3527-1618 ou presencialmente no endereço: Rua Marquês de São Vicente, 225, Gávea – RJ, CEP 22453-900. O presente documento é emitido em duas vias, devendo ambas ser assinadas tanto por você quanto pela pesquisadora. Você terá uma via deste termo de consentimento para guardar consigo enquanto a outra se encontrará sob a posse da pesquisadora-responsável. Você terá acesso à pesquisadora responsável durante toda a pesquisa e os contatos com a Câmara de Ética correspondem a questões de ética. Ao final da pesquisa, a pesquisadora se compromete a entrar em contato com você a fim de apresentar os resultados e, a qualquer momento durante a realização do estudo, você poderá ter acesso ao material da conversa. O período de efetivação das conversas a serem gravadas se dará até junho de 2024.

Muito obrigada por ter lido este documento e por fazer parte desta pesquisa. Sem você, ela não aconteceria. Abaixo se encontra o término deste termo de consentimento, o qual, caso concorde em participar da pesquisa, deverá ser assinado por você. Ademais, você deverá rubricar todas as páginas deste documento. Mais uma vez, muito obrigada.

CONSENTIMENTO:

Eu, _____, de maneira voluntária, livre e esclarecida, concordo em participar da pesquisa acima identificada. Estou ciente dos objetivos do estudo, dos procedimentos metodológicos, das garantias de sigilo e de confidencialidade, dos possíveis riscos e suas formas de contorno, bem como da possibilidade de esclarecimentos permanentes sobre eles. Fui informada de que se trata de uma pesquisa vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PPGEL) da PUC-Rio. Está claro que minha participação é isenta de despesas e que meu nome e voz não serão

publicados sem minha prévia autorização por escrito. Este Termo foi impresso e/ou enviado em formato digital em duas vias, das quais uma me foi concedida e ficará em minha posse e a outra será arquivada pela pesquisadora responsável.

Consentimento para a gravação da conversa: () autorizo () não autorizo

Rio de Janeiro, _____.

Assinatura da Participante

Assinatura da Pesquisadora