



**Maressa Fernanda Almeida da Silva**

**“E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”: um  
olhar discursivo sobre a construção de vivências LGBTQI+  
em igrejas inclusivas**

**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 da PUC-Rio.

Orientadora: Liana de Andrade Biar

Rio de Janeiro  
Setembro 2025



**Maressa Fernanda Almeida da Silva**

**“E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”: um  
olhar discursivo sobre a construção de vivências LGBTQI+  
em igrejas inclusivas**

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-  
graduação em Estudos da Linguagem da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

**Liana de Andrade Biar**  
Orientadora  
Departamento de Letras – PUC-Rio

**Rodrigo Borba**  
UFRJ

**Marcelo Tavares Natividade**  
UFRJ

Rio de Janeiro, 25 de setembro de 2025.

Ficha Catalográfica

Silva, Maressa Fernanda Almeida da

“E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”: um olhar discursivo sobre a construção de vivências LGBTQI+ em igrejas inclusivas / Maressa Fernanda Almeida da Silva; orientadora: Liana de Andrade Biar. – 2025.

161 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2025.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Análise de narrativa. 3. Igrejas inclusivas. 4. Cisheteronormatividade. 5. Fundamentalismo. 6. LGBTQI+. I. Biar, Liana de Andrade. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 400

## Agradecimentos

À minha querida orientadora, Profa. Dra. Liana de Andrade Biar, por sua orientação, seu apoio, suas contribuições e sua confiança em mim e na minha capacidade de conduzir a pesquisa. Acima de tudo, por ter visto em mim, ainda na graduação, um potencial que à época não comprehendia, mas que hoje vejo se concretizar.

À minha mãe, Claudia Cristina, por seu amor, carinho, imensurável apoio e por ter permanecido ao meu lado, mesmo nos momentos mais difíceis.

Aos integrantes do grupo de pesquisa NAVIS, meus caros colegas, pelas contribuições à minha pesquisa. Em especial, à Etyelle Araújo e Naomi Orton, por terem me abraçado como pesquisadora antes mesmo que eu me entendesse como tal, e à Natália Felix e Alex Barroso, por todas as trocas, pela paciência e pelo companheirismo que construímos.

Às minhas queridas amigas, Rafaële Carvalho, Júlia Araujo, Marcely Jorceadade e Clara Bastos, por terem me ouvido, acolhido e me dado forças para continuar seguindo em frente. Sem vocês, nada disso seria possível.

À minha família, em especial à minha tia, Maria de Fátima, que sempre fez de tudo para que eu pudesse continuar estudando, mesmo perante as maiores adversidades.

Aos participantes da minha pesquisa e às pessoas que conheci em campo, por dividirem comigo suas histórias e tornarem o trabalho possível.

Aos estimados Prof. Dr. Rodrigo Borba e Prof. Dr. Marcelo Natividade, membros da banca de defesa, por suas contribuições teóricas e por terem aceitado fazer parte desse momento tão importante.

À PUC-Rio e ao corpo docente e à secretaria do PPGEL, por todo o auxílio prestado durante os dois anos de pesquisa.

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

## **Resumo**

Silva, Maressa Fernanda Almeida da; Biar, Liana de Andrade (Orientadora). “**E conhescereis a verdade, e a verdade vos libertará**”: um olhar discursivo sobre a construção de vivências LGBTQI+ em igrejas inclusivas. Rio de Janeiro, 2025. 161p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Decorrente da influência direta de falas autoritárias e extremistas fundamentadas em valores judaico-cristãos difundidas por líderes governamentais, o Brasil enfrenta a inflamação de discursos conservadores, normativos e religiosos fundamentalistas na esfera pública. Historicamente, tais discursos vêm sendo usados para manter uma estrutura de dominação e propagar preconceitos, dentre eles a LGBTQIfobia. Diante disso, as igrejas inclusivas surgem como uma resposta à exclusão historicamente perpetuada pelas igrejas tradicionais contra a comunidade LGBTQI+, propondo-se a criar e promover espaços de acolhimento. Alinhada à metodologia qualitativa interpretativa, a presente pesquisa trabalha com narrativas advindas de entrevistas com membros e líderes de duas diferentes igrejas inclusivas do estado do Rio de Janeiro. Partindo de ferramentas analíticas dos campos da Análise de Narrativa e da Linguística Queer, busca-se compreender como os participantes negociam suas identidades perante o discurso religioso fundamentalista, como constroem vivências LGBTQI+ em igrejas inclusivas e de que maneira as normatividades associadas às igrejas tradicionais são apresentadas e discursivamente trabalhadas em espaços inclusivos. Por meio da análise, observa-se que as igrejas inclusivas atuam como espaços de embates discursivos, simultaneamente subvertendo valores cristãos tradicionais ao centralizar a comunidade LGBTQI+ e reforçando a regulação de práticas e a manutenção de normatividades.

## **Palavras-chave**

Análise de Narrativa; igrejas inclusivas; cisheteronormatividade; fundamentalismo; LGBTQI+.

## **Abstract**

Silva, Maressa Fernanda Almeida da; Biar, Liana de Andrade (Orientadora). "**Then you will know the truth, and the truth will set you free": a discursive take at the construction of LGBTQI+ experiences in inclusive churches.** Rio de Janeiro, 2025. 161p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Driven by the direct influence of authoritarian and extremist rhetoric rooted in Judeo-Christian ethics from governmental leadership, Brazil is witnessing a rise in conservative, normative, and religious fundamentalist discourse in its public sphere. Historically, such discourses have been used to uphold structures of domination and propagate prejudice, including LGBTQIphobia. In response, inclusive churches have emerged as a counterpoint to the historical exclusion perpetuated by traditional churches toward the LGBTQI+ community, seeking to create and promote spaces of acceptance. Guided by an interpretivist qualitative methodology, this study draws on narratives from interviews with members and leaders of two different inclusive churches in the state of Rio de Janeiro. Guided by the analytical tools from Narrative Analysis and Queer Linguistics, the research seeks to understand how participants negotiate their identities in the face of fundamentalist religious discourse, how they build LGBTQI+ experiences within inclusive churches, and how the norms associated with traditional churches are presented and discursively addressed in inclusive spaces. Based on the analysis, it is seen that inclusive churches function as spaces of discursive contest, simultaneously subverting traditional Christian values by centering the LGBTQI+ community, while also reinforcing the regulation of practices and the maintenance of normative frameworks.

## **Keywords**

Narrative Analysis; inclusive churches; cisheteronormativity; fundamentalism; LGBTQI+.

# **Sumário**

<b>1. Introdução</b>	<b>10</b>
<b>2. Igrejas Inclusivas: a interseção entre religião e sexualidade</b>	<b>16</b>
2.1 Teologia Inclusiva: um olhar sobre os “textos de terror”	18
2.2 <i>Metropolitan Community Church</i>	29
2.3 Igrejas inclusivas no Brasil	31
2.4 As igrejas desta pesquisa: aspectos gerais	34
2.4.1 O Evangelho e a Santidade	35
2.4.2 Transformação e Libertação	37
<b>3. Capítulo Teórico-Metodológico</b>	<b>40</b>
3.1 Relevância da pesquisa e posicionamento epistemológico	41
3.2 O percurso da pesquisa: anotações sobre o campo	43
3.3 Sobre as entrevistas: o processo de geração e seleção de dados	54
3.4 Participantes	57
3.4.1 Vitor e Gabriel	58
3.4.2 Amanda e Luíza	59
3.4.3 André	60
3.4.4 Claudia	61
3.4.5 Caracterização dos dados	62
3.5 Análise de Narrativa: um olhar para a ordem interacional	63
3.5.1 Linde e as histórias de vida	65
3.5.2 Sistemas de coerência e pontos de virada	68
3.5.3 As pequenas histórias ( <i>small stories</i> )	70
3.5.4 Uma abordagem laminar sobre as análises	71
<b>4. Análise de Dados</b>	<b>74</b>
4.1 Primeiro eixo: a comunidade LGBTQI+ e as igrejas tradicionais	75
4.1.1 Amanda: “Eu tinha uma igreja, as pessoas me acolhiam, mas eu não me encaixava em nenhum lugar...”	76

4.1.2 André: “Ah, não quero mais seguir, porque eu não quero decepcionar Deus”	<b>81</b>
4.1.3 Claudia: “Que demônio é esse que eu só desejo coisas boas com uma mulher?”	<b>86</b>
4.1.4 Encaminhamentos da análise	<b>94</b>
4.2 Segundo Eixo: as igrejas inclusivas e os pontos de virada	<b>96</b>
4.2.1 Amanda: “Sai daí, aí não é o seu lugar. Vai embora.”	<b>96</b>
4.2.2 André: “eu não sabia que há tanto tempo eu guardava uma carência de Deus”	<b>103</b>
4.2.3 Claudia: “eu não quero voltar para aquela coisa opressora, não”	<b>110</b>
4.2.4 Encaminhamentos da análise	<b>115</b>
4.3 Terceiro eixo de análise: o poder pastoral e a disputa pela operação da religião	<b>117</b>
4.3.1 Vitor: “Se eu era promíscuo, eu não sou mais↑”	<b>118</b>
4.3.2 Amanda: “Nós somos uma igreja NORMAL, como qualquer outra”	<b>130</b>
4.3.3 André: “Não estamos sendo acolhidos pela religião, a gente está FAZENDO ela acontecer”	<b>135</b>
4.3.4 Encaminhamentos da análise	<b>144</b>
<b>5. Considerações Finais</b>	<b>147</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>154</b>
<b>Apêndice</b>	<b>161</b>
Convenções de Transcrição	<b>161</b>

## **Lista de Figuras e Quadros**

Figura 1 – Troy Perry na primeira Parada do Orgulho de LA	30
Quadro 1 – Caracterização dos dados	62

## **1. Introdução**

Da Frente Parlamentar Evangélica, popularmente conhecida como bancada evangélica, aos números expressivos e crescentes de igrejas das mais variadas designações distribuídas ao longo do país, o Brasil é marcado por sua forte influência religiosa, majoritariamente cristã e católica, exercida nas mais distintas esferas da sociedade. Decorrente da influência direta de falas autoritárias e extremistas fundamentadas em valores judaico-cristãos difundidas por líderes governamentais, o Brasil enfrenta a inflamação de discursos conservadores, normativos e religiosos fundamentalistas na esfera pública. Historicamente, tais discursos vêm sendo usados para manter uma estrutura de dominação, propagar preconceitos, dentre eles a LGBTQIfobia, e reforçar posturas condenatórias perante grupos situados fora do padrão normativo cristão. Dessa forma, há de se dizer que a relação entre a comunidade LGBTQI+ e as igrejas cristãs protestantes e evangélicas é marcada por tensionamentos e embates, sejam eles discursivos, sociais ou políticos. Perante essa colisão, as igrejas inclusivas, de maioria protestantes e evangélicas e caracteristicamente protagonizadas pela comunidade LGBTQI+ cristã, são fundadas, no século XX, como espaços que se propõem a combater o discurso religioso cristão cisheteronormativo.

Esta pesquisa se desenvolveu, então, à luz do cenário político de 2022, a partir do interesse em analisar as igrejas inclusivas como espaços, simultaneamente, de diálogos e embates discursivos entre o tradicionalismo cristão e as identidades não conformes à cisheteronormatividade. Há de se dizer, no entanto, que a principal motivação da escolha do campo em que nossa pesquisa está situada se encontra em minha própria história de vida (Linde, 1993), isto é, em minha trajetória como mulher lésbica que foi criada em uma igreja tradicional e atuou ativamente nela por grande parte da vida. Vide a minha experiência pessoal com o discurso condenatório cristão, interessava-me voltar o olhar para as igrejas inclusivas de forma a compreender quais fatores teriam levado membros da comunidade LGBTQI+ a retornar para as igrejas, ainda que inclusivas. Os objetivos da pesquisa, entretanto, desenvolveram-se conforme a proximidade com o campo.

Como filha de um casal composto por um pastor evangélico e uma ministra do louvor, que hoje já não atuam mais em nenhuma denominação cristã, cada um por seus próprios motivos, minha relação com a igreja, da infância até os meus dezoito anos, havia sido muito próxima. Essa proximidade, no entanto, tornou-se cada vez mais incômoda quando comprehendi que não seria capaz de me moldar à heterossexualidade, categoria tão cara às igrejas tradicionais. Assumir um relacionamento com outra mulher para os meus pais no ano de 2018, marcado pela eleição de Jair Bolsonaro e, portanto, a ascensão da extrema direita no país, resultou em um cenário violento, mas comum à comunidade LGBTQI+: o da recusa e repressão. Munido da postura condenatória característica do discurso hegemônico cristão, minha sexualidade foi imediatamente recusada pelo meu pai, uma liderança religiosa, que acreditava que, juntos, poderíamos encontrar algum tipo de “solução” para aquele “problema”. Nesse sentido, a ruptura com a igreja evangélica foi, para mim, inevitável. Esperava-se que, para continuar naquele espaço, eu abdicasse da minha lesbianidade ou então que a vivesse no armário, às escondidas, possibilidades que me eram inconcebíveis. Ainda em 2018, deixei de frequentar a igreja e me distanciei dos espaços cristãos. No entanto, embora eu não fizesse mais parte da igreja e evitasse contato com as esferas cristãs, a configuração nacional de 2018 a 2023, momento em que nossa pesquisa teve início, não me permitiu ficar alheia à mobilização das igrejas evangélicas.

No ano de 2022, mediante um cenário político nacional dividido devido à iminência de uma das mais importantes eleições presidenciais do país, o instituto Datafolha realizou uma pesquisa entre eleitores ao redor do Brasil acerca de suas visões sobre a relação entre a política e os valores religiosos. Entre os dados obtidos, 56% dos entrevistados concordaram que religião e política devem andar de mãos dadas e 60% consideraram mais importante a defesa de valores familiares por parte de um candidato do que boas propostas no setor econômico (Gielow, 2022). Para além do meu posicionamento como uma pesquisadora lésbica que já foi cristã, vejo o crescimento constante no número de evangélicos<sup>1</sup> e de igrejas evangélicas no

---

<sup>1</sup> Em relação ao perfil religioso da população brasileira, o Censo Demográfico de 2022, disponibilizado pelo IBGE em junho de 2025, aponta para um crescimento de 5,2 pontos percentuais no número de evangélicos no país, em comparação ao Censo realizado no ano de 2010, totalizando 47,4 milhões de pessoas. Comparado aos anos 2000, o aumento foi de 11,8 pontos percentuais. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>

Brasil nos últimos anos, somado à relação cada vez mais próxima de lideranças políticas de extrema direita com o discurso fundamentalista cristão – citamos como exemplo o slogan “Deus, pátria e família”, de Jair Bolsonaro –, como apontamento para a urgência de nos voltarmos às discussões acerca de temáticas religiosas em nossas pesquisas, especialmente no campo dos estudos da linguagem. Como pontuado por Barreto e Filho (2012, p. 121):

[...] não se pode esquecer que a religião cristã foi um fator crucial na construção das identidades de gênero e das práticas sexuais no passado. Do lado negativo, quando quis, a religião cristã contribuiu para criar e legitimar as identidades de gênero e sexualidade que ainda são aceitas em todo o Ocidente, ao mesmo tempo em que perseguiu, oprimiu e executou os praticantes daquelas formas de sexualidade que ela considerava como sendo inaceitáveis. E, mesmo hoje, após a secularização da vida social, a religião cristã ainda detém recursos ideológicos, políticos e econômicos suficientes para provocar transformações na sexualidade. O Protestantismo, como os demais segmentos da religião cristã, influiu na formação das identidades de gênero masculino e feminino, de seus papéis e funções, e em sua relação de poder. Foi importante também na formação das relações de gênero, sexualidade e suas representações na sociedade Ocidental. A construção da identidade de gênero (bem como as formas de sexualidade largamente aceitas no Ocidente) está intimamente conectada aos ensinamentos, às normas e aos valores religiosos cristãos que têm estruturado as relações interpessoais.

Nesse sentido, mediante a complexidade histórica da relação entre religião e sexualidade, somada aos questionamentos sobre a comunidade LGBTQI+ cristã baseados nas experiências pessoais da pesquisadora, vimos nas igrejas inclusivas, especificamente nas que são lideradas por pessoas LGBTQI+, um campo fértil para a análise desse encontro entre discursos. Para tal, consideramos de suma importância compreender, logo de início, sob quais fundamentos essas igrejas operam e como dialogam com o texto bíblico comumente evocado de forma a validar a postura condenatória das igrejas tradicionais perante as identidades situadas fora do eixo da cisheterossexualidade. Destacamos aqui que compreendemos a categoria da cisheterossexualidade, segundo concepção apresentada por Cameron e Kulick (2003, p. 55), como: “[...] estruturas, instituições, relações e ações que promovem e produzem a heterossexualidade [e a cisgêneridade] como natural, autoevidente, desejável, privilegiada e necessária” (*apud* Borba, 2021, p. 11).

Situada no campo da Análise de Narrativa (Labov, 1972; Bamberg & Georgakopoulou, 2008; Bastos & Biar, 2015; Biar; Orton & Bastos, 2021), a pesquisa, alinhada à perspectiva metodológica qualitativa e interpretativa (Denzin; Lincoln, 2006), tem como objeto de estudo as narrativas geradas em situação de entrevista de membros e lideranças de duas igrejas inclusivas situadas no estado do Rio de Janeiro. As referidas igrejas com as quais trabalhamos aqui foram mapeadas ainda no ano de 2023, por meio da análise dos seus perfis nas redes sociais. Delimitamos a pesquisa às igrejas que atuassem no estado do Rio de Janeiro para que fosse possível visitá-las e frequentá-las mediante a aprovação de suas lideranças religiosas. As entrevistas seguiram o modelo semiestruturado (Mishler, 1986) e voltaram-se para três perguntas centrais: (i) como era a relação do entrevistado com a religião e com as igrejas evangélicas tradicionais antes de chegar até a igreja inclusiva que frequenta; (ii) como o entrevistado descobriu a existência das igrejas inclusivas e como chegou até elas; e (iii) quais são os principais pilares e princípios que guiam a igreja da qual o entrevistado faz parte? O que se espera dos seus membros e fiéis no âmbito espiritual e comportamental?

O contato com os dados e com o campo nos levou a reflexões acerca da construção de vivências LGBTQI+ nas igrejas inclusivas e sobre o papel desses espaços na disputa pela operação do discurso religioso cristão que extrapolaram as perguntas iniciais da pesquisa. Dessa forma, partimos do ferramental teórico e das categorias analíticas da Análise de Narrativa (Labov, 1972; Linde, 1993; Mishler 2002; Bamberg & Georgakopoulou, 2008; Bastos & Biar, 2015; Biar; Orton & Bastos, 2021), eleitas aqui para melhor compreender os dados gerados, e da Linguística Queer (Borba, 2015; Borba, *et al*, 2021; Borba & Lewis, 2023), bem como de contribuições características da Teologia Inclusiva (Helminiak, 1998; Carden, 2006; Feitosa, 2010; Musskopf, 2012; Schneider; Roncolato, 2012; Freire, 2019), área que versa sobre os textos bíblicos e propõe uma releitura sobre estes que se distancia da visão condenatória cristã em relação à comunidade LGBTQI+, e dos estudos foucaultianos acerca da história da sexualidade e do poder pastoral (Foucault, 1985; Foucault 2008) para identificar de que maneira discursos considerados conflitantes se relacionam e dialogam entre si em indivíduos da comunidade LGBTQI+ cristã e observar de que maneira as normatividades, em especial a cisheteronormatividade, associadas às igrejas tradicionais são

contestadas e reforçadas ou aderidas nesses espaços, levantando uma discussão acerca de suas pluralidades relativas a princípios e dogmas.

Para tal, esta dissertação foi organizada em cinco capítulos. Neste capítulo introdutório, apresentamos as motivações e os objetivos da pesquisa, bem como, em linhas gerais, o campo em que estamos situadas e as ferramentas analíticas e teóricas das quais lançaremos mão na análise.

No capítulo 2, apresentamos alguns entendimentos gerais sobre as igrejas inclusivas, comumente conhecidas como “igrejas gays”, discutindo as práticas e doutrinas compartilhadas por essas denominações, bem como seu posicionamento perante o fundamentalismo cristão. Nesse sentido, nós nos voltamos para o campo da Teologia Inclusiva, também chamada de teologia gay ou teologia queer, área de conhecimento cara às igrejas inclusivas voltada para a análise do texto bíblico e da sua operação contra a comunidade LGBTQI+. Aqui, discutimos as principais críticas tecidas pelos autores do campo aos chamados “textos de terror”, ou seja, às passagens bíblicas evocadas nas igrejas tradicionais para designar à comunidade LGBTQI+ o caráter de pecaminosa e abominável. Em seguida, apresentamos a *Metropolitan Community Church*, a igreja inclusiva que, fundada em 1968, nos Estados Unidos, atuou diretamente em movimentos sociais e políticos visando à reivindicação de direitos para a comunidade LGBTQI+, representando um marco para os estudos das denominações inclusivas. Nessa linha, discutimos também o surgimento das igrejas inclusivas no Brasil, compreendendo a conjuntura de fatores que possibilitaram sua operação no país. Por fim, apresentamos um breve perfil das igrejas mapeadas nesta pesquisa, propondo uma discussão inicial, que será trabalhada mais a fundo em capítulos seguintes, sobre a pluralidade desses espaços no que diz respeito a dogmas e princípios.

No capítulo 3, encontram-se os pressupostos teóricos e metodológicos nos quais nos fundamentamos para o desenvolvimento desta pesquisa, especificamente no que diz respeito à análise de dados. Aqui, abordaremos o desenvolvimento metodológico da pesquisa, apontando nosso posicionamento epistemológico e descrevendo especificidades sobre o campo em que o trabalho está situado e as interações com os participantes, assim como sobre os dados gerados e o processo de geração destes. Em seguida, nós nos voltamos para os estudos narrativos e das identidades sociais, considerando, a princípio, as contribuições de Labov e Waletsky (1968) e Labov (1972) e o modelo canônico de narrativas. Partimos então

para os estudos de Linde (1993) sobre as histórias de vida, características de nossos dados, e os sistemas de coerência e relações de causalidade e sequencialidade que as compõem, bem como para os pontos de virada (Mishler, 2002) e as pequenas histórias, ou *small stories* (Georgakopoulou, 2006; Bamberg, 2008; Bamberg & Georgakopoulou, 2008). Posteriormente, apresentamos a proposta de análise em lâminas (Biar; Orton & Bastos, 2021), pensando nas estruturas narrativas, na ordem interacional e nos embates discursivos emergentes dos dados gerados, e a contribuição da Linguística Queer no que diz respeito aos estudos sobre a cisheteronormatividade, tema de grande relevância para nossa pesquisa.

No capítulo 4, analisamos os dados das entrevistas realizadas com quatro membros de igrejas inclusivas: Vitor, Amanda, André e Claudia. O capítulo foi dividido em três eixos de análise, cada um deles mobilizando ferramentas e categorias analíticas próprias. No primeiro eixo, trabalhamos com as narrativas de saída das igrejas tradicionais, experiência comum a todos os participantes da pesquisa. No segundo eixo, apresentamos as narrativas voltadas para o primeiro contato dos entrevistados com as igrejas inclusivas. No terceiro eixo, analisamos exclusivamente as narrativas das lideranças dessas igrejas acerca dos princípios e dogmas religiosos que as guiam e das relações que estabelecem, se estabelecem, com as igrejas tradicionais e outras igrejas inclusivas. Em cada um dos eixos mencionados, propomos uma seção de encaminhamentos das análises, apontando para as principais discussões e reflexões levantadas neles.

Por fim, no capítulo 5, apresentaremos as nossas considerações finais. Aqui, retomaremos as questões apresentadas ao longo da pesquisa, bem como responderemos às questões principais que a motivaram.

## **2. Igrejas Inclusivas: a interseção entre religião e sexualidade**

As igrejas inclusivas, comumente conhecidas como “igrejas gays”, surgiram nos EUA, no final da década de 1960, como uma resposta à exclusão historicamente perpetuada pelas igrejas cristãs tradicionais contra a comunidade LGBTQI+ e à propagação tanto de discursos conservadores e normativos quanto de discursos religiosos fundamentalistas. Embora divergentes em suas compreensões acerca do texto bíblico e das normas que regem as igrejas, essas denominações, de origem majoritariamente protestante ou evangélica, propõem-se, de maneira geral, à criação e promoção de espaços voltados para um grupo há muito condenado e subjugado no âmbito religioso, sendo não apenas frequentadas por pessoas LGBTQI+, mas também lideradas por pastores, diáconos e ministros que se identificam abertamente como parte da comunidade.

Dentre as práticas e doutrinas propagadas pelas igrejas inclusivas, chamam atenção as releituras dos versículos bíblicos difundidos e usados em espaços tradicionais para condenar a existência e o relacionamento de pessoas LGBTQI+, apontando alegadas incoerências, manipulações de significados, interpretações tendenciosas e erros de tradução do hebreu e do grego para as línguas ocidentais. Tais passagens bíblicas constituem literatura fundadora no que diz respeito a práticas homofóbicas e transfóbicas nas igrejas evangélicas, mas não somente nelas, e são indexicalizadas de forma recorrente no discurso hegemônico cristão. Nesse sentido, a contestação deles por parte das igrejas inclusivas aponta para uma disputa de sentidos que muito nos interessa e para a qual nos voltaremos nesta pesquisa. Essas igrejas são mobilizadas por uma visão dos textos bíblicos e das figuras de Deus e Jesus Cristo apresentada pela Teologia Inclusiva ou pela Teologia Queer<sup>2</sup> (Althaus-Reid, 2008). Como pontuado por Freire: “Por fim, quando a teologia

---

<sup>2</sup> Importante ressaltar que, embora a teologia queer seja considerada uma teologia inclusiva, os campos apresentam diferenças teológicas relevantes. Freire (2019) explica que a teologia queer se preocupa, para além da inclusão da comunidade LGBTQI+ nas igrejas e de uma releitura atenta da Bíblia, com o rompimento e a subversão de identidades fixadas associadas à experiência da fé, momento em que diverge do campo da teologia inclusiva.

pensa uma Teologia Queer, na academia fortalecem-se os estudos queer como categoria de análise dos processos de categorização social e, na sociedade, o Movimento LGBTI – e suas variáveis” (Freire, 2020, p. 92). Portanto, nos espaços inclusivos, a homossexualidade e a transexualidade são tratadas como partes essenciais dos indivíduos, designadas por Deus segundo os seus planos.

Há de se pontuar que as duas igrejas inclusivas eleitas para esta pesquisa são compostas majoritariamente por pessoas da comunidade LGBTQI+, em especial as suas lideranças, motivo pelo qual as selecionei. Perante a discussão das igrejas inclusivas, há as que se definem como tal, mas que são, na realidade, progressistas. Nesse sentido, são igrejas que se posicionam como abertas à inclusão da comunidade LGBTQI+ em sua membresia, mas que ainda são compostas em sua maioria por pessoas cisheterossexuais. Aqui, vide a minha própria trajetória como mulher lésbica que atuou em uma igreja tradicional da infância até o início da vida adulta, interessa-me, nesses espaços inclusivos, analisar a produção e a negociação de sentidos não de grupos cisheterossexuais com a comunidade LGBTQI+ cristã, mas da própria comunidade LGBTQI+ cristã consigo. Para tal, é preciso compreender primeiro de que maneira essas igrejas operam, sob quais fundamentos e como dialogam com o texto bíblico comumente evocado de forma a validar a postura condenatória das igrejas tradicionais em relação às identidades situadas fora do eixo da cisheterossexualidade.

No primeiro tópico deste capítulo, apresento o campo da Teologia Inclusiva, área que versa sobre os textos bíblicos e propõe uma releitura sobre estes que se distancia da visão condenatória cristã em relação à comunidade LGBTQI+. Diante disso, apresento as principais críticas tecidas pelos autores do campo aos chamados “textos de terror” – Gênesis 19: 1-25; Levítico 18:22; Levítico 20:13; Romanos 1:21-27; 1 Coríntios 6: 9-10 e 1 Timóteo 1:10 –, isto é, as passagens bíblicas evocadas nas igrejas tradicionais para designar à comunidade LGBTQI+ o caráter de pecaminosa e abominável.

No segundo tópico, falo sobre a primeira igreja inclusiva da qual se tem conhecimento, a *Metropolitan Community Church*. Fundada em 1968 pelo reverendo Troy Perry, a MCC representa um marco para os estudos das igrejas inclusivas, vide o seu papel inaugural para as denominações. Para além das discussões religiosas, a MCC chama atenção pelo seu caráter político e social, envolvendo-se diretamente em movimentos, desde a década de 1970, que

reivindicam os direitos da comunidade LGBTQI+. Analisá-la, portanto, permite-nos perceber que as igrejas inclusivas estão diretamente relacionadas à história da nossa comunidade, para além da religiosidade.

No terceiro tópico, proponho uma análise acerca do surgimento das igrejas inclusivas no cenário nacional, cerca de trinta anos depois da fundação da *Metropolitan Community Church*. Para tal, é preciso compreender a conjuntura de fatores que tornaram esses espaços possíveis. Fala-se, portanto, do papel dos movimentos sociais na luta contra a LGBTQIfobia e pela inclusão da comunidade não somente nas igrejas, mas especialmente nelas; e na expansão do movimento evangélico no Brasil em oposição à diminuição no número de adeptos ao catolicismo.

Por fim, na quarta e última seção do capítulo, proponho-me a trazer um breve perfil das igrejas com as quais decidi trabalhar na dissertação. As informações apresentadas aqui advêm de conversas com os participantes das denominações, *posts* nas redes oficiais e materiais de divulgação distribuídos em eventos presenciais organizados por elas. Busco apontar, ainda que brevemente, a relação de oposição discursiva na qual as duas igrejas operam, ponto que será trabalhado de forma mais extensa nos capítulos de análise, sendo esse um índice para a pluralidade de perfis das igrejas inclusivas.

## **2.1 Teologia Inclusiva: um olhar sobre os “textos de terror”**

Seguindo os passos da teologia feminista, da teologia da libertação e da teologia negra, teólogos gays, na década de 1970, deram início à publicação de textos voltados para a relação entre o campo da teologia e a comunidade LGBTQI+. Havia um desejo, alimentado pelo movimento de libertação gay, fruto da onda do ativismo social de 1960, e pela Revolta de Stonewall<sup>3</sup>, de reivindicar a autoridade para produzir uma teologia própria, que questionasse a homofobia e a transfobia propagadas pelas igrejas tradicionais, católicas e cristãs, e centralizasse as vivências da comunidade LGBTQI+ cristã (Schneider & Roncolato, 2012). Nesse sentido, as

---

<sup>3</sup> Em junho de 1969, após uma invasão policial agressiva no Stonewall Inn, bar conhecidamente frequentado pela comunidade LGBTQI+, uma multidão se reuniu em frente ao local, mobilizando um levante contra a polícia. Nos dias seguintes ao acontecimento, multidões se reuniram nas redondezas para protestar contra a perseguição policial relativa à comunidade LGBTQI+. A Revolta de Stonewall, como ficou então conhecida, tornou-se um símbolo na história da comunidade LGBTQI+ e na luta por direitos civis.

reflexões teológicas produzidas pelos movimentos sociais à época – debruçando-se sobre as experiências de exclusão e opressão, levantando discussões acerca de questões de gênero e raça e dando o protagonismo às narrativas de grupos minoritários – disponibilizaram parte crucial do aparato teórico e metodológico para que a teologia inclusiva, ou teologia gay, como ficou conhecida na década de 1970, ganhasse forma.

As principais discussões da teologia inclusiva, em um primeiro momento, envolviam a recusa e o combate ao discurso condenatório e conservador do tradicionalismo cristão direcionado à comunidade LGBTQI+, ressignificando o olhar religioso perante as sexualidades não normativas; promover discussões sobre o sexo para além da compreensão heterossexual, cuja principal finalidade é a procriação, tratando o prazer e a intimidade como algo positivo, um presente divino; e subverter a narrativa construída pelas igrejas tradicionais das pessoas LGBTQI+ como doentes, tarefa de grande importância para o movimento da época, considerando as narrativas midiáticas e religiosas, que se referiam à AIDS como um “câncer gay”. A preocupação à época, no entanto, voltava-se majoritariamente para a inclusão da comunidade LGBTQI+ nas igrejas tradicionais, tendo como base argumentativa o comportamento de Jesus Cristo, presente nos livros do Novo Testamento, em relação a grupos oprimidos e socialmente excluídos. Sendo assim, grande parte dos textos produzidos entre as décadas de 1970 e 1980 visavam à construção de um discurso inclusivo ao propor formas de reconciliação entre a igreja cristã e a homossexualidade (Tavares, 2015). Ressaltamos, no entanto, que, simultaneamente, o movimento das igrejas inclusivas, lideradas por pessoas LGBTQI+, já atuava nos EUA.

Com o avanço das reflexões do campo, a teologia inclusiva passou a se posicionar de forma mais agentiva, podendo ser caracterizada como um movimento de contestação da teologia hegemônica conduzido em grande parte por pessoas LGBTQI+ e voltado, embora não exclusivamente, para a comunidade LGBTQI+ (Freire, 2019), distanciando-se, portanto, das tentativas de diálogo e mediação com as igrejas cristãs tradicionais e voltando-se para a sua própria comunidade. O estudo do entrelaçamento entre o cristianismo e as sexualidades situadas fora do eixo da cisheteronormatividade, dando destaque às vozes e histórias de vida da comunidade LGBTQI+ cristã, constitui um marco importante em relação ao posicionamento da

teologia inclusiva perante o conservadorismo característico das igrejas tradicionais.

Como pontuado por Musskopf (2012, p. 12):

O resgate da experiência cotidiana destas pessoas que vivem à margem do sistema heteronormativo representa material fecundo para uma reflexão sobre a Teologia. Assim como nas Comunidades Eclesiais de Base e nos Grupos de Mulheres, gays e lésbicas resgatam suas experiências, suas formas de sentir, ver e encarar o mundo, para poderem emergir como sujeitos da sua própria realidade, no fazer da sua própria história e na construção de uma teologia que responda às suas vivências. O compartilhar das histórias invisibilizadas é o meio para sair da escuridão e do silêncio. Embora muitas vezes não seja considerada uma forma autêntica de fazer Teologia, campo ainda dominado por padrões de objetivismo e universalismo, é na subjetividade e na particularidade do contar histórias de vida que gays e lésbicas recuperam o seu passado de opressão e dominação, curando profundas feridas, permitem a vida e fazem frente ao sistema que opõe e marginaliza, tornando-se sujeitos do seu presente e do seu futuro.

Como mencionado, havia uma preocupação urgente por parte da teologia inclusiva de ressignificar a forma como a comunidade LGBTQI+ era vista pelas igrejas cristãs. Para tal, visto que a Bíblia representava uma das principais ferramentas de legitimação do discurso condenatório característico do fundamentalismo cristão, pesquisadores do campo da teologia inclusiva se voltaram para as escrituras sagradas propondo uma análise crítica, questionando interpretações clássicas com base nos contextos histórico e cultural em que a Bíblia fora escrita, considerando suas variadas versões, e aspectos linguísticos relativos às escolhas lexicais nas traduções de determinadas passagens. Embora o esforço permaneça e se estenda à totalidade da Bíblia<sup>4</sup>, grandes autores da teologia inclusiva deram prioridade, em suas primeiras obras, aos chamados “textos de terror”, isto é, os textos frequentemente evocados como forma de argumentação para controlar e condenar sexualidades e gêneros que não se conformam à cisgender normatividade.

Os textos de terror – terminologia característica do campo da teologia feminista cristã<sup>5</sup> usada para se referir a determinadas narrativas e passagens bíblicas que retratam o sofrimento, o abuso, a opressão e a inferiorização pelos quais as mulheres foram submetidas e que continuam sendo referenciadas pelas igrejas cristãs como forma de impor e validar um comportamento submisso por parte das

---

<sup>4</sup> Destacamos aqui as releituras queer sobre os relacionamentos de Rute e Naomi e Jônatas e Davi como exemplos bíblicos de relações homossexuais.

<sup>5</sup> Ver *Texts of terror: literary-feminist readings of Biblical narratives*.

mulheres perante os homens – são usados na teologia inclusiva para se referir às narrativas e aos versículos clássicos evocados na condenação da comunidade LGBTQI+, sendo eles: Gênesis 19: 1-25; Levítico 18:22; Levítico 20:13; Romanos 1:21-27; 1 Coríntios 6: 9-10 e 1 Timóteo 1:10. Abaixo, apresento cada um desses textos, pontuando as principais críticas tecidas pela teologia inclusiva de forma a ressignificar as compreensões tradicionais e fundamentalistas acerca destes.

### **Gênesis 19: 1-25: Sodoma e Gomorra**

O capítulo 19 do livro de Gênesis, o livro que dá início à Bíblia e ao Velho Testamento, diz respeito à história da destruição das cidades de Sodoma e Gomorra, sendo uma das passagens bíblicas mais famosas em relação à condenação da homossexualidade. Nele, Ló recebe com hospitalidade dois anjos que visitavam a cidade de Sodoma em sua casa, até que é violentamente questionado pelos cidadãos acerca do paradeiro deles:

E vieram os dois anjos a Sodoma à tarde, e estava Ló assentado à porta de Sodoma; e vendo-os Ló, levantou-se ao seu encontro e inclinou-se com o rosto à terra e disse: “Eis agora, meus senhores, entrai, peço-vos, em casa de vosso servo, e passai nela a noite, e lavai os vossos pés; e de madrugada vos levantareis e ireis vosso caminho.” E eles disseram: Não, antes na rua passaremos a noite. E porfiou com eles muito, e vieram com ele, e entraram em sua casa; e fez-lhes banquete, e cozeu bolos sem levedura, e comeram. E antes que se deitassem, cercaram a casa, os homens daquela cidade, os homens de Sodoma, desde o moço até ao velho; todo o povo de todos os bairros. E chamaram a Ló e disseram-lhe: “Onde estão os homens que a ti vieram nesta noite? Traze-os fora a nós, para que os conheçamos.” Então saiu Ló a eles à porta, e fechou a porta atrás de si e disse: “Meus irmãos, rogo-vos que não façais mal. Eis aqui, duas filhas tenho, que ainda não conhecerais homens. Fora vo-las trarei, e fareis delas como bom for aos vossos olhos; somente nada façais a estes homens, porque por isso vieram à sombra do meu telhado.” Eles, porém, disseram: “Sai daí. Como estrangeiro este indivíduo veio aqui habitar, e quereria ser juiz em tudo? Agora te faremos mais mal a ti do que a eles.” E arremessaram-se sobre o homem, sobre Ló, e aproximaram-se para arrombar a porta. Aqueles homens, porém, estenderam as suas mãos e fizeram entrar a Ló consigo na casa, e fecharam a porta. E feriram de cegueira os homens que estavam à porta da casa, desde o menor até ao maior, de maneira que se cansaram para achar a porta. Então disseram aqueles homens a Ló: “Tens alguém mais aqui? Teu genro, e teus filhos, e tuas filhas, e todos quantos tens nesta cidade, tira-os fora deste lugar, porque nós vamos destruir este lugar, porque o seu clamor tem aumentado diante da face do Senhor, e o Senhor nos enviou a destruí-lo.” (Gênesis 19, 1-13)

Após o aviso dos anjos visitantes, Ló tenta convencer os familiares a deixarem a cidade de Sodoma, vide a iminente destruição divina, mas seus genros não acreditam na palavra do homem. Na manhã seguinte, os anjos insistem que Ló deixe Sodoma com sua mulher e filhas sem olhar para trás antes que Deus castigasse a cidade. Sua mulher, no entanto, desobedeceu às ordens divinas e olhou para trás, sendo transformada em uma coluna de sal. Ao chegar em segurança na cidade de Zoar, vizinha à Sodoma, com suas filhas, o aviso dado a Ló pelos anjos foi cumprido. “Então o Senhor, o próprio Senhor, fez chover do céu fogo e enxofre sobre Sodoma e Gomorra” (Gênesis 19:24).

A passagem apresentada acima tornou-se um dos pilares para a condenação da homossexualidade no cristianismo. A interpretação fundamentalista clássica do capítulo de Gênesis versa sobre a perversidade das cidades de Sodoma e Gomorra, que foram destruídas e castigadas por Deus justamente por terem se perdido em uma suposta imoralidade sexual. A recusa dos cidadãos de Sodoma em aceitar as filhas de Ló após o homem oferecê-las para que fizessem com elas o que julgassem bom em troca da segurança dos dois anjos seria, segundo a interpretação clássica, a confirmação da homossexualidade dos cidadãos de Sodoma e Gomorra. O termo “sodomia”, então, advindo da narrativa bíblica, passou a ser utilizado para se referir à prática do sexo anal, comumente de forma pejorativa e associada à homossexualidade. Nesse sentido, a tradição cristã propagou que o pecado pelo qual Sodoma e Gomorra foram condenadas, digno de castigo e destruição divina, foi o da homossexualidade, da “sodomia”.

A teologia inclusiva passa a questionar, então, o que significaria o verbo “conhecer” utilizado no capítulo, presente no versículo 5: “E chamaram a Ló e disseram-lhe: ‘Onde estão os homens que a ti vieram nesta noite? Traze-os fora a nós, para que os conheçamos.’” Há, em algumas edições publicadas, a seguinte tradução: “[...] Traga-os para nós aqui fora para que tenhamos relações com eles.” Segundo a teologia inclusiva, tais traduções, no entanto, passaram a ser publicadas em grande peso somente após a popularização da associação do pecado de Sodoma e Gomorra aos “comportamentos homossexuais”. Sendo assim, trabalharemos aqui com o uso do “conhecer” de forma a apresentar as críticas e discussões propostas pela teologia inclusiva.

É fato que há no capítulo uma clara referência ao abuso sexual, especialmente no que diz respeito à fala de Ló ao oferecer suas filhas para os

homens de Sodoma em troca da segurança dos anjos. A sua afirmação de que suas filhas “ainda não conheciam homens” é, portanto, uma referência à virgindade destas. Nesse sentido, dado o contexto do capítulo, a exigência dos sodomitas em relação aos anjos abrigados na casa de Ló (“Traze-os fora a nós, para que os conheçamos”) parece de fato estar relacionada às práticas sexuais. Há, no entanto, pesquisadores que questionem o que os sodomitas realmente queriam com os hóspedes de Ló, pontuando que “conhecer” poderia significar, na verdade, somente um desejo de saber mais informações sobre os dois estrangeiros que estavam passando a noite na cidade.

Independentemente de qual seria o significado designado para o verbo “conhecer” nesse contexto, impossível de definir com exatidão, os teólogos do campo apontam que a grande crítica da passagem, na verdade, teria sido ao abuso sexual, e não ao sexo. Nesse sentido, o que se torna condenável no capítulo de Gênesis não é o sexo entre homens ou a homossexualidade, mas sim o estupro, o abuso e a ofensa contra estrangeiros, posturas condenadas outras vezes ao longo da Bíblia (Carden, 2006). Nessa perspectiva, o pecado de Sodoma, o que teria levado a cidade à destruição, seria o desrespeito ao próximo, a inospitalidade e a ganância dos sodomitas. Os teólogos do campo reforçam esse argumento ao embasá-lo em citações da própria Bíblia, presentes em capítulos futuros, que se referem à cidade.

Cito como exemplo o livro de Ezequiel:

Juro pela minha vida, palavra do Soberano, o Senhor, sua irmã Sodoma e as filhas dela jamais fizeram o que você e as suas filhas têm feito. "Ora, este foi o pecado de sua irmã Sodoma: ela e suas filhas eram arrogantes, tinham fartura de comida e viviam despreocupadas; não ajudavam os pobres e os necessitados. Eram altivas e cometiam práticas repugnantes diante de mim. Por isso eu me desfiz delas, conforme você viu". (Ezequiel 16: 48-50)

Dessa forma, a contribuição da teologia inclusiva referente à passagem do livro de Gênesis busca dissociar a homossexualidade da noção de perversidade construída pelas igrejas cristãs ao propor uma análise das escrituras sagradas que considera a obra em sua totalidade, em oposição a versículos isolados e tirados de contexto.

### **Levítico 18:22 e 20:13: Código da Santidade**

Diferente do texto de Gênesis apresentado acima, os dois versículos do livro de Levítico evocados pelas igrejas cristãs tradicionais para condenar a homossexualidade falam diretamente sobre as relações sexuais entre dois homens, sendo eles: "Não se deite com um homem como quem se deita com uma mulher: é repugnante" (Levítico 18:22) e "Quando também um homem se deitar com outro homem, como com mulher, ambos fizeram abominação; certamente morrerão: o seu sangue será sobre eles" (Levítico 20:13). Esses versículos, que compõem a seção chamada "Código de Santidade", são usados por tais igrejas para associar à homossexualidade um caráter de repulsa e abominação, motivo pelo qual deve ser condenada, segundo a Bíblia, à morte.

Em relação à pena de morte e ao conceito de abominação associados ao fato de se deitar com outro homem, a literatura inclusiva que tece críticas sobre os textos de terror passa a questionar que outras práticas pontuadas no próprio livro de Levítico são passíveis à mesma condenação. Dentre elas, pode-se mencionar a condenação a quem amaldiçoa os próprios pais e a quem comete adultério ou a abominação e impureza relacionadas ao ato de comer criaturas sem barbatanas e escamas que vivem nos mares ou rios. Nesse sentido, pontua-se que há diversas outras condenações em Levítico que se distanciam das categorias de gênero e sexualidade, portanto não seria possível associar a homossexualidade à abominação sem entender o significado desse termo na Bíblia e no contexto em que esta fora escrita. Dessa forma, questiona-se a que tipo de relação entre dois homens o texto de fato se referia, podendo indicar, na verdade, uma condenação aos judeus que, ao se relacionarem com outros homens, portariam-se como gentios<sup>6</sup>, atitude inaceitável para o chamado "povo de Deus". Como pontuado por Helminiak (1998): "O Levítico condenava o sexo homogenital como um crime religioso de idolatria e não como uma ofensa sexual, e era esta traição religiosa o que era considerado grave o suficiente para merecer a pena de morte."

Outro argumento relevante para a área está relacionado à ausência de menções às relações entre mulheres não apenas nesses versículos, mas em todo o Antigo Testamento, o que levantaria duas importantes discussões. A primeira delas diz respeito ao patriarcalismo bíblico, que confere aos homens o protagonismo

---

<sup>6</sup> Terminologia bíblica característica para se referenciar às pessoas que não pertenciam ao povo de Israel.

enquanto subjuga as mulheres, impondo-as à submissão ou ao apagamento. Sendo assim, considerando o contexto sócio-histórico da produção do texto bíblico, seria possível compreender a homossexualidade da forma que a entendemos hoje, para além das relações sexuais, a partir da ótica patriarcal e moralista do Antigo Testamento, em que Levítico está escrito? A segunda discussão questiona se poderíamos de fato aplicar esses versículos à homossexualidade, visto que esta não está sendo contemplada como um todo. Sendo assim, se não há menção às mulheres, é mesmo a homossexualidade como categoria que está sendo condenada e abominada nos versículos?

Por fim, a literatura do campo questiona a tradução de *toevah*, palavra em hebraico, para “abominação” nesses versículos. *Toevah* poderia significar também “impureza” ou “impureza ritual”. Vide que o Código de Santidade versa sobre as leis e rituais a serem seguidos pelos sacerdotes hebreus, a palavra *toevah* poderia se referir, na verdade, ao ato de se deitar com outro homem como a quebra de uma regra ou ritual que visava à diferenciação do povo de Israel das demais nações (Feitosa, 2010). A homossexualidade, portanto, não seria condenada ou abominada, mas restrinuida ao povo judeu.

### Romanos 1: 21-27: o modo natural das relações

Os referidos versículos da Epístola aos Romanos, livro escrito pelo apóstolo Paulo, discutem a homossexualidade de forma mais extensa e abrangente em comparação às passagens vistas até o momento. É principalmente com base nesse texto, especialmente nos versículos 26 e 27, que as igrejas se referem à comunidade LGBTQI+ como agentes de práticas que não são “naturais”, como uma afronta à ordem natural de Deus, e reforçam a narrativa da punição divina. Cita-se como exemplo o uso dessas passagens por conservadores e fundamentalistas para tratar a AIDS como um castigo aplicado por Deus aos homossexuais. Nos versículos apresentados abaixo, Paulo refere-se aos chamados idólatras, que abandonaram Deus e passaram a adorar outros deuses:

Por quanto, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças, antes em seus discursos se desvaneceram, e o seu coração insensato se obscureceu. Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos. E mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem

corruptível, e de aves, e de quadrúpedes, e de répteis. Por isso também Deus os entregou às concupiscências de seus corações, à imundícia, para desonrarem seus corpos entre si, pois estes mudaram a verdade de Deus em mentira, e honraram e serviram mais a criatura do que o Criador, que é bendito eternamente. Amém. Por causa disso, os entregou Deus a paixões infames; porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza. Semelhante, os homens também, deixando o contato natural da mulher, se inflamaram mutuamente em sua sensualidade, cometendo torpeza, homens com homens, e recebendo em si mesmos, a merecida punição do seu erro (Romanos 1:21-27).

O texto de Paulo assemelha-se ao visto em Levítico, adotando uma postura condenatória aos atos homossexuais e os tratando como desviantes da norma, passíveis de punição. Dá-se aqui um destaque ao que seria o “modo natural” das relações íntimas, nesse caso, o “contato natural” entre o homem e a mulher, e às práticas contrárias à “natureza”. Dessa forma, a homossexualidade seria uma contravenção, um desvio do que é considerado, segundo os textos bíblicos, correto, representada pela desonra dos corpos e pela “imundícia”. Na literatura paulina, portanto, associa-se às relações homossexuais o caráter de impuro – assim como nos versículos de Levítico –, de imundo, algo contrário à ordem natural de Deus.

Em relação ao texto presente em Romanos, importantes autores da teologia inclusiva passaram a propor discussões acerca do significado da expressão “modo natural” no que diz respeito às relações sexuais e a questionar o que definiriam os atos contrários à natureza. Nesse sentido, argumenta-se em algumas obras que Paulo, na verdade, referia-se a homens e mulheres heterossexuais que, contrariando o modo natural de sua heterossexualidade, relacionaram-se com outros homens e mulheres motivados pela luxúria e em nome de outros deuses. Como defendido por Gladstone (2019, p. 75), a condenação da Epístola: “[...] era a condenação à experimentação de formas sexuais contra a natureza pelo simples desejo ou busca por prazer, sem uma orientação sexual correspondente e inata, estes não tinham a orientação homoafetiva”. Nesse sentido, defende-se que não há aqui condenação à homossexualidade, visto que Paulo não se refere especificamente aos homossexuais, ou aos seus relacionamentos amorosos, mas às pessoas que se envolveram em práticas sexuais movidas pela luxúria e idolatria, pecados estes condenados por Deus (Dube, 2004).

É importante pontuar que grande parte das críticas da teologia inclusiva aos textos de terror se baseia no fato de que não há menções diretas na Bíblia à

homossexualidade como orientação sexual ou a relacionamentos afetivos entre homossexuais, somente à prática sexual. Nesse sentido, argumenta-se que os versículos evocados pelas igrejas cristãs foram tirados de contexto para que pudessem ser aplicados à comunidade LGBTQI+ e à sua condenação, quando, na verdade, a condenação presente nessas passagens seria à forma como a sexualidade é vivida, e não à sexualidade em si. No caso de Romanos, por exemplo, o sexo se torna condenável e impuro não por envolver dois homens ou duas mulheres, mas por sua relação com a idolatria. Acredita-se, portanto, que um relacionamento homossexual condizente com os ensinamentos de Deus e as suas leis jamais poderia ser considerado pecado.

### **1 Coríntios 6:9-10 e 1 Timóteo 1:10: *malakoi* e *arsenokoitai***

Por fim, duas outras passagens bíblicas usadas pelas igrejas cristãs para condenar a homossexualidade, presentes na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios e na Primeira Epístola a Timóteo, podem ser analisadas em conjunto, visto que sua interpretação é dependente da tradução das palavras gregas *malakoi* e *arsenokoitai*. Nelas, o apóstolo Paulo elenca determinados grupos que serão excluídos do reino de Deus e versa sobre a aplicabilidade das leis divinas.

Não sabeis que os injustos não hão de herdar o reino de Deus? 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 Coríntios 6:9-10 – grifo meu).

Sabendo isto, que a lei não é feita para o justo, mas para os injustos e obstinados, para os ímpios e pecadores, para os profanos e irreligiosos, para os parricidas e matricidas, para os homicidas, para os fornicadores, para os **sodomitas**, para os roubadores de homens, para os mentirosos, para os perjuros, e para o que for contrário à sã doutrina (1 Timóteo 1:9-10 – grifo meu).

Classicamente, associa-se o uso das palavras “efeminados” e “sodomitas” – referência à história de Sodoma e Gomorra já analisada e ao que seriam os “praticantes de sodomia” – à homossexualidade. Nesse sentido, a maior crítica dos teólogos do campo diz respeito à maneira como as palavras *malakoi* (“efeminados”) e *arsenokoitai* (“sodomitas”) foram traduzidas do grego para as línguas ocidentais. Em diferentes versões da Bíblia, as referidas palavras já foram traduzidas como

“masturbadores”, “homossexuais”, “pervertidos”, “depravados” e “pessoas de costumes infames”, por exemplo, o que aponta para uma dificuldade em definir com exatidão quais seriam os equivalentes às palavras gregas. O uso da palavra “homossexuais” nos versículos, no entanto, é amplamente criticada, vide que o termo fora cunhado somente no século XIX, em 1869. Dessa forma, teólogos como Gladstone (2019) questionam como Paulo poderia ter usado uma palavra que ainda nem existia à época da escrita dos livros bíblicos, apontando para um enviesamento tradutório que busca a manutenção e propagação do discurso condenatório das igrejas cristãs tradicionais.

Não há consenso, nem mesmo entre os pesquisadores da teologia inclusiva, acerca do significado exato das palavras gregas nos livros de Paulo. A palavra *malakos*, por exemplo, em seu sentido literal, pode ser traduzida como “mole”, “macio” ou “frágil”. No texto de Coríntios, no entanto, Boswell (2005) sugere que a palavra poderia ser usada para designar alguém libertino ou indisciplinado. Outros, como Gladstone (2019), sugerem que o termo seria um reflexo da cultura misógina, referindo-se a homens mais frágeis, associados à feminilidade. Fato é que, independentemente das diferentes análises produzidas pelos teólogos da área, o consenso é que não há qualquer relação entre *malakoi* e a homossexualidade, motivo pelo qual o versículo de 1 Coríntios não poderia ser visto como condenatório a ela.

Por outro lado, a palavra *arsenokoitai* levanta uma discussão um pouco mais complexa no campo. O termo é composto pela junção das palavras *arseno*, que se refere ao ser humano do sexo masculino, e *koitai*, derivada da palavra cama. Dessa forma, o significado de *arsenokoitai* estaria próximo à construção “aquele que se deita com homem” (Helminiak, 1998). O que se argumenta é que, embora seja possível fazer suposições acerca do significado da junção das duas palavras, não é possível defini-lo com exatidão. Teólogos como Boswell e Countryman, por exemplo, sugerem que o termo se refere a homens que foram prostituídos, o que associaria a postura condenatória de Paulo à prostituição, não à homossexualidade. Assim como em *malakoi*, é justamente devido à incerteza em relação ao sentido original da palavra *arsenokoitai* e ao seu uso nos livros de Coríntios e Timóteo que não se pode afirmar que há condenação à homossexualidade.

## **2.2 Metropolitan Community Church**

Fundada pelo reverendo Troy Perry no ano de 1968, na cidade de Los Angeles, nos Estados Unidos da América, a MCC (*Metropolitan Community Church*) é a primeira organização religiosa cristã assumidamente voltada para a comunidade LGBTQI+ da qual se tem conhecimento. Nesse sentido, não é possível falar hoje sobre as igrejas inclusivas, tanto no cenário internacional quanto no nacional, sem pontuar a relevância religiosa, política e social da denominação nas discussões sobre a inserção da comunidade LGBTQI+ nas igrejas e seu enfrentamento ao conservadorismo e fundamentalismo cristão (protestante e católico). A denominação de origem norte-americana é hoje uma das maiores igrejas inclusivas do mundo, atuando em mais de vinte países ao redor do globo, como Colômbia, África do Sul, Reino Unido, Filipinas e Brasil.

Troy Perry, como a maior parte dos LGBTQI+ cristãos, relata que passou a sua adolescência e juventude atormentado pelo olhar moralista cristão das igrejas em que atuava em relação à homossexualidade, até que foi expulso da denominação da qual fazia parte. Perry acreditava, na década de 1960, que precisaria abdicar de sua religião e do que categorizou, em sua biografia, como o chamado divino para pregar para que pudesse viver a sua sexualidade sem ser “atormentado” pelo “discurso conservador e homofóbico” que lhe fora ensinado durante seu tempo na igreja. O reverendo, no entanto, relata ter recebido posteriormente o que definiu como chamado de Deus, após uma tentativa de suicídio, para que começasse uma nova igreja para a comunidade gay (Perry, 1987), movimento no qual encontrara resistência. Nesse sentido, segundo ele:

Comecei a dividir o meu sonho para a igreja com os gays e as lésbicas que conheci. Quase todos tiveram a mesma reação que Willie Smith. Alguns deles me disseram para esquecer aquilo, falando que a maioria dos gays já estava em paz, e que essa paz não incluía religião. Eu percebi, então, como a tarefa seria difícil. Nós tínhamos passado por gerações, séculos, sob a terrível convicção de que, se você fosse homossexual, não poderia ser filho de Deus; não poderia ser cristão. (Perry, 1987, p. 109, tradução nossa<sup>7</sup>)

---

<sup>7</sup> Ver original: “I began to share my dream for the church with the gay guys and gals I met. They almost all had the same reaction that Willie Smith had. Some told me to forget it, adding that most gays had found their peace with themselves, and that peace didn't include religion. I knew, then, how hard the job would be. We had gone through generations, even centuries, of that awful conviction that if you were a homosexual you could not be a child of God; you could not be Christian.”

Apesar da resistência que havia encontrado em um primeiro momento, Perry dá início à *Metropolitan Community Church* em seis de outubro de 1968, através da realização de um culto pequeno em sua casa, na Califórnia, reunindo 12 pessoas, sendo a maioria destas membros da comunidade LGBTQI+. O reverendo preocupava-se em construir uma igreja que fosse ecumênica, de fácil compreensão e identificação para visitantes das mais diversas vertentes religiosas, mas com pregações embasadas na Bíblia e nos ensinamentos de Deus (Perry, 1987). Nos anos seguintes à sua fundação, a MCC foi alvo de reações hostis e ataques liderados por grupos conservadores da Califórnia, sendo o mais relevante deles o incêndio criminoso que atingiu o prédio da igreja no ano de 1973, em Los Angeles, evento que levou a denominação a se realocar na cidade.

A relevância política e social da MCC mencionada acima deve ser compreendida para além do seu impacto na inclusão da comunidade LGBTQI+ cristã nas igrejas e no incentivo à criação de outras igrejas inclusivas. Ao lado de Bob Humphries e Morris Knight, Troy Perry foi um dos três organizadores responsáveis pela realização da primeira Parada do Orgulho LGBTQI+, em 28 de junho de 1970, na Christopher Street, rua em que está localizado o Stonewall Inn, um ano depois da Revolta de Stonewall. O evento buscava prestar homenagem aos que reivindicaram pelos direitos LGBTQI+ durante a Revolta e dar continuidade à luta, combatendo a discriminação e a violência direcionadas à comunidade pelas alas conservadoras.



Reverendo Troy Perry na primeira Parada do Orgulho de Los Angeles, em 1970.

O papel de Perry na organização da primeira Parada do Orgulho nos mostra como os movimentos das igrejas inclusivas constituem parte importante da história da comunidade LGBTQI+ para além dos embates religiosos. Embora operem discursivamente entre a manutenção e a ruptura da lógica tradicional protestante, atuando a partir de estruturas e pilares clássicos da cosmologia cristã, reforçando-os, são também organizações políticas e sociais que se posicionam, historicamente, na luta por nossos direitos e no combate à discriminação e a faces do conservadorismo.

### **2.3 Igrejas inclusivas no Brasil**

No Brasil, o surgimento e crescimento das igrejas inclusivas estão diretamente ligados à organização de movimentos sociais durante a década de 1990 perante a tensa relação entre as religiões cristãs e a comunidade LGBTQI+ (Natividade, 2008). Embora, historicamente, as igrejas católicas e cristãs tenham condenado indivíduos situados fora da esfera da cisheteronormatividade de maneira contínua, a assertividade discursiva de lideranças religiosas diante da epidemia da AIDS pode ser considerada um dos grandes marcos dessa relação também no Brasil.

Sabe-se que, erroneamente, a AIDS fora tratada e divulgada por parte da comunidade médica durante a década de 1980 como uma “doença gay”, também chamada de “câncer gay” ou GRID (*Gay-Related Immune Deficiency*), associada principalmente à homossexualidade masculina. Tal posicionamento, somado à colaboração da imprensa na divulgação dessas falsas informações, deu combustível a um discurso segregacionista e condenatório já existente relativo à comunidade LGBTQI+. Nesse sentido, algumas instituições cristãs e católicas marcadas pelo conservadorismo construíram a epidemia da AIDS como um castigo divino imposto àqueles conhecidos por desviarem e desrespeitarem o caminho de Deus, como já discutido neste capítulo (ver 2.2).

No entanto, embora tal discurso segregacionista tenha ganhado força, ele foi contestado por movimentos sociais que, já nas décadas de 1980 e 1990, reivindicavam a despatologização e lutavam contra a violência e a discriminação perante a epidemia. Esses movimentos sociais questionaram o posicionamento de líderes religiosos e atuaram diretamente contra a exclusão e rejeição de pessoas

LGBTQI+ nas igrejas. O surgimento das igrejas inclusivas, então, pode ser ligado às discussões levantadas por ativistas de movimentos sociais da época acerca da inclusão da comunidade LGBTQI+ em espaços religiosos, embora só tenham começado a atuar de fato no país entre o fim da segunda metade da década de 1990 e o início dos anos 2000 (Natividade, 2010), 30 anos depois da fundação da *Metropolitan Community Church* nos Estados Unidos.

Destaca-se também, nesse mesmo período, o crescimento no número de evangélicos no Brasil, de 9% (1991) para 15,1 (2000) e, consequentemente, a queda no número de católicos, de 82,9% (1991) para 74,1% (2000), segundo dados fornecidos pelo Censo Demográfico de 2000<sup>8</sup>. Como pontuado por Oliveira, tais fatores: “[...] facilitaram a consolidação das igrejas inclusivas no território nacional, em virtude do modelo de expansão através da divergência e da cisão, tipicamente evangélico” (2019, p. 33). A quebra da hegemonia católica, marcada pela suspensão das liberdades e dos direitos, a expansão evangélica e a despatologização da homossexualidade no Brasil em 1985, enfraquecendo, portanto, o discurso médico que atribuía à comunidade LGBTQI+ o estigma de doente, criaram um cenário em que o surgimento das igrejas inclusivas no país tornou-se viável. Não se deve assumir, no entanto, a expansão evangélica como um movimento de liberdade, mas reconhecer que as diferentes vertentes das igrejas evangélicas e suas discordâncias e rupturas, isto é, seu caráter fragmentado, abriram espaço para que novos grupos surgissem, comportamento distinto da Igreja Católica, que se afirma “única”.

Em relação à organização das igrejas inclusivas, ou ecumênicas, no Brasil, Marcelo Natividade traz importantes contribuições no mapeamento destas entre a década de 1990 e o início dos anos 2000. Destaca-se, entre elas, a Igreja Presbiteriana Bethesda, conduzida pelo pastor Nehemias Marien, liderança religiosa que se posicionou abertamente como favorável aos direitos LGBTQI+ e atuou ativamente no combate à homofobia e ao conservadorismo cristão relativo à visão da homossexualidade e da transexualidade como pecados. Sobre a igreja, Natividade (2010, p. 93) pontua:

Em meados dos anos 1990, a Igreja Presbiteriana Unida de Copacabana, no Rio de Janeiro, atraiu a atenção da mídia pelo posicionamento público do pastor (heterossexual) Nehemias

---

<sup>8</sup> Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>

Marien, favorável à inclusão dos homossexuais em cultos cristãos. Marien realizou cerimônias religiosas de bênção a casais homoafetivos e, em diversas ocasiões, participou de fóruns e debates nos quais proferiu um discurso que conferia à homossexualidade um caráter positivo. Com a preocupação política de colaborar para a desconstrução do preconceito contra os homossexuais, celebrou o Culto do Orgulho Gay durante cinco anos, em data próxima ao dia 28 de junho, conhecido como Dia do Orgulho Gay. Diversos atores e instituições evangélicas reagiram a esse discurso sobre a homossexualidade, assinalando o caráter individual do posicionamento do pastor.

O posicionamento assertivo de Marien fez da Igreja Presbiteriana Bethesda um importante marco na discussão sobre a inclusão de pessoas LGBTQI+ nas igrejas. Embora não fosse uma denominação liderada pela comunidade, era muito frequentada por ela, que enxergava ali um lugar possível para exercer sua fé longe da discriminação das igrejas tradicionais. Uma das participantes da presente pesquisa, Cláudia, menciona em determinado momento de sua entrevista a importância da Bethesda, uma igreja ecumênica, na quebra dos dogmas fundamentalistas, conservadores e tradicionais que ela havia aprendido enquanto membro da Assembleia de Deus e ressalta o impacto positivo das reuniões do grupo de pessoas LGBTQI+ que havia se formado na igreja em sua trajetória como mulher lésbica cristã.

A partir do início dos anos 2000, o movimento das igrejas inclusivas, até então ainda escasso, ganhou diversidade no cenário brasileiro, trazendo à frente das denominações lideranças assumidamente LGBTQI+. Embora tenham sido fundadas a partir de uma insatisfação comum e compartilhem, em grande parte, dos mesmos objetivos gerais, especialmente em relação à construção de espaços seguros de adoração e convivência entre pessoas LGBTQI+, as igrejas inclusivas, assim como as igrejas evangélicas tradicionais, são plurais. Suas doutrinas e cosmologias e seus princípios e dogmas, reflexos das orientações teológicas segundo as quais operam, são distintos, resultando em abordagens, demandas e discursos variantes perante as mesmas questões. Nesse sentido, reconhecendo a pluralidade das igrejas inclusivas e compreendendo a importância da produção de pesquisas analíticas que contemplem as multiplicidades discursivas em diferentes espaços, proponho-me nesta pesquisa, a partir da análise de dados de entrevista gerados em trabalho etnográfico, trabalhar com as narrativas de participantes e ex-participantes de duas denominações distintas. Volto o olhar, portanto, para as relações discursivas entre a comunidade LGBTQI+ cristã e o fundamentalismo

religioso e para as formas pelas quais o discurso hegemônico cristão é trabalhado em igrejas inclusivas.

Visto que o número de igrejas inclusivas no país, embora em constante crescimento, ainda não pode ser considerado expressivo, especialmente quando reduzido às situadas no estado do Rio de Janeiro, optamos por omitir o nome desses espaços, assim como o de todos os participantes envolvidos na pesquisa e de qualquer informação que pudesse levar a reconhecimentos futuros. Ainda assim, para melhor compreensão dos dados que serão analisados nos próximos capítulos, acreditamos que seja relevante apresentar um breve perfil de cada uma das igrejas trabalhadas.

## **2.4 As igrejas desta pesquisa: aspectos gerais**

Desde a fundação das primeiras igrejas inclusivas no país, há mais de vinte anos, o movimento religioso e social vem ganhando força e se expandindo para além das capitais e grandes centros urbanos, áreas em que tais igrejas se concentram majoritariamente. Para além das igrejas inclusivas, há também as denominadas progressistas, que se propõem a receber pessoas LGBTQI+ em sua membresia partindo de uma releitura tanto da própria religiosidade quanto do texto bíblico. Nesta pesquisa, no entanto, não me interessava trabalhar com igrejas que fossem receptivas ao acolhimento e à inserção de pessoas LGBTQI+ em suas comunidades, mas sim com igrejas em que a comunidade LGBTQI+ estivesse à frente, protagonizando e liderando o movimento, os encontros religiosos e também as narrativas. Dessa forma, as duas igrejas inclusivas com as quais trabalho nesta dissertação têm toda a sua liderança – pastores e pastoras, diáconos e diaconisas e integrantes dos ministérios – constituída por membros da comunidade LGBTQI+.

A diversidade de igrejas inclusivas atuantes no Brasil refere-se não somente ao aumento no número de denominações nos últimos anos, mas também às diferentes formas de conduzir os encontros religiosos, um dos fatores responsáveis por marcar a identidade desses espaços (Oliveira, 2019). Há, portanto, no movimento das igrejas inclusivas, denominações que dialogam e se identificam com o protestantismo tradicional, o pentecostalismo ou o neopentecostalismo, por exemplo. A maneira como essas igrejas se posicionam em relação à abordagem do texto bíblico e à condução dos cultos e de sua membresia atua como apontamento

para a sua relação com o tradicionalismo cristão. Nesse sentido, embora a mera existência da comunidade LGBTQI+ nesses espaços, especialmente em posições de protagonismo e liderança, marque um engajamento político e disruptivo das igrejas inclusivas perante o fundamentalismo cristão e uma aparente ruptura com o pensamento protestante tradicional, há denominações que abertamente adotam posturas mais conservadoras e outras que se definem como mais liberais.

As igrejas inclusivas selecionadas para esta pesquisa são reflexo da multiplicidade de abordagens referentes ao protestantismo nos espaços religiosos, sendo uma delas mais alinhada ao protestantismo histórico e a outra ao pentecostalismo inclusivo. Embora as duas denominações estejam alinhadas na proposta de promover um espaço religioso receptivo para a comunidade LGBTQI+ cristã e de centralizá-la nesse processo, atuando em um mesmo campo temático, as referidas igrejas inclusivas operam de formas significativamente distintas, construindo-se discursivamente por meio de um processo de diferenciação em relação às demais igrejas inclusivas e às tradicionais.

Apresento, a seguir, um breve perfil das igrejas trabalhadas na pesquisa, pontuando aspectos gerais sobre suas histórias, missões, valores e bases ministeriais. As informações aqui apresentadas são resultado de anotações referentes ao trabalho de campo, incluindo conversas não gravadas com os líderes e participantes das igrejas inclusivas, e de uma coletânea de materiais oficiais de divulgação produzidos pelas igrejas.

#### **2.4.1 O Evangelho e a Santidade**

*“A gente tem que entender também o lado deles<sup>9</sup>, que as pessoas têm medo do novo, daquilo que elas não conhecem, daquilo que elas ainda não entendem. E compete a nós expressarmos para elas que nós não somos diferentes de um cristão tradicional. Nós amamos a Deus como eles, nós servimos a Deus como eles, nós adoramos a Deus como eles, só que com um diferencial. É que nós não precisamos mais adorar a Deus escondidos, dentro de um armário, para mostrar para o homem que eu sou espiritual. Porque o homem condena, o homem julga, mas Cristo não.” – Trecho retirado da entrevista de Vitor*

---

<sup>9</sup> Nesse momento, Vitor referia-se aos cristãos das igrejas tradicionais e às suas visões acerca das igrejas inclusivas.

Fundada no início dos anos 2000 na cidade do Rio de Janeiro, a referida igreja foi criada diante da insatisfação de um pastor gay após ter sido expulso de sua antiga denominação pentecostal devido à sua homossexualidade. Segundo seu fundador, mediante a exclusão e o posicionamento condenatório das igrejas tradicionais perante sexualidades dissonantes da norma heterossexual, ele tinha o desejo de construir um espaço inclusivo de adoração no Brasil, onde pudesse adorar a Deus e pregar um amor sem preconceitos e o livre acesso a todas as pessoas ao evangelho<sup>10</sup>. Após fazer parte de uma outra igreja tradicional, nos primeiros anos da década de 2000, o pastor, junto a seu marido, deu início à denominação a qual lidera até hoje. Atualmente, a igreja opera não apenas no Rio de Janeiro, apresentando unidades espalhadas em diversos municípios do estado, mas também em outros estados do Brasil.

Partindo do conceito da não acepção de pessoas, a igreja apresenta como valores principais a santidade, a restauração da hierarquia espiritual por meio da cura de fraturas espirituais advindas da rejeição sofrida pela comunidade LGBTQI+ e a conversão e a transformação, libertando seus frequentadores de vícios e pecados por meio do evangelho. A igreja também é conhecida por seus movimentos de evangelização, isto é, levar e pregar o evangelho para os demais nos espaços ocupados por seus fiéis e nas ruas, e pela criação de conteúdos, principalmente em suas redes sociais, que possam esclarecer, tanto para membros da comunidade LGBTQI+ quanto para frequentadores de igrejas tradicionais, seus pilares e princípios. Referente aos movimentos de evangelização, é comum que os membros da igreja se dirijam a portas de boates e baladas, pontos de prostituição – tendo como principal objetivo afastar a comunidade LGBTQI+ de espaços tidos como “promíscuos” e levá-los para a igreja, um “espaço de salvação” – ou às paradas de orgulho LGBTQI+ que ocorrem no país.

Tendo como base ministerial o amor, a cura e a palavra de Deus, a igreja, segundo sua liderança, propõe-se a formar uma “poderosa nação de cristãos”, libertos do fundamentalismo, dispostos a se entregarem por completo à missão de levar o amor e a palavra de Deus a todos, sem qualquer preconceito, concepção que será melhor trabalhada no capítulo de análise. Nas pregações, destaca-se o Céu

---

<sup>10</sup> As afirmações aqui postas são referências diretas às falas do fundador da igreja, não devendo ser confundidas, portanto, com nosso posicionamento relativo à denominação. Essa discussão será melhor trabalhada em capítulos futuros.

como o maior propósito de vida da igreja, motivo pelo qual, segundo os pastores, seus fiéis devem sempre apresentar a melhor versão de si para Deus, amando, acolhendo, impactando, curando, transformando e salvando vidas. A “salvação” de vidas, nesse sentido, está associada à conversão de novas pessoas à igreja, aumentando, consequentemente, o número de membros da denominação.

Destaco aqui alguns dos valores ministeriais e exigências passadas pela igreja<sup>11</sup> para que um visitante possa se tornar membro, como o amor e a fidelidade ao Espírito Santo, à igreja e ao próximo; a paixão pela evangelização das almas; a não acepção de pessoas; a pregação da santidade e do que é sagrado; libertar-se da raiz da rejeição à qual a comunidade LGBTQI+ foi sujeita, encontrando “cura” na esfera espiritual; ser reverente ao local do culto e ao altar, respeitando as raízes da igreja; comunicar-se com a presidência da denominação; e ter a certeza de que “pecado continua sendo pecado”.

Embora essa seja uma igreja inclusiva de grande relevância no cenário nacional, ela não se referencia ou aceita ser referenciada como uma “igreja gay”, argumentando que, embora haja uma atenção especial à comunidade LGBTQI+, categorizá-la como “gay” seria uma forma de propagar a exclusão, afastando outros grupos e indivíduos das congregações e da palavra de aceitação. Em conversas não gravadas com parte da liderança, pude observar que a recusa do uso de tal nomenclatura está associada à filosofia de que a exclusão perpetuada pelas igrejas tradicionais com a comunidade LGBTQI+ não deve ser reproduzida por eles em qualquer esfera, visto que o amor de Deus é universal e que todos devem se sentir bem-vindos dentro da igreja.

#### **2.4.2 Transformação e Libertação**

*As pessoas não vão às igrejas tradicionais porque amam a Deus, elas vão porque têm medo do Inferno. E isso é bíblico, Deus lança fora todo o medo. Então, se não é por medo, é pelo quê? Entra aí a conexão entre o nosso corpo, a nossa sexualidade e a nossa espiritualidade. Se Deus é criador e é criador de todas as coisas, Ele criou a mim, criou a minha sexualidade, criou o meu corpo, criou a minha fé. Ele é o autor da minha fé. Ele não criou a porra toda? Então é tudo Dele. Ou se assume isso ou não se assume. Então, se tudo é Dele e tudo é divino, a gente tem que falar sobre isso. E a sexualidade*

---

<sup>11</sup> Os itens aqui pontuados foram retirados de folhetos, distribuídos aos visitantes por membros da denominação após os cultos e em eventos de evangelização, que apresentam os principais pilares e diretrizes da igreja.

*ganha, então, esse teor divinal. Isso é divinal, isso é falar de Deus, é expandir a ideia de Deus para muito além daquele velho barbudo.* – Trecho retirado da entrevista de André

Instaurada no Brasil também no início dos anos 2000, no estado do Rio de Janeiro, a referida igreja deu início às suas atividades, antes mesmo da oficialização do primeiro espaço físico da denominação, inaugurado no ano seguinte, através da criação de uma pequena célula, isto é, um pequeno grupo, mobilizada e composta majoritariamente por jovens homens gays, em um dos bairros da zona oeste do estado do Rio. Ressaltamos que sua presença no país, com o passar dos anos, estendeu-se para outros bairros, municípios e estados. A referida igreja, portanto, é considerada um pilar histórico e social para a discussão dos espaços inclusivos no Brasil.

Sendo um dos principais nomes entre as igrejas inclusivas no país, a denominação foi fundada com o intuito de construir um espaço de pertencimento e reconciliação entre o cristianismo e a comunidade LGBTQI+, afirmando prezar pela construção de uma membresia forte e solidária e pelo combate à discriminação e à desigualdade. Seu fundador, um pastor gay com vasta experiência em igrejas tradicionais, tendo sido expulso da congregação em que atuava devido à sua sexualidade, foi motivado pelo descontentamento acerca da exclusão explicitamente propagada nesses espaços direcionada a comunidades minoritárias, especialmente à LGBTQI+. Nesse sentido, a denominação afirma prezar pela receptividade e inclusão de indivíduos, pela transformação espiritual e pela libertação e desconstrução de uma fé em credos religiosos que não é questionadora. Aqui, a Bíblia não é tratada como inerrante, sob o argumento de que os homens que a escreveram são falhos e sujeitos ao erro, mas como infalível somente no que diz respeito a questões de fé e espiritualidade. Sendo assim, o que se propõe é uma releitura dos textos sagrados com novos olhares, baseando-se no que definem como o amor libertador propagado por Jesus Cristo.

Com uma variedade de pastores, pastoras e membros da liderança advindos de igrejas de outras denominações – católica, protestante, batista, pentecostal e neopentecostal –, a unidade localizada na cidade do Rio de Janeiro é marcada por uma pluralidade de ministrações. Dessa forma, a depender da semana e de quem está liderando o culto, a experiência espiritual dos fiéis presentes, como relatado por alguns dos participantes, e a própria ministração da palavra e do louvor são

diretamente influenciadas. Essa diversidade atua de maneira positiva no que diz respeito à adesão de novos fiéis, visto que indivíduos vindos de diferentes denominações tradicionais podem encontrar algumas semelhanças relativas à estrutura dos cultos e à pregação, tornando uma primeira experiência mais confortável.

A referida denominação chama atenção por seu posicionamento vanguardista quando comparada às demais igrejas inclusivas no que se refere à abordagem de temas políticos, sociais e relativos à sexualidade, dedicando-se pouco ao controle sexual da vida de seus membros e propondo debates acerca de temas tabus no cenário religioso, como relacionamentos não monogâmicos e poliamorosos. Seu engajamento político vai além das questões relacionadas aos direitos da comunidade LGBTQI+, discutindo abertamente sobre a luta contra o racismo nas igrejas e na sociedade, a inclusão e acessibilidade de pessoas com deficiência nas unidades da igreja, a dupla pertença religiosa, propagando o respeito às demais religiões e propondo uma abertura para o diálogo entre diferentes movimentos religiosos, e reivindicando o protagonismo feminino e de pessoas trans e travestis em posições clericais de liderança. Embora tal posicionamento seja verídico, é relevante apontar que o corpo e a liderança da igreja ainda são compostos majoritariamente por homens cis e gays.

Agora, discutiremos, no capítulo 3, os aspectos teóricos e metodológicos nos quais esta pesquisa se fundamenta, descrevendo o trabalho etnográfico e os participantes que a compõem, bem como pontuando as ferramentas analíticas e categorias de análise que serão mobilizadas.

### **3. Capítulo Teórico-Metodológico**

Neste capítulo teórico-metodológico, apresentaremos e discutiremos os pressupostos teóricos nos quais nos fundamentamos para o desenvolvimento desta pesquisa, especificamente no que diz respeito à análise de dados. Em seguida, abordaremos o desenvolvimento metodológico de nossa pesquisa, apontando nosso posicionamento epistemológico e descrevendo especificidades sobre o campo em que a pesquisa está situada e as interações com os participantes, assim como sobre os dados gerados.

Na primeira seção do capítulo, discutiremos questões características do desenvolvimento metodológico de uma pesquisa qualitativa de cunho etnográfico. Ademais, apresentaremos aqui a relevância social e acadêmica da pesquisa, assim como seu posicionamento epistemológico. Estão aqui, na segunda seção, observações do diário de campo da pesquisadora acerca dos meses de trabalho etnográfico nas igrejas inclusivas, discussões sobre o processo de geração e seleção de dados, bem como sobre a relevância das entrevistas para o campo da Análise de Narrativa (Labov, 1972; Bastos, 2005; Bamberg & Georgakopoulou, 2008; Bastos & Biar, 2015; Biar; Orton & Bastos, 2021) e a apresentação dos participantes que compõem a pesquisa, incluindo informações características dos dados analisados.

Na segunda seção, voltamos o olhar para os estudos narrativos, apresentando suas principais contribuições para o desenvolvimento desta pesquisa. Nesse sentido, partimos do estudo laboviano (Labov & Waletsky, 1968; Labov, 1972) acerca do modelo canônico de narrativas à abordagem laminar de análise (Biar; Orton & Bastos, 2021) característica do grupo de pesquisa Narrativa e Interação Social, no qual este trabalho está situado. Nesse trajeto acerca do desenvolvimento dos estudos narrativos desde Labov (1972), passaremos pelas contribuições de Linde (1993) no que diz respeito às histórias de vida, aos sistemas de coerência e às relações de causalidade e sequencialidade, assim como pelos pontos de virada (Mishler, 2002) e as pequenas histórias ou *small stories* (Georgakopoulou, 2006; Bamberg, 2008; Bamberg & Georgakopoulou, 2008). Ainda aqui, traremos a Linguística Queer (Borba, 2015; Borba, *et al.*, 2021; Borba

& Lewis, 2023) de forma breve como uma importante contribuição teórica no que diz respeito aos estudos sobre a cisheteronormatividade, um dos pontos centrais de nossa pesquisa.

### **3.1 Relevância da pesquisa e posicionamento epistemológico**

Como apresentado no segundo capítulo desta pesquisa, as igrejas inclusivas protestantes, embora tenham surgido inicialmente nos Estados Unidos a partir do final da década de 1970, chegaram ao Brasil na década de 1990, mas só passaram a se organizar de forma mais estruturada no país a partir dos anos 2000 (Natividade, 2008). Nesse sentido, é correto afirmar que um movimento ainda tão recente, que há pouco passou a ser notado pelos meios de comunicação e a se lançar através do uso de ferramentas midiáticas, como a criação de perfis em redes sociais, por exemplo, é ainda pouco estudado no ambiente acadêmico. Embora as pesquisas sobre igrejas inclusivas não possam necessariamente ser consideradas escassas, visto que há trabalhos de grande relevância para o tema, a sua grande maioria está voltada para áreas como a da Antropologia, da Teologia e das Ciências Sociais (Freire, 2019; Natividade, 2008; Oliveira, 2017). Nesse sentido, notamos a ausência de trabalhos advindos da área da Linguística e, mais especificamente, da Análise de Narrativa que estivessem direcionados a estudar e compreender a complexa relação discursiva entre dois grandes eixos que constituem a sociedade brasileira: a religião e a sexualidade.

Já mencionamos aqui o papel historicamente exercido por lideranças religiosas cristãs na exclusão e segregação de seres considerados abjetos (Butler, 2019), isto é, os que socialmente não são vistos ou tratados como sujeitos. Dessa forma, mediante a grande tensão existente entre os discursos fundamentalistas religiosos e as questões identitárias relativas a indivíduos situados fora do eixo da cisheteronormatividade, a proposta desta pesquisa é apontar, por meio da análise das narrativas de membros e pastores das igrejas inclusivas, de que maneira discursos considerados conflitantes se relacionam e dialogam entre si em indivíduos da comunidade LGBTQI+ cristã. Sendo assim, queremos não apenas mapear as igrejas inclusivas e analisá-las diante de um olhar discursivo, mas também reconhecer as suas pluralidades relativas a princípios e dogmas e observar de que

maneira as normatividades associadas às igrejas tradicionais são contestadas e reforçadas ou aderidas nesses espaços.

Aqui, declaro-me abertamente como uma pesquisadora progressista e crítica ao movimento cristão, evangélico e protestante, especialmente no que diz respeito ao seu posicionamento perante a comunidade LGBTQI+. Acredito, no entanto, que o crescimento constante e exponencial no número de evangélicos no Brasil, especialmente entre a população mais jovem, exige que nos voltemos, como pesquisadores, para a análise desse fenômeno no meio acadêmico. É preciso que possamos construir conhecimentos – nesse caso, nos estudos discursivos e da linguagem – acerca das articulações do discurso hegemônico cristão nas mais diferentes esferas da sociedade.

É meu intuito, portanto, propor a discussão de que as igrejas inclusivas constituem parte relevante e histórica da luta da comunidade LGBTQI+ por seus direitos e que, embora incômodo, esse desconforto precisa ser trabalhado e transformado em reflexões sobre o tema. O crescimento de tais denominações e do número de adeptos destas não pode ser ignorado, assim como não podemos mais partir de pressupostos acerca da comunidade LGBTQI+ cristã como vítima de um discurso opressor e condenatório sem antes analisar de que maneira esse discurso é disputado e articulado nas igrejas inclusivas.

Para tal, estamos alinhadas à metodologia qualitativa interpretativista, voltando o olhar para as práticas sociais e interacionais e para as questões que foram tornadas relevantes para a pesquisa (Denzin & Lincoln, 2006; Moita Lopes, 2001, 2006; Schwandt, 2006; Biar, 2012). Reconhecemos, também, o caráter transdisciplinar da pesquisa, motivo pelo qual nos propomos a dialogar com termos e conceitos que complementam as ferramentas proporcionadas pela Análise de Narrativa (Bastos & Biar, 2015). Nosso posicionamento epistemológico nos aproxima do interesse pela forma como os significados são mobilizados pelos participantes durante as interações com a pesquisadora. Como apresentado por Denzin e Lincoln: “O *bricoleur* interpretativo entende que a pesquisa é um processo interativo influenciado pela história pessoal, pela biografia, pelo gênero, pela classe social pela raça e pela etnicidade dele e daquelas pessoas que fazem parte do cenário” (Denzin & Lincoln, 2006).

### **3.2 O percurso da pesquisa: anotações sobre o campo**

O trabalho etnográfico desta pesquisa teve início nos primeiros meses do ano de 2023, quando, ao receber a notícia de que havia sido aprovada no processo seletivo do mestrado, tomei a decisão de trabalhar com um tema que, embora ainda incômodo para mim, muito me interessava: a relação entre pessoas LGBTQI+ e as igrejas evangélicas. À época, havia definido apenas que voltaria o olhar para os tensionamentos entre o discurso fundamentalista judaico-cristão e as identidades não normativas, mas ainda estava indecisa se trabalharia com narrativas de pessoas LGBTQI+ que se afastaram das igrejas tradicionais, experiência próxima à minha, ou narrativas de pessoas LGBTQI+ que constituíam igrejas inclusivas, processo com o qual não conseguia me identificar. Dada a minha trajetória, a ideia de voltar para uma igreja, mesmo que inclusiva, parecia tão incômoda quanto inconcebível. Esse incômodo, no entanto, ganhou a forma de interesse e passou a se transformar em possíveis perguntas de pesquisa. Soube então, em março de 2023, que o tema da minha dissertação havia sido definido.

Tendo passado a maior parte da minha vida ligada a instituições evangélicas, a existência das igrejas inclusivas não era necessariamente uma novidade para mim. Desde que me assumi lésbica, algumas pessoas próximas a mim com as quais havia conversado acreditaram que, por eu ter deixado a igreja a qual frequentava devido à minha sexualidade, talvez ainda houvesse um interesse da minha parte em me manter próxima à igreja, motivo pelo qual mencionaram as denominações inclusivas como um possível caminho, caso eu desejasse me manter conectada à esfera religiosa. Nesse sentido, eu sabia que esses espaços existiam, que eram abertos às pessoas LGBTQI+ e que eram majoritariamente protestantes, mas não tinha mais informações sobre seus princípios, dogmas, suas demandas e sob quais valores cristãos operavam. Meu primeiro exercício etnográfico, portanto, foi o de mapear algumas dessas igrejas e analisar seus perfis nas redes sociais, delimitando a pesquisa às que estivessem situadas ou tivessem unidades no estado do Rio de Janeiro, para que pudesse visitá-las e passar a frequentá-las como pesquisadora mediante a aprovação das lideranças.

Durante o processo de mapeamento, estabeleci o critério de que trabalharia especificamente com as igrejas inclusivas que fossem lideradas por membros da comunidade LGBTQI+, em oposição às lideradas majoritariamente por pessoas

cisheterossexuais, mas que se posicionam como inclusivas, progressistas ou afirmativas. Devido à perseguição histórica e à postura condenatória das igrejas evangélicas em relação à comunidade LGBTQI+, a delimitação da pesquisa partiu do meu interesse em compreender como a própria comunidade, situada nas igrejas inclusivas, articulava o discurso tradicional cristão, sabendo do seu impacto violento e opressor em nossas vidas, e como lidava com as passagens bíblicas evocadas para nos condenar. As duas igrejas que compõem esta dissertação, portanto, encaixam-se nesse perfil.

O contato com cada uma dessas igrejas e a relação que estabeleci com os participantes durante o trabalho de campo se deram de formas distintas, sendo suas particularidades um reflexo das formas pelas quais cada um desses espaços opera e das expectativas das lideranças no que diz respeito à minha participação nas congregações. Apresento aqui, nesta seção, relatos retirados do meu diário de pesquisa sobre a minha experiência nas igrejas inclusivas ao longo do período em que passei em campo, incluindo a estrutura dos cultos, contatos com os participantes que não foram gravados e algumas das dificuldades que enfrentei na esfera pessoal ao trabalhar diretamente com narrativas muitas vezes próximas à minha e ao me reaproximar do discurso religioso cristão após alguns anos sem qualquer contato com a igreja evangélica.

### **Março a dezembro de 2023**

Como mencionado acima, em março de 2023, já interessada nas igrejas inclusivas, passei a buscar perfis em redes sociais, matérias ou artigos que mencionassem algumas dessas denominações no cenário nacional, com a especificidade de que atuassem também no estado do Rio de Janeiro. Minha proximidade com uma das unidades da referida igreja fez dela a primeira recomendada após uma busca simples na internet, o que me levou até o seu perfil no *Instagram*. Os *posts* e vídeos presentes na página não escondiam os arco-íris, símbolo de grande importância tanto para grupos religiosos cristãos – um marco da aliança eterna estabelecida entre Deus e a Terra, a humanidade – quanto para a comunidade LGBTQI+ – representando a bandeira do orgulho –, e mostravam casais homossexuais na ministração do louvor, dos cultos e também apenas como frequentadores.

Embora a igreja tenha sido mapeada já no início do mês de março de 2023, minha primeira ida a um dos cultos só veio a acontecer quase dois meses depois, na última semana de abril. Minha resistência inicial em visitar a igreja estava associada ao fato de que sou uma mulher lésbica, filha de duas ex-lideranças religiosas, à época um pastor e uma ministra do louvor, que nasceu e foi criada em uma igreja tradicional protestante guiada pelos ensinamentos judaico-cristãos, voltada especificamente para determinados aspectos do judaísmo<sup>12</sup>. Por ter sido criada naquele espaço, eu era próxima de muitos dos membros da igreja, pessoas pelas quais eu tinha muito carinho, muitas das quais eram também meus familiares, e participava ativamente dos eventos organizados pelas lideranças, muito também pelo fato de, à época, o meu pai ser pastor. No entanto, assim como muitos membros da comunidade LGBTQI+, minha permanência nos cultos até os dezenove anos de idade foi resultado, majoritariamente, da pressão e de expectativas de familiares, principalmente depois que compreendi e aceitei a minha sexualidade.

Quando assumi um relacionamento com outra mulher, ao fim do ano de 2018, fui questionada sobre uma possível cura por meio de intervenções divinas e psicológicas, e alguns parentes chegaram a jejuar por dias e a orar por semanas para que a minha “condição” fosse curada, crença que, até hoje, ainda reside em alguns deles. Foi a minha própria trajetória de vida, portanto, que me levou até o tema desta pesquisa, pois me interessava inicialmente, partindo de uma generalização, entender o que levava as pessoas da comunidade LGBTQI+ a voltarem para ambientes religiosos após experiências traumáticas, mas o receio em retornar para esses espaços após anos afastada da igreja me fez hesitar em buscar contato com as denominações inclusivas nos primeiros meses de trabalho.

Após muito relutar, decidi finalmente comparecer a um dos cultos que ocorrem durante a semana, pois são mais curtos e tendem a ter menos pessoas do que os de domingo. Como eu havia me informado sobre os horários das congregações nas redes sociais da igreja e ainda estava incerta em relação a voltar para aquele espaço, fiz questão de me atrasar alguns minutos para evitar que

---

<sup>12</sup> Embora haja um claro distanciamento entre o judaísmo e o protestantismo no que diz respeito a aspectos teológicos básicos que fundamentam tais religiões, havia um profundo interesse por parte da igreja na qual eu havia sido criada de se manter próxima a Israel e às práticas do povo hebreu descritas na Bíblia, como a celebração das festas judaicas, por exemplo. Para tal, às sextas celebrávamos o *Shabat*, respeitando o estudo da Torá e as orações judaicas, e aos domingos celebrávamos os cultos característicos das igrejas protestantes, dando ênfase aos textos do Novo Testamento.

viessem falar comigo. Ainda assim, já no primeiro contato, fui recepcionada pelo casal de pastores Vitor e Gabriel, participantes da pesquisa, que conversaram de maneira breve comigo, vide o meu atraso, antes do início da ministração. Ambos foram muito simpáticos nessa troca rápida e sugeriram que conversássemos com mais calma após o fim do culto, mas fui embora antes que tivéssemos a oportunidade para tal. Uma das características da igreja, detalhe que percebi logo nas primeiras semanas, é que os visitantes costumam ser cercados pelos pastores e outros membros da igreja e convidados para conversas mais extensas sobre o que os levou até ali, experiência que pode ser desconfortável para alguns em um primeiro contato, como foi para mim.

Destaco aqui a distribuição de uma ficha ao fim dos cultos, junto a um bombom ou doce variado, para que os visitantes preencham com seus dados pessoais, como nome, e-mail e telefone, e informem os meios pelos quais ficaram sabendo da igreja. As informações são coletadas para que os pastores e diáconos possam entrar em contato com o visitante futuramente, caso ele não volte a aparecer. Ademais, canta-se também uma música de boas-vindas, que fala sobre acolhimento e receptividade, sempre que há alguém novo na denominação. A música é performada por todos os membros presentes, e, quando há crianças nos cultos, os pastores pedem que estas subam ao palco em que o louvor e a pregação são ministrados para que舞dancem enquanto seguram placas com os dizeres “seja bem-vindo”. Há uma clara pressão imposta aos visitantes, desde a sua chegada na igreja, para que se tornem membros oficiais da denominação.

Na segunda semana, decidi conversar com os pastores sobre o meu interesse e a minha posição na igreja exclusivamente como pesquisadora. Conversamos sobre o procedimento de gravação das entrevistas, a omissão de nomes e dados pessoais, minha intenção de trabalhar, simultaneamente, com outras igrejas inclusivas e também compartilhei com eles um pouco sobre a minha trajetória no meio religioso e meu afastamento deste devido à minha sexualidade, pois queria esclarecer o que havia me motivado a escolher o tema. Em uma dessas trocas, Gabriel me disse que havia recebido uma mensagem de Deus para que eu convidasse meu pai a conhecer aquela igreja inclusiva. Segundo o pastor, assim que meu pai visse que aquela era uma denominação séria, guiada pelos ensinamentos de Deus, todas as suas convicções homofóbicas “cairiam por terra” e nossa relação “seria curada”. Esse

foi apenas um dos diversos momentos em que a liderança da igreja buscou propor uma reconciliação da minha parte com a igreja.

Embora eu tenha explicitado repetidas vezes o meu papel como pesquisadora, é evidente que se criou uma expectativa, não só por parte dos pastores, mas também dos demais participantes da denominação, para que eu entrasse para a igreja. Em uma determinada ocasião, quando precisei me ausentar por algumas semanas por motivos pessoais, Gabriel me mandou mensagens e depois me ligou perguntando sobre minhas faltas, alegando sentir saudade da minha presença na igreja. Também, de forma recorrente, algumas pessoas da igreja, especialmente os pastores, chegaram a me convidar para participar de um grupo voltado para a inserção de novos membros e visitantes no corpo da denominação. O esclarecimento sobre o meu papel como pesquisadora na igreja, portanto, parece ter significado pouco, visto que o interesse maior estava em propiciar uma reconexão com Deus que se desse naquele espaço, embora eu também tivesse pontuado diversas vezes que não tinha intenção alguma de voltar para a igreja. O que se acreditava, no entanto, é que eu havia sido “ferida” por fundamentalistas e pessoas que distorceram a Bíblia, e que ali era um espaço de cura, onde, eventualmente, eu me permitiria a voltar a me relacionar com Deus.

Em relação aos cultos, estes seguem uma estrutura comum de igrejas protestantes: oração, louvor, ministração da palavra, momento do dízimo e uma última oração. Algumas vezes ao mês, reservavam-se entre dez e quinze minutos entre o louvor e a pregação para o testemunho de algum dos fiéis, geralmente sobre a superação de algum obstáculo na vida pessoal, como o desemprego ou a doença de algum familiar. Como esperado, os cultos que ocorrem durante a semana são mais curtos, com duração entre 1h e 1h30, e os de domingo duram entre 1h30 e 2h, podendo passar um pouco do programado. A igreja apresenta uma proposta de meses temáticos – sendo abril, por exemplo, o mês “das portas abertas” –, em que todas as ministrações e louvores são então estruturados de forma a dialogar com o tema central daquele mês. De maneira geral, as pregações falavam sobre a importância da “submissão dos fiéis” para que estes pudessem se tornar dignos da honra de Deus e sobre as atribulações enfrentadas no dia a dia como provações para que a igreja adorasse com mais intensidade. Nesse sentido, as ministrações dos cultos, tanto em estrutura quanto em temáticas moralizantes, pareciam muito

próximas das encontradas em igrejas tradicionais, à exceção da liderança e presença massiva da comunidade LGBTQI+.

Em um dos cultos dos quais participei, uma das integrantes do ministério de louvor, grupo que tem como principal função conduzir e performar as canções durante as ministrações, havia pedido à liderança para compartilhar uma palavra com as pessoas ali presentes. Em sua fala, ela dividia com os demais as dificuldades enfrentadas pelos LGBTQI+ cristãos por não se encaixarem entre os cristãos tradicionais nem entre a comunidade LGBTQI+, motivo pelo qual precisavam se manter sempre unidos. O que me chamou atenção, no entanto, fora a sua fala acerca da relação entre as pessoas LGBTQI+ cristãs e não cristãs, dando ênfase às supostas dificuldades enfrentadas pelo primeiro grupo diante desse tensionamento. Em dado momento, a participante afirmou: “E a gente se questiona, como aquele colorido está vivendo tudo isso e eu, certinho, não?” Aqui, ela se referia a uma comparação entre os grupos, cenário no qual os membros da comunidade LGBTQI+ não cristãos, os “coloridos”, estariam “vencendo na vida”, prosperando, enquanto os membros da igreja inclusiva, os “certinhos”, estariam passando por provações. O estabelecimento de uma diferenciação por meio do uso das palavras coloridos e certinhos já apontava para a homonormatividade<sup>13</sup> (Borba & Lewis, 2023) daquele espaço, vide que a forma “certa” de se viver a homossexualidade seria dentro da igreja. A mensagem final daquela palavra era a de que o sofrimento enfrentado por eles era, na verdade, uma provação de Deus para que pudessem viver, no Céu, uma vida de alegria, mensagem clássica das igrejas tradicionais. As conquistas dos “coloridos”, portanto, seriam passageiras, mas as dos “certinhos” seriam eternas, pois viriam com a volta de Deus.

Após os cultos, boa parte dos membros se reúne na área próxima à cantina para lanchar e conversar sobre assuntos diversos, oportunidade que tive para me aproximar e conversar com pessoas fora do eixo da liderança. Como a unidade que frequentei não é uma das maiores que a igreja tem no país, o número de fiéis presentes não costumava passar de vinte, especialmente nos cultos realizados durante a semana, exceto em eventos especiais, quando membros de outras unidades são incentivados a se reunirem. Esses eventos têm certa rotatividade em relação à localização, mas os maiores sempre ocorrem na sede da igreja, também

---

<sup>13</sup> Conceito que será trabalhado com mais detalhes no capítulo de análise.

situada no estado do Rio de Janeiro, e têm maior cobertura nos perfis das redes sociais.

A igreja tinha, à época da realização das observações etnográficas, quatro pastores, três homens e uma mulher – sendo ela Amanda, participante da pesquisa –, todos casados, e dois diáconos que ministram os cultos algumas vezes por mês. Embora tal exigência não tivesse sido externalizada por parte dos líderes da unidade, a ocupação da posição de pastor me pareceu condicionada ao fato de a pessoa estar casada, visto que a figura precisava se portar como um exemplo para os demais. Realmente havia, na denominação, um foco muito grande na vida amorosa dos membros, observado não só na realização de cultos e eventos especificamente voltados para casais, mas nas orações feitas durante as ministrações para que os membros solteiros pudessem encontrar parceiros, preferencialmente cristãos que estivessem dispostos a aderir à igreja. Exigia-se, no entanto, que os membros não flertassem ou se relacionassem com visitantes, para que a imagem da igreja não fosse confundida com um ponto de encontros para a comunidade LGBTQI+, mas que fosse levada a sério como um espaço religioso de adoração.

Em relação à liderança, todos os líderes da unidade vêm de igrejas tradicionais cristãs, mas de diferentes denominações, o que faz com que cada culto tenha características específicas. Há pastores e diáconos que usam um tom mais firme, ressaltando a importância da submissão por parte dos fiéis e destacando a punição divina para os que se desviam do caminho de Deus, e outros com pregações que considerei mais amenas, mas não menos características de igrejas tradicionais, enfatizando a importância de espalhar “o amor e a palavra de Deus” para alcançar novas almas. Embora as abordagens e estilos de pregação sejam distintos entre si, transitando por vezes entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo, todos, sem exceção, pregam os mesmos valores e princípios que guiam as doutrinas daquela igreja.

Até o primeiro semestre do desenvolvimento da pesquisa, a minha proposta era trabalhar com as igrejas selecionadas de forma simultânea, alternando a presença entre os cultos, mas logo percebi que havia um conflito de datas e horários entre as ministrações, sendo esse o motivo pelo qual optei por me concentrar em apenas uma igreja por um determinado período de tempo. Ademais, como já pontuado, a ida às igrejas de forma constante também era um processo difícil para

mim, então logo percebi que não me faria bem tentar equilibrar mais de uma denominação simultaneamente. Diversas vezes, especialmente durante os primeiros meses de pesquisa, precisei me afastar do campo por algumas semanas devido à proximidade da igreja com o discurso tradicional cristão.

Em dezembro de 2023, oito meses após o início do trabalho etnográfico na igreja, chamei os pastores para conversar mais uma vez e os informei que passaria os próximos meses em outra igreja inclusiva. Como esse ponto já havia sido esclarecido em outras conversas, não houve, de início, qualquer resistência por parte deles, mas não demorou para que eu voltasse a receber mensagens de Gabriel perguntando quando eu voltaria para visitá-los. É comum que, ainda hoje, o participante entre em contato comigo me convidando para cultos ou eventos da igreja.

### **Fevereiro a agosto de 2024**

O mapeamento da segunda igreja inclusiva com a qual trabalhei se deu, em parte, de forma similar ao da igreja onde Vitor e Amanda atuam, através da sua presença nas redes sociais. A relativa proximidade da denominação com a minha casa também foi um fator relevante na escolha, pois poderia frequentar as ministrações com maior regularidade. O que me levou a de fato selecioná-la para a pesquisa, no entanto, foi a forma pela qual era referida em outras igrejas inclusivas, como uma “igreja permissiva”. Vide a minha experiência de campo anterior em uma igreja inclusiva que operava segundo os moldes cristãos tradicionais e moralistas, especialmente no que diz respeito a normatividades associadas à forma como a sexualidade dos fiéis deveria ser vivida, interessou-me analisar o que significaria essa suposta permissividade no contexto da minha pesquisa. Sendo assim, em fevereiro de 2024, tive o meu primeiro contato com a igreja, espaço que frequentei por cerca de cinco meses.

Como no ano de 2024 eu já me sentia mais confortável em frequentar as igrejas devido aos meses de trabalho etnográfico, cheguei na denominação selecionada cerca de vinte minutos antes do início do culto de domingo. O espaço era similar a uma sala comercial, dando a impressão de que havia sido adaptada para que a igreja pudesse operar. Assim que cheguei, percebi que os pastores, diáconos e diaconisas estavam reunidos em uma roda, discutindo questões

específicas sobre a organização de eventos na igreja. Dirigi-me, então, para um canto afastado e esperei que a reunião chegasse ao fim.

Minutos depois, o casal de pastores representantes da igreja, Carlos e André, vieram me cumprimentar e pediram que eu fosse até a mesa ao lado, disposta com alguns lanches e café, para que nos apresentássemos. Nossa conversa inicial foi curta, devido ao horário do culto, mas ambos foram muito simpáticos e se mostraram interessados quando mencionei ser pesquisadora. De maneira geral, em ambas as denominações trabalhadas, os participantes apresentaram reações positivas acerca do tema e da realização da pesquisa, enxergando nela uma forma de ampliar a visibilidade e as discussões acerca das igrejas inclusivas. Ao fim do culto, nós três tivemos a oportunidade de conversar por mais tempo, momento em que expliquei a eles sobre os meus objetivos e interesses e a minha relação pessoal com o tema. Sem qualquer dificuldade, obtive a aprovação deles para que pudesse frequentar o espaço como pesquisadora.

Os cultos aconteciam duas vezes na semana, às quartas-feiras, de forma *online*, e aos domingos, presencialmente. Em relação ao modelo dos cultos presenciais, todos transmitidos em *lives* no perfil do *Instagram* da igreja, sua estrutura era também muito próxima à das igrejas protestantes tradicionais: louvor, pregação da palavra, celebração da Eucaristia ou Santa Ceia<sup>14</sup>, oferta do dízimo e uma última oração. A cada semana, um dos diáconos ou diáconos em formação era convidado pelos pastores para conduzir a Santa Ceia, momento de grande importância e responsabilidade. Embora a denominação tenha bastante relevância no cenário das igrejas inclusivas, o número de frequentadores era baixo, entre dez a quinze pessoas, dado que me surpreendeu. Nesse sentido, os cultos eram mais intimistas, sem grandes performances religiosas.

Algo que me chamou atenção, logo nos primeiros cultos, foi a maneira como os pastores relacionavam os textos bíblicos com importantes acontecimentos políticos da atualidade. Nesse sentido, falou-se abertamente, por exemplo, sobre a candidatura de Donald Trump e as possíveis implicações de sua eleição no cenário nacional em relação aos direitos e à segurança da comunidade LGBTQI+ e os

---

<sup>14</sup> Ritual religioso que simboliza a morte e ressurreição de Jesus Cristo, remontando a sua última refeição com seus discípulos antes de ser crucificado. Nele, os membros da igreja são convidados a comer o pão e a beber o vinho, representando, respectivamente, o corpo e o sangue de Cristo, para se lembrar do sacrifício de Jesus e reafirmar a aliança de Deus com a humanidade.

ataques de Israel à Palestina, junto a imagens de bombardeios e socorristas com a população palestina. Em um desses cultos, André criticou abertamente figuras importantes do cenário gospel que se declaravam apoiadoras de Israel e de Donald Trump, afirmando que os ditos conhecedores de Deus: “[...] falam em nome de Deus, mas apoiam a destruição da sua criação.” Adotava-se uma postura em relação ao texto bíblico que tinha como proposta o diálogo com questões políticas contemporâneas.

Durante os meses em que passei na referida igreja inclusiva, pude participar de alguns eventos organizados por seus membros, mas gostaria de destacar aqui um evento ao qual fui convidada por Carlos no final de 2024, quando já havia encerrado minha participação na igreja. Realizado na região metropolitana do Rio de Janeiro, o evento, também aberto para o público geral, reuniu membros da igreja de todas as unidades atuantes no estado. Sua proposta era promover discussões acerca da fé cristã em relação a grupos minoritários e pensar nas formas pelas quais a igreja poderia se manter atualizada e na vanguarda das lutas e dos movimentos sociais.

O evento, organizado no estilo roda de conversa, teve duração do início da tarde à noite e foi dividido em sessões que discutiram a saúde mental das pessoas LGBTQI+ cristãs, o protagonismo das mulheres nas igrejas inclusivas, o racismo nas instituições religiosas cristãs e a inclusão da teologia negra na denominação, finalizando com a celebração de um culto. O que me chamou atenção naquele momento foi a postura abertamente crítica e questionadora dos membros da igreja, que eram maioria significativa ali. Durante as rodas de conversa, questionava-se não somente a veracidade e aplicabilidade dos textos bíblicos, mas a própria postura da igreja perante eles. Em dado momento, um dos participantes relatou a dificuldade que tinha em se conectar com a Bíblia, devido ao seu uso pelas igrejas tradicionais, e que não era capaz de enxergar Deus ali, mas na música, motivo pelo qual fazia parte do ministério de louvor. A discussão, naquele momento, estava voltada para as formas pelas quais as pessoas haviam encontrado de se conectar com Deus. Visto que a Bíblia tende a ser tratada como inerrante nas igrejas, o que me chamou atenção foi a forma como o texto sagrado cristão havia sido referenciado e o fato de que muitos ali presentes concordaram com a referida fala, sem qualquer repreensão ou intervenção por parte da liderança.

Em relação à abordagem sobre aspectos relativos à vivência da sexualidade, tanto as lideranças quanto os membros falavam de forma muito aberta e

descontraída sobre sexo e seus relacionamentos com outras pessoas, casuais ou não, nas conversas que ocorriam antes e depois dos cultos ao redor da mesa de lanches. O que eu notei, no entanto, foi que essa postura aparentemente mais progressista não se traduzia nas ministrações. Havia uma espécie de respeito e sacralidade associada ao ritual religioso, característico da base cristã na qual a igreja se fundamenta, que podava e interditava certas falas. Ainda assim, cabe mencionar que, mesmo durante os cultos, havia uma proposta clara de distanciamento de discursos moralistas no que diz respeito às formas de se viver a sexualidade. André e Carlos, por exemplo, vivem um casamento homossexual não monogâmico e falam abertamente sobre isso. De maneira geral, a política da igreja mediante a relação entre sexo e pecado, associação tão cara ao tradicionalismo cristão, é que o sexo só deve ser visto como pecado quando faz mal à pessoa ou ao outro. Se há consentimento e respeito de ambas as partes, não haveria motivo para a oposição de Deus.

A liderança da igreja era composta, à época das observações etnográficas, por dois pastores, um diácono e duas diaconisas, sendo uma delas uma mulher trans. Destes, os pastores e o diácono eram casados com membros da igreja, uma das diaconisas era casada com uma pessoa de fora da igreja e a outra estava solteira. Algo comum às duas igrejas com as quais trabalhei e que me chamou muita atenção era a maioria significativa de homens cis<sup>15</sup>, especificamente homens cis e gays, nas denominações, tanto nos cargos de liderança quanto no perfil dos membros. Havia cultos em que, além das diaconisas, eu era a única mulher presente na igreja. Nesse sentido, tive a impressão de que muitas das discussões sobre sexualidade produzidas ali partiam de um olhar gay para um público gay, sendo esse um dos motivos pelos quais Claudia, participante da pesquisa, deixou a denominação.

Encerrei o trabalho etnográfico na referida igreja em agosto de 2024, definindo à época que precisava me dedicar exclusivamente à análise dos dados advindos das transcrições das entrevistas. Embora os membros da igreja e as lideranças tenham me convidado para continuar frequentando os cultos quando possível, não senti uma cobrança por parte deles. Um ponto interessante sobre o perfil dos frequentadores mais esporádicos da igreja, isto é, os que não aparecem

---

<sup>15</sup> De maneira geral, pessoas cis eram a grande maioria em ambas as igrejas. Algo que me chamou atenção ao longo dos meses, no entanto, é que muitas pessoas trans, em sua maioria mulheres trans, chegavam a visitar as igrejas, mas dificilmente permaneciam por mais de dois cultos.

todas as semanas, mas ocasionalmente, é que muitos são praticantes de outras religiões, como o catolicismo ou o judaísmo, por exemplo, ou então não estão ligados a nenhuma religião em específico, caso mais próximo do meu. Dessa forma, a igreja se mostra bem aberta à recepção de visitantes sem a prática da evangelização, o que não significa que essa não seja uma das características da denominação, motivo pelo qual me senti confortável para voltar algumas outras vezes mesmo após o mês de agosto. Desde março de 2025, no entanto, não voltei a nenhuma das igrejas, embora ainda troque mensagens com alguns dos participantes quando estes me contatam.

### **3.3 Sobre as entrevistas: o processo de geração e seleção de dados**

Após a devida autorização por parte das lideranças das igrejas para que eu pudesse frequentar os cultos, passei a conversar com os membros destas sobre a minha pesquisa e apresentei alguns de seus objetivos gerais, buscando pessoas que estivessem interessadas em participar do trabalho através da gravação de entrevistas. Inicialmente, o meu principal interesse estava em compreender, por meio da análise de dados, o que levava parte da comunidade LGBTQI+ cristã a conhecer ou a voltar a frequentar ambientes religiosos apesar da extrema rejeição historicamente propagada pelas igrejas tradicionais e dos discursos homofóbicos e transfóbicos produzidos e reforçados por essas instituições. Tal interesse, é claro, fora motivado pela minha trajetória de exclusão da igreja e de conjunturas familiares devido à minha sexualidade. No entanto, conforme o avanço da pesquisa e do meu contato com o campo, percebi a importância de analisar, também, de que maneira as normatividades expressas e reforçadas em discursos religiosos fundamentalistas se refletem nos espaços inclusivos, especialmente considerando o caráter plural destes. Sendo assim, as entrevistas semiestruturadas (Mishler, 1986) foram guiadas por três eixos centrais, que se desenvolveram e ramificaram de forma única com base nas trajetórias e histórias de vida (Linde, 1993) de cada um dos participantes. São eles:

- 1) Como era a relação do entrevistado com a religião e com as igrejas evangélicas tradicionais antes de chegar até a igreja inclusiva que frequenta?

- 2) Como o entrevistado descobriu a existência das igrejas inclusivas e como chegou até elas?
- 3) Quais são os principais pilares e princípios que guiam a igreja da qual o entrevistado faz parte? O que se espera dos seus membros e fiéis no âmbito espiritual e comportamental?

O estabelecimento desses eixos deu origem à estrutura do capítulo 4, o capítulo de análise dos dados, que foi dividido em três seções. Na primeira delas, nós nos voltamos para as histórias de vida dos participantes, analisando a construção de suas narrativas, próximas ao modelo canônico laboviano (Labov, 1972), acerca do processo de saída ou expulsão das igrejas tradicionais, destacando as relações de sequencialidade e causalidade (Linde, 1993) estabelecidas nelas, e de que maneira o discurso hegemônico cristão que atua como base para a opressão da comunidade LGBTQI+ fora evocado por essas igrejas nas narrativas selecionadas. Na segunda seção, trabalhamos com as narrativas sobre a chegada dos participantes nas igrejas inclusivas. Aqui, pontuamos como esses encontros são construídos como pontos de virada (Mishler, 2002) nas trajetórias dos participantes, estabelecendo um eu que existia antes e depois da sua inserção nas denominações inclusivas. Ademais, interessa-nos analisar de que maneira os sistemas de coerência (Linde, 1993) das igrejas tradicionais cristãs se relacionam aos das igrejas inclusivas, e como essa coerência é, se é, construída narrativamente. Por fim, na última seção, trabalhamos exclusivamente com excertos das narrativas de pastores das igrejas inclusivas trabalhadas na pesquisa, voltando o olhar para as demandas discursivas e comportamentais dessas igrejas, os dogmas que as mobilizam e de que maneira o discurso normativo característico das igrejas tradicionais é reforçado e subvertido nesses espaços (Borba, 2021). Dessa forma, analisamos também a avaliatividade (Labov, 1972) dos participantes em relação à construção da imagem de suas igrejas e os eixos de diferenciação estabelecidos por estes perante as igrejas tradicionais e a outras denominações inclusivas.

De volta ao processo de geração de dados, ao abordar os participantes e questioná-los sobre o interesse em participar das entrevistas, disponibilizei-me por completo para encontrá-los em datas e locais que lhes deixassem mais confortáveis e que não fossem interferir em suas rotinas. Em relação a isso, algo que chama atenção é o fato de que a maioria dos participantes da pesquisa preferiu que as

entrevistas fossem realizadas nas próprias igrejas em que atuavam, algumas horas antes do início dos cultos. Embora o impacto dessa ambientação nas narrativas e na minha interação com os entrevistados seja reconhecido e levado em consideração durante as análises, também é importante esclarecer questões externas que podem ter levado à escolha dos participantes. Visto que muitos deles moram e trabalham nas zonas norte e metropolitana do Rio de Janeiro e que as suas respectivas igrejas estão situadas em bairros distantes desses locais, defini-las como local de encontro para a gravação das entrevistas em dias de culto foi, também, mais prático para os entrevistados, pois estes precisariam se deslocar uma única vez.

Destaco aqui as entrevistas de Claudia e André como as únicas trabalhadas nesta pesquisa que não foram realizadas nas igrejas. No caso de André, havíamos combinado de nos encontrar em sua igreja durante a semana, visto que seria mais prático para nós dois devido à proximidade do local com as nossas casas. No entanto, um imprevisto no espaço fez com que levássemos a entrevista para uma lanchonete situada nos arredores. No caso de Claudia, por outro lado, visto que a participante não atuava mais como membro de nenhuma denominação inclusiva, entrevistá-la nas igrejas não seria uma opção viável. Dado o fato de que sua narrativa abordaria temas muito sensíveis e violentos, a participante sugeriu que a entrevista fosse realizada em uma das nossas casas, motivo pelo qual a convidei até a minha residência para que pudéssemos realizar a entrevista.

Compreendendo o caráter co-construtivo das narrativas (Santos & Bastos, 2013), isto é, a importância da interação entre os participantes e o pesquisador na construção da narrativa, e que as respostas dadas às perguntas propostas direcionam-se a demandas explicitadas durante o evento narrativo, reconheço e analiso diretamente de que maneira o meu papel, não apenas como pesquisadora e entrevistadora, mas também como mulher lésbica criada em uma igreja tradicional guiada por valores fundamentalistas judaico-cristãos, pode ter atravessado o desenrolar das entrevistas, os dados apresentados e também as minhas interações com os frequentadores das igrejas inclusivas. Como já mencionado, apesar de o meu interesse exclusivo como pesquisadora ter sido ressaltado diversas vezes ao longo do trabalho etnográfico, houve uma expectativa por parte de alguns dos pastores e membros das igrejas para que eu constituísse o espaço como participante ativa da denominação.

Ao todo, sete entrevistas foram gravadas, gerando aproximadamente oito horas e meia de dados analíticos. As entrevistas duravam, em média, de 40 minutos a uma hora, mas não houve qualquer limitação de tempo de fala para os participantes. No caso de um dos entrevistados que compõe a pesquisa, por exemplo, chegamos a conversar por quase duas horas. Das sete entrevistas realizadas, optei por trabalhar com as narrativas de Vitor, Amanda, André e Claudia, participantes que serão melhor apresentados na seção seguinte. Perante os eixos de análise mencionados acima, as quatro narrativas referidas foram selecionadas por serem representativas dos debates e trajetórias que encontrei durante o trabalho etnográfico. Partindo de convenções adaptadas da análise da conversa, as gravações foram então transcritas<sup>16</sup>, e os dados gerados, sujeitos a análises qualitativas e interpretativas.

### **3.4 Participantes**

*Eu falo com as minhas amigas: “Não odeiem as pessoas fundamentalistas, porque nós fomos ensinados a odiar.” Fomos ensinados por falsos líderes. Não são dignos de serem chamados de pastores e de pastoras. Não são pessoas dignas de serem chamadas de missionárias e missionários. Essas pessoas ensinam a odiar. E elas, por sua vez, foram ensinadas a odiar, então é o ciclo do ódio. Nós temos que quebrar esse ciclo, e é esse o meu objetivo. Desconstruir o ciclo do ódio por meio de uma releitura hermenêutica da palavra de Deus. - Trecho retirado da entrevista de Claudia*

Durante as visitas às igrejas, busquei conversar com pessoas de diferentes passados religiosos e que ocupavam variadas posições nas instituições, de pastores a frequentadores não regulares. Da mesma maneira, busquei, nas entrevistas, abranger uma pluralidade de participantes para contemplar as diferentes perspectivas de um mesmo espaço e suas narrativas acerca de como chegaram até ali. É importante ressaltar, no entanto, que a maior parte das entrevistas selecionadas para compor o *corpus* desta pesquisa, com exceção à de Claudia, foram realizadas com pastores ou membros da liderança de suas denominações. Tal fator pode ser associado a um dos meus maiores interesses ao longo do mestrado, isto é, o de compreender o funcionamento, os posicionamentos políticos e sociais e as demandas discursivas e comportamentais das igrejas inclusivas, assim como seu

---

<sup>16</sup> As convenções de transcrição nas quais nos baseamos encontram-se no apêndice desta pesquisa.

diálogo com o discurso hegemonic cristão acerca das identidades não normativas. Acrescento, no entanto, que a presença majoritária de pastores na constituição da pesquisa também se dá pelo fato de que estes pareciam se sentir mais confortáveis em participar das gravações. Como representantes de suas igrejas, muitos viram na pesquisa uma oportunidade de promover suas denominações e de expandir as discussões acerca dos espaços inclusivos, ainda pouco discutidos no cenário acadêmico. Por outro lado, parte dos frequentadores com os quais conversei apresentaram ressalvas em relação às entrevistas ou optaram por não participar após terem lido o termo de consentimento.

Abaixo, apresento uma descrição um pouco mais detalhada de cada um dos participantes que constituíram a pesquisa, bem como uma tabela relativa à caracterização dos dados. Embora as narrativas de Gabriel, esposo de Vitor, e Luíza, esposa de Amanda, não tenham sido selecionadas para constituir os eixos de análise, considero suas falas e contribuições no decorrer das entrevistas, realizadas com seus cônjuges, como pontos relevantes para a pesquisa, motivo pelo qual compõem a contextualização dos excertos e a análise da ordem interacional dos encontros. Dessa forma, também os apresento aqui como participantes.

### **3.4.1 Vitor e Gabriel**

Vitor é um homem negro cis, na faixa dos 50-55 anos, da classe trabalhadora, que se identifica como gay. O participante é um dos principais e mais respeitados pastores de uma das unidades das igrejas com que trabalhei. Junto de seu marido, Gabriel, o casal foi realocado da unidade em que previamente ministravam para acompanhar o crescimento de outro espaço e dar auxílio a visitantes e novos membros. Sendo assim, Vitor e Gabriel são constantemente abordados pelos integrantes da igreja em busca de aconselhamento pastoral e direcionamento em questões variadas. O casamento dos entrevistados, juntos há décadas, é visto como um exemplo a ser seguido de amor, espiritualidade e companheirismo. Tendo passado a maior parte de sua vida como membro e pastor de uma igreja tradicional protestante, Vitor viu suas relações serem tensionadas e seu papel como líder religioso questionado após propor reflexões sobre a aceitação de pessoas LGBTQI+ na igreja. O entrevistado foi sujeito a diversas tentativas de conversão até compreender que sua sexualidade não era algo mutável, decidindo,

por fim, deixar sua antiga denominação e buscar espaços inclusivos em que pudesse exercer sua fé.

Gabriel é um homem negro cis, na faixa dos 50-55 anos, que se identifica como gay e atua como professor municipal no ensino básico. Como pastor, Gabriel comumente fica responsável pelo acolhimento de membros e visitantes durante os cultos em que não está ministrando, indo até os indivíduos que parecem abalados e convidando-os para conversar após uma oração. Gabriel, assim como Vitor, também vem de uma igreja tradicional protestante, espaço onde estudava para se tornar pastor até ser expulso da congregação por assumir um relacionamento com outro homem. Por já ter sido casado com uma mulher e ter tido filhos com ela, a homossexualidade de Gabriel foi rapidamente associada a más influências espirituais, e as lideranças de sua antiga igreja esperavam que ele buscasse uma “cura” para que voltasse ao seu antigo casamento. Após sua recusa e diversas tentativas falhas de diálogo, Gabriel foi afastado de sua posição como diácono e passou a ser excluído dos eventos da igreja. Devido à clara rejeição sofrida, Gabriel, por fim, decidiu deixar sua antiga denominação após receber um ultimato dos pastores.

### **3.4.2 Amanda e Luíza**

Amanda é uma mulher – a única exercendo a função de pastora na igreja inclusiva em que atua – cis, na faixa dos 35-40 anos, que se identifica como lésbica e se define como parda. Diferentemente de Vitor e Gabriel, fora as ministrações, ela atua principalmente na organização e logística de eventos da igreja. Amanda foi criada e passou sua adolescência em duas igrejas diferentes, ambas tradicionais protestantes, uma delas localizada em seu bairro, e se identificava plenamente com o evangelho e os seus ensinamentos. O desconforto da participante teve início a partir da sua não conformidade com algumas doutrinas da igreja, que associavam determinadas atividades como exclusivas para os homens e outras como exclusivas para as mulheres. Não se sentindo confortável com as mulheres e não sendo bem-vinda entre os homens, Amanda me relatou ter entrado em crise por não se encaixar em nenhum dos espaços. Embora tenha dito que se sentia acolhida pelas pessoas da igreja em que congregava, a Igreja Batista, foi o sentimento de não pertencimento que a levou a procurar um espaço onde se encaixasse.

Luíza<sup>17</sup>, esposa de Amanda, é uma mulher branca cis, na faixa dos 35-40 anos, que atua como diaconisa e tem a responsabilidade de cuidar da recepção da igreja durante os cultos e de distribuir materiais, como bíblias, por exemplo, para os frequentadores. Diferentemente dos outros participantes listados acima, Luíza não frequentava igrejas tradicionais evangélicas. Embora sua família fosse espírita, a entrevistada relata que sempre teve liberdade para buscar outras religiões em que se sentisse mais confortável, por isso passou a frequentar a igreja católica por muitos anos. Ainda assim, por mais que tivesse passado por diversas celebrações religiosas do catolicismo, Luíza não frequentava as missas assiduamente e não sentia uma ligação tão próxima com a religião. Após uma experiência pessoal emocionalmente carregada, ela foi convidada por um de seus familiares a participar de um evento na igreja inclusiva que ele frequentava. Desde então, Luíza tornou-se membro de lá, local onde conheceu sua esposa, Amanda.

### **3.4.3 André**

André é um homem branco cis, na faixa dos 30-35 anos, mestre na área das ciências humanas, que se identifica como gay. O participante é, ao lado de seu esposo, Carlos, o pastor representante da igreja inclusiva em que atua, ministrando boa parte dos cultos e tomando a frente dos aconselhamentos pastorais. O participante fora criado como católico não praticante até que parte de sua família se converteu à Assembleia de Deus, decidindo então transformar o quintal de sua casa em uma igreja da denominação. Nesse sentido, a relação de André com a Assembleia de Deus ultrapassava a esfera religiosa e se entrelaçava também com suas relações familiares. O entrevistado relatou que, aos 13 anos de idade, passou a questionar alguns acontecimentos bíblicos ao seu tio, o pastor da igreja, mas que nunca obteve uma resposta para além de que “são os mistérios de Deus”. Nesse sentido, André afirma que, em termos de intelecto, não se encaixava mais naquele espaço, mas que tinha muito medo de não ir para o Céu, motivo pelo qual continuou na Assembleia de Deus até a sua adolescência.

---

<sup>17</sup> Em nossas conversas, Luíza fez menção a outros relacionamentos amorosos antes de conhecer Amanda, mas nunca falou abertamente sobre a sexualidade com a qual se identifica, motivo pelo qual o dado não é apontado aqui.

Por fim, a saída do participante foi motivada pela falta de respostas em relação às suas inquietudes e pela culpa que passou a sentir quando começou a pensar sobre a sua sexualidade. André acreditava, com base no que fora ensinado pela Assembleia de Deus, que vivia em pecado, então saiu para que não decepcionasse Deus. Embora ainda se sentisse conectado com a sua religiosidade, o participante me disse que desejava voltar para a igreja, pois acreditava que todas seguiriam os moldes de sua antiga denominação. Anos depois, no entanto, André fora convidado para o casamento de duas amigas, celebrado por um reverendo de uma igreja inclusiva, momento em que teve uma experiência espiritual que o levou a querer conhecê-la. Desde então, André atua nela.

### **3.4.4 Claudia**

Claudia<sup>18</sup> é uma mulher branca cis, na faixa dos 45-50 anos, que se identifica como lésbica e trabalha como costureira e estofadora. Criada na Assembleia de Deus desde a infância até o início dos seus vinte anos, a participante me relatou sempre ter gostado e se identificado com a igreja, embora tenha sido ensinada à luz de uma doutrina fundamentalista. Seu interesse em relação ao texto bíblico fez com que ela, a partir dos 11 anos de idade, passasse a questionar alguns dos versículos que condenavam a homossexualidade, até que compreendeu, aos 12 anos, que parte do seu interesse se dava por ser lésbica. Confrontada pela visão fundamentalista da Assembleia de Deus acerca da sua sexualidade, Claudia passou a acreditar que passava por um processo de possessão demoníaca e pediu a ajuda de sua mãe para que pudesse “se livrar daquele sentimento”. Dos 12 aos 23 anos, então, Claudia foi submetida a diversos procedimentos característicos da terapia de conversão, como tentativas de exorcismo e jejuns forçados, passando a viver em função da igreja em busca de uma suposta “cura”.

Com o passar dos anos, a participante passou a ser atormentada pelas inconsistências do que lhe era ensinado na Assembleia de Deus e o que ela de fato

---

<sup>18</sup> Claudia foi a única entrevistada da pesquisa que não recebeu um nome fictício. Mediante ao seu engajamento político em movimentos lésbicos e a sua luta contra instituições que continuam a realizar as ditas terapias de conversão nos membros da comunidade LGBTQI+, Claudia me pediu que seu nome fosse mantido para que a sua narrativa ecoasse, também, na esfera acadêmica. A participante atua com frequência em eventos voltados para a comunidade LGBTQI+ cristã, cenário em que a conheci, compartilhando sua história como vítima da imposição da suposta “cura gay” e reivindicando pelo fim de uma prática tão violenta à nossa comunidade.

sentia. Embora fosse coagida a dar testemunhos de que havia sido “liberta e curada” de sua sexualidade, Claudia sabia que tais relatos eram falsos. A culpa mediante as mentiras contadas acerca da libertação de sua lesbianidade e os relacionamentos heterossexuais que havia tentado manter levou a entrevistada a enfim deixar a Assembleia de Deus. Seu contato com as igrejas inclusivas, no entanto, veio a acontecer anos depois, após ter frequentado a igreja ecumênica Bethesda e conhecido ali tais denominações.

Claudia é a única participante desta pesquisa que não atuava, à época da realização da entrevista, como membro ativo de uma igreja inclusiva, ainda que frequentasse alguns cultos e eventos esporadicamente. Embora tenha de fato constituído membresia de algumas denominações, Claudia havia se desvinculado da unidade em que exercia a função de diaconisa e, desde 2024, estava em processo de formação para se tornar pastora. Tendo em vista a falta de representação de lésbicas cristãs no cenário religioso inclusivo, ela tem o propósito de organizar uma igreja voltada exclusivamente para mulheres lésbicas, cuja bandeira será o enfrentamento ao processo de “cura gay”. Sua principal crítica às igrejas inclusivas atualmente é o que chama de “uma fala muito gay”, visto que são compostas majoritariamente por homens e que, segundo ela, direcionam suas falas para esse público.

### **3.4.5 Caracterização dos dados**

Na tabela abaixo, estão listadas informações características acerca dos dados, seguindo a ordem de realização das entrevistas durante o trabalho etnográfico.

<b>Participantes</b>	<b>Duração total da entrevista</b>	<b>Duração dos excertos analisados</b>	<b>Cargo na igreja</b>
Vitor e Gabriel	40min32s	2'25"	Pastores
Amanda e Luíza	24min22s	4'40"	Pastora/Diaconisa
André	1h37min16s	8'37"	Pastor
Claudia	55min17s	6'15"	Ex-membro

Quadro 1: caracterização dos dados

Apresentadas as questões referentes ao nosso posicionamento epistemológico, ao trabalho de campo e aos participantes, discutiremos a seguir os aspectos teóricos e as ferramentas analíticas mobilizadas em nosso trabalho.

### **3.5 Análise de Narrativa: um olhar para a ordem interacional**

Influenciadas pelos estudos pioneiros de Labov e Waletsky (1968) e pela elaboração de modelos estruturais do sociolinguista William Labov (1972) – que marcaram o que pode ser chamado de a primeira virada narrativa (Bastos & Biar, 2015) – no âmbito dos estudos da linguagem, as narrativas passaram a ser compreendidas como o meio discursivo pelo qual um indivíduo dispõe eventos, podendo ou não ter participado destes, em sentenças organizadas de maneira sequencial, retomando experiências passadas que podem ou não ter ocorrido (Labov, 1972). Para Labov, uma narrativa mínima seria composta por duas orações temporalmente ordenadas, dando centralidade à junção temporal destas (Araújo, 2022), mas narrativas mais desenvolvidas poderiam apresentar outros elementos, sendo eles: resumo, orientação, ação complicadora, avaliação, resolução e coda. Também é crucial, para o sociolinguista, que os eventos que compõem a narrativa tenham um ponto, uma finalidade, sejam reportáveis, dignos de serem relatados, e tenham uma avaliação por parte do falante.

Segundo as definições de Labov, o resumo da narrativa apresenta uma breve síntese do evento que virá a ser contado, composta por uma ou duas orações; a orientação diz respeito ao momento em que o falante situa o seu interlocutor, apresentando informações acerca de quando o evento ocorreu, o lugar e as pessoas envolvidas; a ação complicadora, o ponto central e essencial de uma narrativa, contém as orações narrativas com os verbos no passado que dão conta do evento narrado; a avaliação, categoria de grande importância para a nossa pesquisa, especialmente no terceiro eixo de análise (ver c.f 4.3), é o momento em que o narrador explicita a sua postura em relação à narrativa, em que reforça o ponto da sua história e defende sua reportabilidade; a resolução dá fim à narrativa apresentando os acontecimentos seguintes aos apresentados na ação complicadora; e a coda sinaliza, efetivamente, o fim da sequência de orações narrativas no passado e, portanto, da narrativa, trazendo-a para o presente.

As contribuições labovianas acerca da estrutura canônica das narrativas foram de suma importância para o desenvolvimento da área. Desde então, partindo de revisões e críticas sobre o trabalho de Labov, diversos trabalhos passaram a ser desenvolvidos (Bruner, 1990; Mishler, 1992; Linde, 1993; Bamberg, 1997; Mishler, 2002; Georgakopoulou, 2006; Bamberg & Georgakopoulou, 2008) de forma a expandir o campo que hoje compreendemos como Análise de Narrativa (Labov, 1972; Bastos & Biar, 2015; Bamberg & Georgakopoulou, 2008; Biar; Orton & Bastos, 2021). Nas próximas seções deste capítulo, faremos uma introdução mais aprofundada acerca dos principais trabalhos nos quais nossa análise se fundamenta, resguardando alguns conceitos, no entanto, para o capítulo 4, momento em que serão analisados em uso.

É caro à área da produção de análises de natureza qualitativa e interpretativa que privilegiem o contexto “micro” como objeto de estudo, dando ênfase, portanto, à ordem interacional (Goffman, 1983). Como pontuado por Bastos e Biar (2015, p. 103), as pesquisas situadas no campo: “[...] se voltam para a análise das práticas de linguagem que fundam os encontros sociais, onde se constroem as definições da situação e as negociações identitárias de toda ordem.” Nesse sentido, visto que a Análise de Narrativa encontra seu objeto de estudo no contexto micro, ou seja, nos encontros sociais, debruço-me sobre a análise da interação, sobre o exame do evento narrativo, buscando identificar quais são as demandas discursivas e expressivas emergentes na relação estabelecida entre os participantes e a pesquisadora durante as entrevistas. Nesse sentido, interessa-me observar de que maneira os entrevistados constituem as suas narrativas acerca (i) das suas histórias de vida (Linde, 1993) como membros de igrejas tradicionais; (ii) do processo de descoberta das igrejas inclusivas; (iii) do papel que passaram a exercer nelas após terem decidido frequentar tais instituições; e (iv) de que maneira a minha presença como entrevistadora pode ter influenciado o desenrolar das interações, visto que sou uma mulher lésbica que foi criada em uma igreja tradicional<sup>19</sup>.

Ademais, é a partir do objeto de estudo “micro” que busco identificar os aspectos “macro” que se fazem presentes nas interações, ou seja, procuro os discursos que estão indexicalizados nas falas dos entrevistados. Aqui, comprehendo

---

<sup>19</sup> As implicações da minha trajetória em relação ao campo de pesquisa e às narrativas e interações com os participantes são trabalhadas com maior profundidade nas seções metodológicas desta pesquisa.

por discurso uma ideia ou conceito que, de tão legitimado por convenções, acaba resistindo nas falas de grupos ou indivíduos (Gee, 1999). A partir do momento em que esse discurso é identificado – sendo ele o discurso hegemônico cristão, característico das igrejas tradicionais, mobilizado por estas para promover a exclusão e a condenação da comunidade LGBTQI+ perante a sociedade –, interessa-me analisar de que forma os participantes se posicionam em relação a ele. Nesta pesquisa, a regulação das práticas identitárias e sexuais por meio do discurso religioso fez-se uma categoria presente, definindo o formato não apenas das narrativas, mas também das interações.

Considerando os avanços em relação aos estudos narrativos desde as produções de Labov e Waletsky (1968) e Labov (1972), discutiremos a seguir os estudos de Charlotte Linde relativos às histórias de vida e suas implicações, categoria de suma importância especialmente para os dois primeiros eixos de nossa análise.

### **3.5.1 Linde e as histórias de vida**

As histórias de vida são, para Charlotte Linde (1993), uma unidade de caráter discursivo oral e social interacional sujeita à revisão e transformação realizadas pelo falante. Nesse sentido, para que possamos constituir o meio social a partir da construção de uma visão positiva do *self*, é preciso que tenhamos uma história de vida considerada coerente, que tenha reportabilidade e que possa ser reestruturada e atualizada constantemente de forma a se manter como tal. Segundo Linde (1993, p. 21, tradução nossa<sup>20</sup>), uma história de vida:

[...] consiste em todas as histórias e unidades de discurso associadas, como explicações e crônicas, e as conexões entre elas, contadas por um indivíduo ao longo de sua vida que satisfazem os dois seguintes critérios: 1. As histórias e unidades discursivas que constituem uma história de vida precisam que seu principal ponto avaliativo seja sobre o falante, e não um ponto geral sobre como o mundo é. 2. As histórias e unidades discursivas precisam ter uma reportabilidade estendida, isto é,

---

<sup>20</sup> Ver original: “[...] consists of all the stories and associated discourse units, such as explanations and chronicles, and the connections between them, told by an individual during the course of his/her lifetime that satisfy the following two criteria: 1. The stories and associated discourse units contained in the life story have as their primary evaluation a point about the speaker, not a general point about the way the world is. 2. The stories and associated discourse units have extended reportability; that is, they are tellable and are told and retold over the course of a long period of time.”

precisam ser contáveis, visto que são contadas e recontadas por um longo período.

Ainda sobre a sua definição, Linde expande as discussões acerca dos dois critérios estabelecidos para a constituição de uma história de vida. Em relação ao primeiro critério, Linde retoma o conceito de avaliação proposto por Labov e o desenvolve ainda mais. Nesse sentido, o ponto avaliativo da história de vida contada precisa estar voltado para o narrador ou para algum acontecimento que tenha sido tornado relevante por estar ligado a ele, à sua história (Linde, 1993). É preciso, portanto, que ele produza sentido e aponte para a imagem do *self* que está sendo construída naquela narrativa. Nota-se aqui que as histórias de vida, naturalmente, estão centralizadas no narrador e nas estratégias discursivas dispostas por este na construção de uma imagem positiva de si. Na análise dos nossos dados, a noção de ponto avaliativo desenvolvido por Linde nos permitirá apontar as formas pelas quais os participantes se posicionam perante o discurso hegemônico cristão e como, a partir das estratégias de construção do *self* e da mobilização dos *accounts* (De Fina, 2009) para justificar desvios que poderiam interferir na coerência de suas narrativas, produzem sentido sobre a comunidade LGBTQI+ não cristã e sobre outras igrejas inclusivas. O que pontuamos, desde já, é o estabelecimento de eixos de diferenciação que buscam validar uma forma específica de se viver tanto a religiosidade quanto a sexualidade.

Já o segundo critério proposto por Linde, evocando novamente um conceito laboviano, diz respeito à reportabilidade, parte constituinte da avaliação da narrativa, dos eventos que compõem a história de vida e da própria história de vida do narrador. Para Labov (1972), para que a história seja reportável, portanto, é preciso que se distancie dos acontecimentos cotidianos, que confronte expectativas ou normas. Dentre os exemplos apresentados por Linde acerca de histórias consideradas altamente reportáveis, estão as de conversão religiosa, por exemplo. Nesse sentido, trabalhamos aqui, especialmente nos dois primeiros eixos de análise, com narrativas que versam sobre os processos de saída ou expulsão de igrejas tradicionais e os de entrada e permanência nas igrejas inclusivas. Não há de se dizer que qualquer uma delas possa ser considerada cotidiana, visto que não apenas representam rupturas e pontos de virada (Mishler, 2002) nas trajetórias dos participantes, mas que estão situadas em instituições que confrontam normatividades. Ademais, mobilizam também outra característica cara à definição

das histórias de vida, pois são organizadas e se conectam de forma a produzir sentidos acerca da pessoa que o participante se diz ser hoje, da figura positiva que constrói narrativamente.

Há ainda duas outras importantes características que constituem as histórias de vida: a descontinuidade temporal e sua abertura estrutural e interpretativa. Nesse sentido, as histórias de vida não devem ser pensadas como uma obra fechada, mas como algo que: “[...] muda constantemente – seja pela inclusão de histórias sobre novos acontecimentos, pela perda de histórias antigas ou pela reinterpretação de eventos passados para expressar novas avaliações” (Linde, 1993, p. 31, tradução nossa<sup>21</sup>). Linde pontua, ainda, que mudamos ou ajustamos as histórias que compõem as nossas histórias de vida também pensando no nosso ouvinte, baseando-se na relação construída com ele. Dessa forma, pensamos também, em relação ao evento narrativo, de que maneira a relação pesquisador/participante pode ter agido nas construções das narrativas e nas questões características da esfera interacional, especialmente devido à proximidade da minha história de vida com às dos entrevistados e o fato de que estes tinham ciência dela.

Embora sejam caracterizadas por essa descontinuidade temporal e uma abertura estrutural e interpretativa, é importante que as histórias de vida tenham uma ordem, uma noção de sequencialidade própria do evento narrativo, mas não necessariamente do evento narrado, visto que envolve as negociações entre falante e ouvinte, isto é, demandas interacionais específicas desse encontro e do ato de narrar. Tal noção é de suma importância para a construção de coerência da história de vida do narrador, sendo ela uma das características mais importantes para Linde. A coerência de uma história de vida, então, é construída através do estabelecimento de relações de causalidade na narrativa, negociadas entre os envolvidos no evento narrativo, conceito definido por Linde como causalidade adequada, que apresentam as razões pelas quais determinados eventos vieram a acontecer na vida do falante.

Nas narrativas dos participantes, as relações de causalidade são estabelecidas de forma a construir coerência acerca dos processos de saída das igrejas tradicionais e entrada nas igrejas inclusivas. Essas relações, no entanto, partem de uma inconformação por parte dos entrevistados com o discurso condenatório das igrejas cristãs perante à comunidade LGBTQI+, mas não falam

---

<sup>21</sup> Ver original: “[...] changes constantly—by the addition of stories about new events, by the loss of certain old stories, and by the reinterpretation of old stories to express new evaluations.”

de rupturas com a religiosidade ou com a fé, somente com a manifestação das doutrinas condenatórias nos espaços que frequentavam. Dessa forma, os participantes deixam claro, já no primeiro eixo de análise, que o fundamentalismo religioso e a religião não podem ser confundidos em suas narrativas. Tal diferenciação é de suma importância na construção de coerência das narrativas sobre o encontro com as igrejas inclusivas. Nesse sentido, se o caráter opressor e condenatório é característico do fundamentalismo e não da religião em si, voltar para a igreja, dessa vez, uma igreja inclusiva, não deve ser visto como um ato de submissão ao discurso religioso.

As compreensões de Linde acerca dos sistemas de coerência, isto é, de um sistema de crenças ou das relações estabelecidas entre tais crenças, nas histórias de vida e de Mishler (2002) acerca dos pontos de virada, conceitos caros para o nosso segundo eixo de análise, serão apresentadas na próxima seção.

### **3.5.2 Sistemas de coerência e pontos de virada**

Para Linde, os sistemas de coerência são práticas discursivas que representam um sistema de crenças ou as relações entre essas crenças, situadas entre o senso comum – o que se assume que um indivíduo saiba ou um conhecimento compartilhado no que diz respeito às crenças ou às relações entre elas – e um sistema *expert* – aquele mobilizado pelos especialistas de determinada área de conhecimento (1993, p. 163). Os sistemas de coerência, portanto, representam um meio-termo, um encontro entre valores e crenças que são compartilhados por uma cultura e os sistemas *expert*, dos quais podemos mencionar a medicina, a biologia e teorias científicas e religiosas, por exemplo. Nesse sentido, podem ser acionados pelos indivíduos de forma a conferir às suas narrativas a percepção de embasamento especializado, quando, na verdade, estão pautados em crenças gerais.

De forma a situar os sistemas de coerência na nossa pesquisa, voltamos brevemente às discussões apresentadas no primeiro capítulo, especificamente à seção sobre os chamados “textos de terror”. Podemos citar aqui a forma como as igrejas tradicionais cristãs evocam tais passagens bíblicas como um argumento de autoridade, visto que se baseiam no texto sagrado do cristianismo, de forma a acionar um sistema de coerência que dê sentido à condenação da comunidade LGBTQI+. A popularização desses versículos e passagens para fora das igrejas,

sendo evocados em diferentes esferas da sociedade, apontam para a força discursiva deste sistema. Dessa forma, nas narrativas de fundamentalistas cristãos acerca da comunidade LGBTQI+, é recorrente que tal sistema seja acionado de forma a validar posturas homofóbicas e transfóbicas.

Nos nossos dados, por outro lado, estamos interessadas em analisar de que maneira os sistemas de coerência característicos das igrejas tradicionais são evocados pelos participantes no primeiro eixo de análise, voltado para as narrativas de saída ou expulsão dessas denominações, e como são construídos os sistemas de coerência pelos quais as igrejas inclusivas operam, reflexões presentes no segundo eixo de análise. Ademais, ainda sobre a construção de coerência nas narrativas selecionadas, interessa-nos, por meio dos conceitos de sequencialidade e causalidade de Linde apresentados até aqui, compreender como foram estruturadas as trajetórias dos entrevistados das igrejas tradicionais às igrejas inclusivas. Nesse sentido, os pontos de virada surgem nas narrativas como importante ferramenta para a construção de coerência destas.

Segundo Mishler (2002, pp. 107-108), os pontos de virada são eventos relatados pelos sujeitos:

[...] como algo que modificou sua compreensão sobre experiências passadas. Tais eventos lhes abrem direções de movimento inesperadas e que não podiam ser previstas pelas suas visões anteriores do passado, levando-as a um senso de si próprios diferente e levando-os também a mudanças que traziam consequências para a maneira como eles se sentiam e para as coisas que faziam.

Em seus estudos sobre narrativa, Mishler, um dos grandes críticos ao modelo laboviano, apresenta os pontos de virada como exemplos do processo contínuo de revisar nossas histórias de vida e identidades, distanciando-se de um olhar para a narrativa focado em sua organização cronológica na linha do tempo. Subvertendo a lógica de linearidade na construção das narrativas, Mishler atribui aos pontos de virada eventos que representam uma mudança significativa nas histórias de vida dos falantes, marcando um antes e um depois nas suas narrativas. Em nossos dados, compreendemos que os pontos de virada narrativos estão situados nos primeiros contatos dos participantes com as igrejas inclusivas. É esse contato inicial que, como pontuado por Mishler, modifica suas compreensões sobre experiências passadas, vividas nas igrejas tradicionais, e os apresentam a novas possibilidades de exercer a fé. A forma como esses pontos de virada são

estruturados narrativamente e os eventos que os antecedem e sucedem serão melhor analisados no segundo eixo do próximo capítulo.

### 3.5.3 As pequenas histórias (*small stories*)

Como discutido na primeira seção deste capítulo, as contribuições de Labov nos estudos da linguagem foram de suma importância para o desenvolvimento do campo da Análise de Narrativa. A narrativa canônica laboviana e a sua descrição de um modelo de estrutura formal a ser seguido guiaram e influenciaram os estudos narrativos em grande escala. Nesse sentido, histórias que não se enquadravam no formato de organização de experiências passadas ou que não apresentavam algum dos critérios propostos por Labov foram por muito tempo desconsideradas como narrativas passíveis de análise para pesquisadores do campo. Quando contamos histórias ou mesmo durante nossas conversas cotidianas, por exemplo, nem sempre estamos nos remetendo ao passado ou a ações passadas, mas também a eventos presentes ou cenários futuros. Essas histórias, embora não consideradas canônicas a partir de um olhar baseado no modelo laboviano, dizem algo sobre nós, sobre o contexto em que estamos situados e sobre o mundo. Analisá-las, portanto, permitem-nos analisar também as relações entre discurso e sociedade, e é nesse cenário que estão situados os estudos sobre as pequenas histórias ou *small stories* (Georgakopoulou, 2006; Bamberg, 2008; Bamberg & Georgakopoulou, 2008). Como pontuado por Georgakopoulou (2006, p. 123, tradução nossa<sup>22</sup>), as *small stories*:

[...] são usadas como um termo guarda-chuva que abrange uma gama de práticas narrativas sub-representadas, como relatos de eventos em andamento, futuros ou hipotéticos, e compartilhados, mas também menções a relatos, desvios de relatos e a recusa em relatar. Esses relatos normalmente são pequenos quando comparados às páginas e páginas de transcrições de narrativas de entrevistas. No entanto, em um nível metafórico, as pequenas histórias são uma espécie de elaboração de antídoto para uma longa tradição de grandes histórias [...].

---

<sup>22</sup> Ver original: “[...] are employed as an umbrella-term that covers a gamut of under-represented narrative activities, such as tellings of ongoing events, future or hypothetical events, shared (known) events, but also allusions to tellings, deferrals of tellings, and refusals to tell. These tellings are typically small when compared to the pages and pages of transcript of interview narratives. On a metaphorical level though, small stories is somewhat of an antidote formulation to a longstanding tradition of big stories [...]”

As pequenas histórias voltam-se, portanto, para as narrativas não canônicas e enxergam nelas análises que dão mais atenção ao evento narrativo, em oposição a análises que privilegiam o evento narrado e sua estruturação. Ao lançar mão das regularidades às quais as narrativas canônicas devem obedecer, as pequenas histórias privilegiam o caráter situacional e interacional das narrativas. Nesse sentido, Bamberg e Georgakopoulou propõem um olhar analítico para as interações cotidianas que centraliza questões identitárias relativas à construção do falante e à forma como ele se posiciona e posiciona os demais agentes de sua narrativa. Há aqui um interesse por uma construção do *self* que é mutável, uma performance que se dá em seu caráter situado, ajustando-se com base no contexto e no espaço em que a narrativa ocorre.

Há, nessa perspectiva, uma tendência a criticar as entrevistas de pesquisa como método de geração de dados, justamente devido ao seu caráter situacional, que privilegia o cotidiano. As entrevistas de pesquisa seriam, alinhado a esse pensamento, uma forma de interação em que o referido cotidiano estaria submetido às demandas discursivas e comportamentais da relação entre entrevistador e entrevistado. Embora sejamos críticas a tal posicionamento, visto que compreendemos as entrevistas de pesquisa como uma cena sociológica própria, “[...] em que todos os participantes estão negociando forma e conteúdo, manejando impressões, lidando com relações de poder que estão postas, mas podem também ser negociadas” (Biar, 2024, p. 272), enxergamos nos estudos produzidos por Bamberg e Georgakopoulou ferramentas que nos possibilitam a formulação de análises mais complexas e completas dos nossos dados. Nesse sentido, compreendemos que as narrativas que compõem esta pesquisa são formadas por grandes e pequenas histórias, motivo pelo qual damos importância a uma análise que esteja atenta à estrutura das narrativas, aos aspectos interacionais e aos embates discursivos emergentes destas, abordagem laminar que apresentaremos abaixo (Biar, 2012; Biar, Orton & Bastos, 2021).

### **3.5.4 Uma abordagem laminar sobre as análises**

As lâminas de análise às quais nos referimos aqui dizem respeito a uma estratégia analítica característica do grupo de pesquisa Narrativa e Interação Social

(NAVIS), no qual esta pesquisa está inserida. A proposição laminar de Biar, Orton e Bastos (2021) nos permite construir uma análise acerca dos dados gerados em campo que comprehende diferentes enfoques e mobiliza uma gama de categorias analíticas, cuja seleção fica a critério do pesquisador, com base nos objetivos da pesquisa e no apontamento dos dados, dando maior complexidade ao trabalho. As três lâminas propostas dizem respeito à análise (i) da estrutura da narrativa, (ii) da interação e (iii) dos embates discursivos (Biar; Orton & Bastos, 2021). Discorreremos abaixo sobre os enfoques de cada uma das lâminas citadas.

Na primeira lâmina de análise, o foco está no processo de identificação e descrição da estrutura da narrativa, dando atenção aos conceitos de sequencialidade, causalidade e coerência postos por Linde (1993) e aos elementos do modelo canônico laboviano. Nesse sentido, interessa-nos olhar para o evento narrado e para a forma pela qual o entrevistado construiu a sua narrativa. Nesta pesquisa, recorremos à primeira lâmina de análise para observar os pontos de partida e chegada das narrativas, de que maneira são sequencialmente estruturadas e quais são os apontamentos desses aspectos no que diz respeito à relação do narrador com os eventos narrados. Nós nos valemos também do conceito laboviano de avaliação para investigar de que maneira os participantes constroem suas próprias imagens e as imagens das igrejas das quais fazem parte.

Na segunda lâmina, voltamos o olhar analítico para a ordem interacional, isto é, para o evento narrativo. Aqui, compreendendo o caráter co-construtivo das entrevistas de pesquisa (Santos & Bastos, 2013), pensamos, por exemplo, sobre as demandas expressivas do encontro entre pesquisador e participante e de que maneira estas atuaram no processo de geração dos dados. Nas narrativas trabalhadas aqui, recorremos à segunda lâmina para analisar de que maneira a minha relação com o campo, como mulher lésbica criada em uma igreja tradicional, e a proximidade da minha própria narrativa às dos participantes foram refletidas nos eventos narrativos. Ademais, olhamos também para a disputa entre o meu papel como pesquisadora e como membro da comunidade LGBTQI+ no que diz respeito à insistência de alguns dos participantes para que eu me tornasse membro de suas igrejas inclusivas.

Na terceira e última lâmina de análise, nós nos voltamos para os discursos emergentes das narrativas, partindo, então, de um olhar “macro” sobre os eventos narrado e narrativo que considera as “[...] vozes e visões de mundo que extrapolam

o local específico de enunciação e o sujeito que as enuncia, e que habitam o contexto da pesquisa” (Biar; Orton & Bastos, 2021, p. 242). Em linhas gerais, o que nos interessa nessa lâmina é identificar quais discursos estão sendo evocados pelos participantes nas narrativas, de que maneira são articulados e como os entrevistados se posicionam frente a eles. Nesta pesquisa, recorremos à terceira lâmina para analisar de que maneira os participantes, membros de igrejas inclusivas, mobilizam e articulam o discurso hegemônico cristão, condenatório às identidades não normativas, e de que forma este é trabalhado nas igrejas nas quais os entrevistados atuam.

Para tal, no que diz respeito aos embates discursivos, compreendendo o papel estrutural e estruturante da linguagem na circulação de ideologias, possibilitando a reprodução ou a ruptura e contestação destas, e na construção de identidades, partimos não somente do campo da Análise de Narrativa, mas também do campo da Linguística Queer (Borba, 2015; Borba, *et al*, 2021; Borba & Lewis, 2023) para analisar de que maneira a comunidade LGBTQI+ cristã é percebida e construída perante ambientes marcados pela cisheteronormatividade – nesse caso, as igrejas tradicionais – e em espaços inclusivos. As ferramentas promovidas pela Linguística Queer revelam-se necessárias para analisar as práticas regulatórias reforçadas pelas e nas igrejas inclusivas, visto que o sistema religioso constitui uma forte estrutura de dominação. Portanto, sua contribuição possibilita a análise de práticas simultâneas de subversão e reforço, visto que, segundo Borba (2021, p. 15), a Linguística Queer:

[...] se configura como o estudo das relações entre língua, gênero, sexualidade e as dinâmicas de manutenção e/ou contestação de normatividades (linguísticas e sociais) a partir de um posicionamento político que desessencializa identidades e desontologiza a língua, problematizando, assim, a relação supostamente sólida entre aquilo que falamos/escrevemos e aquilo que somos.

Nesse sentido, a partir de uma abordagem laminar de análise, a Linguística Queer nos auxilia a identificar a mobilização discursiva da cisheteronormatividade, “um regime político de (subjetiv)ação” (Borba, 2021, p. 16), e do controle de práticas relativas à forma como as sexualidades podem ou devem ser vividas nas igrejas inclusivas.

## 4. Análise de Dados

Neste capítulo, analisaremos trechos narrativos emergentes das entrevistas realizadas com os participantes Vitor, Amanda, André e Claudia. Percebemos, durante o trabalho etnográfico, que muitas das narrativas de membros das igrejas inclusivas compartilhavam pontos de partida e chegada, bem como orientações (Labov, 1972) de uma infância ou juventude cristã em igrejas tradicionais e fundamentalistas. Nesse sentido, estabelecemos três eixos de análise que nos permitem observar algumas das formas pelas quais o discurso condenatório hegemônico cristão atua nas identidades LGBTQI+; a construção das igrejas inclusivas nas narrativas dos participantes; e de que maneira o discurso normativo e cisheteronormativo característico das igrejas tradicionais é reforçado e subvertido nesses espaços.

Com o primeiro eixo, voltamos nosso olhar para as histórias de vida dos participantes, para o seu nível de envolvimento com o meio religioso prévio ao encontro com as igrejas inclusivas e para o impacto das igrejas tradicionais na relação com a religião após terem se reconhecido identitariamente como indivíduos situados fora do meio cisheteronormativo, seja por assumir relacionamentos ou por questionar textos e ensinamentos fundamentalistas e preconceituosos. Mobilizando os conceitos de sequencialidade e causalidade de Linde (1993) e categorias do modelo de narrativa canônico laboviano (Labov, 1972), buscamos, portanto, relacionar as experiências relatadas pelos entrevistados com o papel exercido pelas igrejas evangélicas e protestantes na exclusão de membros da comunidade LGBTQI+ em espaços religiosos e compreender de que maneira essa exclusão impactou as histórias de vida destes. Embora não possamos assumir que todos os membros de igrejas inclusivas tenham constituído o corpo de igrejas evangélicas tradicionais no passado ou que tenham vindo de espaços influenciados pelo cristianismo, ressaltamos que essa é uma realidade de todos os participantes da pesquisa.

No segundo eixo, temos por objetivo expandir percepções acerca das igrejas inclusivas ao compreender a sua extensão no meio social. Aqui, interessa-nos observar de que maneira se deu o primeiro contato dos participantes com os espaços

inclusivos, refletindo o alcance destes. Nesse eixo, tópicos como a percepção das igrejas inclusivas nos meios tradicionais e perante grupos LGBTQI+ e as expectativas dos próprios participantes antes e depois do primeiro contato com esses espaços são tornados relevantes. Dessa forma, entrevistando indivíduos que vieram de outras denominações, mas que agora constituem as igrejas inclusivas, contrastamos uma visão inicialmente externa de aproximação com o papel designado aos membros de “alcançar novas almas”, o que nos permite analisar não apenas a contribuição dos participantes para o crescimento dessas igrejas, mas também a organização e planejamento dos próprios espaços. Para tal, lançamos mão dos pontos de virada (Mishler, 2002) para compreender a construção de um *self* que existia antes e depois das igrejas inclusivas, bem como dos sistemas de coerência (Linde, 1993) para analisar a relação entre as igrejas tradicionais e as igrejas inclusivas, e como essa coerência é, se é, construída narrativamente.

No terceiro e último eixo de análise, partimos das narrativas dos pastores buscando compreender especificamente o funcionamento da igreja da qual o entrevistado faz parte. Aqui, temos interesse em entender as demandas e os passos que devem ser seguidos pelos fiéis e quais são os princípios, os pilares e os dogmas que movem a igreja. Também nos interessa analisar quais são as responsabilidades implicadas às posições ocupadas pelos participantes e como estas são exercidas (Foucault, 2008), bem como a forma como lidam com uma constante descredibilidade associada às igrejas inclusivas, advinda tanto das igrejas tradicionais quanto da comunidade LGBTQI+. Nesse sentido, partindo dos conceitos de avaliatividade (Labov, 1972) e das ferramentas analíticas da Linguística Queer (Borba, 2015; Borba, *et al.*, 2021; Borba & Lewis, 2023), é aqui que identificamos como a pluralidade previamente mencionada desses espaços se reflete e como conceitos e expectativas associados a padrões normativos possivelmente se traduzem na forma dos dogmas e pilares.

#### **4.1 Primeiro eixo: a comunidade LGBTQI+ e as igrejas tradicionais**

Como descrito acima, as narrativas aqui apresentadas referem-se às trajetórias dos participantes como membros de igrejas tradicionais e seus respectivos processos de saída ou expulsão destas mediante a compreensão e o reconhecimento de suas sexualidades. Nesse sentido, partindo de uma perspectiva

narrativa que considera as histórias de vida (Linde, 1993), este primeiro eixo de análise representa o “antes” a partir do qual uma transformação do *self* será construída. Embora as igrejas inclusivas atuem como parte central desta pesquisa, consideramos de extrema importância compreender as trajetórias percorridas pelos entrevistados antes da chegada nesses espaços, visto que estas atuam como apontamentos para a articulação do discurso hegemônico cristão em relação à comunidade LGBTQI+ nas igrejas tradicionais.

Dado o fato de que todos os participantes frequentaram grandes igrejas tradicionais, muitos, inclusive, tendo passado a infância e a adolescência em tais ambientes, suas narrativas acerca das experiências vividas durante esse período apontam e chamam atenção para a tensa relação entre as identidades LGBTQI+ e o discurso religioso judaico-cristão. Sendo assim, trabalhar tais narrativas nos permite observar, a partir das experiências dos participantes, de que maneira a sexualidade – e aqui nos referimos não apenas às orientações sexuais que subvertem a heteronormatividade, mas à própria visão dessas igrejas acerca do sexo e das manifestações do desejo sexual – é construída e apresentada em espaços religiosos mais conservadores.

No nosso primeiro eixo, apresentamos e analisamos cinco excertos retirados de entrevistas realizadas com os participantes Amanda, André e Claudia. As narrativas dos três entrevistados nos apresentam a diferentes experiências relacionadas à vivência e ao entendimento da própria sexualidade em meio a espaços extremamente conservadores. Por meio de seus relatos, podemos analisar algumas das maneiras recorrentes pelas quais o conservadorismo, a busca pela manutenção de normatividades e a LGBTIfobia se apresentam no discurso religioso produzido em igrejas tradicionais. Para além da análise, os referidos excertos são acompanhados da contextualização de cada uma das interações, fator comum aos demais eixos de análise que serão apresentados.

#### **4.1.1 Amanda: “Eu tinha uma igreja, as pessoas me acolhiam, mas eu não me encaixava em nenhum lugar...”**

O excerto abaixo é provocado pelo seguinte conjunto de perguntas que fiz à participante, dando início à interação: “Como foi para vocês esse processo de entender que existia uma igreja inclusiva, como foi chegar aqui, como foi a história

de vocês?” Aqui, o uso de “você” refere-se ao fato de que Amanda preferiu ser entrevistada junto de sua esposa, Luíza, que exerce a função de diaconisa na mesma igreja em que Amanda é pastora. É importante ressaltar que, à época em que as entrevistas foram realizadas, elas eram o único casal de mulheres ocupando papéis de liderança na área pastoral da unidade em que frequentei. Como em grande parte das igrejas protestantes, a presença das mulheres se apresenta de forma mais significativa nos ministérios do louvor e da dança<sup>23</sup>, mas, nas igrejas inclusivas trabalhadas, não se limita a eles, ainda que haja uma clara disparidade. Nesses espaços, portanto, as lideranças pastorais ainda são compostas por uma maioria de homens cis.

### **Excerto: “Eu fui procurar pessoas igual a mim”**

01	Amanda	eu... eu quando criança, né↑ eu tive uma origem evangélica
02		
03	Maressa	huhum
04	Amanda	eu fui da Igreja de Nova Vida quando criança mesmo e quando eu cresci.. eu adolescente fui para a Igreja Batista que era perto da minha casa, tinha meus amigos, aquela questão toda... e eu fui e logo eu me identifiquei com o evangelho, que já era que já era raiz minha mesmo (1.4) só que quando eu me descobri:: eh homoafetiva, né↑ eu fiquei um pouco sem saber para que lado eu ia
05		
06		
07		
08		
09		
10		
11		
12		
13	Maressa	Huhum
14	Amanda	porque na Igreja Batista existe o projeto dos Embaixadores do Rei onde só se reúnem meninos.. e obviamente eles jogam futebol
15		
16		
17	Maressa	hhh
18	Amanda	e eu sempre joguei futebol e eu queria jogar futebol, só que eu não podia fazer parte daquele grupo, porque eu não era menino e era uma doutrina da igreja que tinha que ser respeitada (1.2) em contrapartida, do lado das meninas, eu não me encaixava nos assuntos, nas falas, nas
19		
20		
21		
22		
23		

<sup>23</sup> Nas igrejas evangélicas e protestantes, os ministérios dizem respeito à organização das atividades da igreja. Nesse sentido, acredita-se na concessão divina de dons ou talentos para que os fiéis possam servir a Deus e à igreja. Uma pessoa que tenha afinidade com a música, por exemplo, pode buscar fazer parte do ministério do louvor. Os ministérios que compõem uma igreja são definidos pela sua liderança – há igrejas, por exemplo, que são contrárias ao ministério da dança, que, por sua vez, é caro a outras –, e a participação neles é criteriosa, demandando da pessoa interessada o cumprimento de exigências também definidas pela liderança. De maneira geral, nas igrejas tradicionais, os ministérios do louvor e da dança, especialmente o último, são considerados ministérios mais “femininos”, contando com uma participação maior das mulheres.

24		roupas... e aí, nesse momento, eu fiquei em crise, porque eu eu tinha uma igreja, as pessoas me acolhiam, mas eu não me encaixava em nenhum lugar.. e aí eu fui para um mundo onde eu me encaixava
29	Marella	Huhum
30	Amanda	eu fui procurar pessoas igual a mim e obviamente que não foi na igreja que que que que eu fui, né↑ fui para lugares onde tinham pessoas homoafetivas (1.5) logicamente, bar, boate, uma série de lugares
31		
32		
33		
34		

Na narrativa acima, Amanda relata sua trajetória como parte constituinte do corpo de duas grandes denominações tradicionais durante sua infância e adolescência, a Igreja Nova Vida e a Igreja Batista. Como já ressaltado anteriormente, a participação em igrejas tradicionais, majoritariamente as mais conservadoras, apresentou-se como um ponto comum nas narrativas de todos os participantes entrevistados. Em seguida, Amanda compartilha comigo o processo de saída de uma dessas igrejas, a Igreja Batista, que frequentou por mais tempo, e o caminho que percorreu até encontrar a instituição inclusiva da qual faz parte e onde atualmente congrega. Posteriormente, após um questionamento da minha parte, Amanda ressalta que sua saída da Nova Vida, a primeira igreja da qual fez parte, em nada teve a ver com discordâncias ou incômodos, mas sim com questões logísticas e de deslocamento, como brevemente mencionado acima – “e quando eu cresci.. eu adolescente fui para a Igreja Batista que era perto da minha casa, tinha meus amigos, aquela questão toda...” (linhas 05-07).

A orientação narrativa de Amanda (linhas 01-02) nos apresenta a uma configuração comum a muitos dos participantes desta pesquisa, bem como da pesquisadora, a infância cristã ou, como em seu relato, a “origem evangélica”. Nessa linha, ao descrever sua relação com a Igreja Batista durante a adolescência, Amanda ressalta uma identificação com o evangelho lá trabalhado, algo que já era a sua raiz (linhas 09-10). Um aspecto recorrente nas narrativas que constituem esta pesquisa, especialmente nas que abordam o processo de saída das igrejas tradicionais, é a separação do que nesse excerto é chamado de “evangelho”, mas que se refere, de maneira geral, aos ensinamentos sagrados – isto é, aos textos bíblicos e à palavra de Deus – e à forma como esses ensinamentos são apresentados

e trabalhados nas igrejas tradicionais. Sendo assim, parece ser importante para os participantes reforçar que os conflitos vivenciados em tais espaços não se estenderam às suas relações com o religioso ou com a fé, mas sim com a manifestação das doutrinas nos espaços que frequentavam. Estabelece-se, portanto, uma relação de causalidade (Linde, 1993) em que o que motiva a saída da igreja é o desconforto do próprio indivíduo, apontando para o apagamento dos agentes reprodutores do discurso cisheteronormativo cristão, representado aqui pela doutrina da igreja. Como apresentado por Amanda (linhas 10-12), o distanciamento se dá a partir do momento da percepção da própria homoafetividade e da disparidade entre as demandas comportamentais da igreja e as suas vontades. Tais demandas, aqui, manifestam-se como expectativas associadas ao gênero da participante.

Embora Amanda apresente a clara divisão entre o que seriam atividades de meninos e meninas como uma doutrina da igreja que deveria ser respeitada, tal doutrina marca a indexicalização de um discurso hegemônico cristão característico pela regulação de comportamentos e das formas de expressão identitária diretamente associada a padrões cisheteronormativos. A Organização dos Embaixadores do Rei, mencionada por Amanda na linha 15, reúne meninos batistas de 09 a 17 anos com o intuito de transformá-los em “verdadeiros cristãos”, aproximando-os da Bíblia para que possam, futuramente, atuar em obras missionárias representando os ensinamentos bíblicos<sup>24</sup>. As mulheres, por outro lado, recebem ensinamentos voltados para a devoção e o cuidado, dando especial atenção à importância da constituição de família e manutenção do lar. Como definido pela Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasil, documento elaborado pela comunidade batista brasileira no ano de 1986 e seguido desde então, os conceitos de família e casamento são apresentados da seguinte maneira:

A família, criada por Deus para o bem do ser humano, é a primeira instituição da sociedade, cuja base é o casamento, que é a união entre um homem e uma mulher, sendo sua natureza heterossexual, monogâmica e indissolúvel. O propósito imediato da família e do casamento é glorificar a Deus e prover a satisfação das necessidades humanas, comunhão, educação, companheirismo, segurança, realização pessoal, preservação da espécie e bem assim o perfeito ajustamento da pessoa humana em todas as suas dimensões, especialmente a criança e o idoso.

---

<sup>24</sup> Mais informações sobre a organização e seus objetivos podem ser encontradas em:  
[https://denae.org.br/site/pagina.php?MEN\\_ID=19](https://denae.org.br/site/pagina.php?MEN_ID=19)

A vida sexual dentro do casamento é dádiva de Deus, mas fora do casamento é pecado contra Deus. Os conflitos na família e casamento, alguns de natureza irreconciliável, fogem do plano original de Deus sendo provenientes da dureza do coração humano. Segundo a Bíblia, os filhos, desde o momento da concepção, são bênçãos e herança do Senhor. O lar cristão deverá ser ambiente fértil para a formação integral da pessoa à luz dos valores cristãos, tendo os pais como modelos de vida, integridade e serviço a Deus e à igreja.

Nesse sentido, nota-se que a Igreja Batista, assim como as demais igrejas tradicionais, opera diante de um modelo de normalidade, imposto aos seus membros, cuja base é a monogamia heterossexual (Labov, 1988). As demandas exercidas pela igreja em forma de doutrina eventualmente deixaram Amanda “em crise” (linhas 24-25), visto que ela não se encaixava no que se era esperado “do lado das meninas” (linha 22), mas que também não podia agir da maneira com a qual se sentia confortável, pois não era um menino. Em relação à construção de sua saída da Igreja Batista, chama-nos atenção a individualização de sua narrativa. Nesse sentido, os pontos elencados pela participante que a levaram a deixar igreja estão na ordem individual – “eu fiquei em crise, porque eu eu tinha uma igreja, as pessoas me acolhiam, mas eu não me encaixava em nenhum lugar..” (linhas 24-27). A afirmação de Amanda de que as pessoas a acolhiam e de que a entrevistada “tinha uma igreja” estabelece um distanciamento entre o seu desconforto e o posicionamento da Igreja Batista. Não é a igreja, portanto, que a deixa em crise, mas sim o fato de que Amanda não conseguia se encaixar nas suas doutrinas. Veremos essa discussão de forma mais aprofundada nos próximos eixos, mas é necessário pontuar que a salvaguarda das igrejas tradicionais nas narrativas dos participantes é um fator crucial na construção de coerência destas. Visto que o ponto de chegada das histórias de vida analisadas aqui são as igrejas inclusivas, os eixos de diferenciação entre o discurso tradicional, o fundamentalismo religioso e a religião constroem coerência para as narrativas de retorno às igrejas, ainda que inclusivas.

A narrativa apresentada acima relata uma experiência muito comum entre membros da comunidade LGBTQI+ que já constituíram igrejas evangélicas, a do não pertencimento. A decisão de aderir ou não ao que é imposto pelas doutrinas normativas e conservadoras das igrejas tradicionais e ao seu discurso é o principal fator que determina a permanência desses membros nessas instituições. No caso de Amanda, ao sentir que não se encaixava naquele espaço, sua escolha foi sair. Fato

narrado da seguinte maneira (linhas 27-34): “e aí eu fui para um mundo onde eu me encaixava [...] eu fui procurar pessoas igual a mim e obviamente que não foi na igreja que que que que eu fui, né↑ fui para lugares onde tinham pessoas homoafetivas (1.5) logicamente, bar, boate, uma série de lugares”. O que Amanda define aqui como um mundo em que se encaixava, com pessoas igual a ela, e as suas implicações discursivas serão melhor analisados no próximo eixo deste capítulo.

Essa saída, no entanto, não é construída por Amanda como algo libertador, como uma ruptura de opressões, mas como uma difícil escolha entre acolhimento e familiaridade, presentes na igreja, e um espaço onde o indivíduo possa se encaixar. A narrativa de Amanda chama atenção porque nos convida a analisar a relação estabelecida entre o discurso religioso e o discurso da sexualidade na vivência de indivíduos da comunidade LGBTQI+ cristã não apenas sob uma ótica de opressão e oposição, mas de maneira mais complexa. Ao falar sobre a agentividade das mulheres em religiões marcadas por discursos tradicionais, Jakeet Singh ressalta a importância de vermos tais mulheres não como vítimas ou propagadoras de opressões, mas sim como indivíduos que resistem, desafiam e modificam as tradições religiosas das quais fazem parte (Singh, 2015). Nesse sentido, considerando a importância dada por Amanda ao papel da religião em sua vida, propomos uma análise que busque compreender as nuances que permeiam as questões identitárias da comunidade LGBTQI+ cristã e a sua relação com o discurso hegemônico cristão.

#### **4.1.2 André: “Ah, não quero mais seguir, porque eu não quero decepcionar Deus”**

Em nossa entrevista, ao me relatar sobre seus primeiros contatos com o ambiente religioso, soube que André, assim como Amanda, também passou a infância e adolescência frequentando uma igreja tradicional. No seu caso, a Assembleia de Deus. Sua relação com tal denominação, no entanto, dá-se de maneira mais intrínseca, visto que a família de sua mãe cedeu parte do quintal da casa para a construção de uma unidade. Sendo assim, muito me interessava

compreender de que maneira se deu o distanciamento do participante da igreja, considerando sua proximidade física e familiar com o espaço.

Quando perguntei a André o que o havia levado a sair da Assembleia de Deus, ele relata, em um primeiro momento, que sempre fora uma criança muito curiosa e um adolescente ainda mais ávido na busca por respostas. Dessa forma, frequentemente questionava os demais membros da sua igreja, em especial as lideranças, acerca dos tópicos que não lhe faziam muito sentido ou que o deixavam confuso, chegando a mencionar, por exemplo, a vez em que questionou um dos pastores sobre para onde teria ido a água do dilúvio após o passar do ocorrido. Suas perguntas, no entanto, eram sempre devolvidas com respostas insatisfatórias, em sua maioria ressaltando a importância de não questionar os mistérios de Deus. A falta de esclarecimentos e os constantes sermões que André recebia por suas perguntas levaram a uma frustração que o afastou cada vez mais da igreja, especialmente por sentir que sua curiosidade era tratada como desrespeito. Mas esse fora apenas um dos motivos que o levaram a sair.

O excerto abaixo é retirado de um momento da entrevista em que André fala sobre a sua experiência com a puberdade e o processo de descoberta do próprio corpo, que ocorreu na mesma época do ápice do seu descontentamento com o que chamou de “não respostas” por parte da igreja. O participante relata que após a sua primeira ejaculação foi tomado por um misto de prazer e medo, pois acreditava que o ato de gozar era uma quebra de castidade, da promessa de casar virgem. O trecho analisado tem início logo após essa fala.

#### **Exerto 01: “não tinha coragem, não tive coragem”**

01	André	e para mim, aquele ato eh acabou com-com um sonho idealizado na minha cabeça=
02		=sim
03	Marella	
04	André	que sonharam pra mim... então, eu::: a partir daquele momento, eu imaginava que.. eh:::
05		especificamente a ejaculação, não exatamente a masturbação em si, mas a EJACULAÇÃO (1.4) era:::
06		um grande pecado... e aí eu comecei a fazer
07		muitos votos pra parar com isso, pra não fazer
08		mais isso (1.3) e OBVIAMENTE um adolescente,
09		descobrindo o corpo, né↑ com 13 anos, sei lá,
10		depois 14.. no AUGE assim dos hormônios (1.2)
11		e é claro que eu não consegui cumprir os votos.
12		O que que eram os votos? "Ah, eu preciso ficar
13		
14		

15		3 dias sem."
16	Marella	huhum
17	André	"5 dias, uma semana, um mês." E SEMPRE furava
18		(2.0) tentei esboçar uma conversa com o meu
19		tio, que era o pastor. Eu falei: "Eu preciso
20		conversar com o senhor." Aí ele pediu pra
21		adiantar o assunto, e eu não consegui adiantar,
22		não tinha coragem, não tive coragem

A narrativa de André chama atenção por nos apresentar a dois sentimentos, que consideramos aqui como categorias, recorrentes não apenas nas narrativas dos participantes desta pesquisa, mas em grande parte dos discursos relativos ao cristianismo: culpa e vergonha. É interessante observar que a culpa aqui não se manifesta pelo ato da masturbação, mas sim por sua concretização, a ejaculação, esse então seria o verdadeiro pecado. Tal concepção indexicaliza e nos elucida ao discurso protestante e evangélico acerca do sexo não como um ato de prazer, mas como um ato reprodutivo. E, quando situado fora de um casamento monogâmico e heterossexual, é dado a esse prazer um caráter condenatório. Como uma das bases para tal sustentação, utiliza-se o seguinte versículo: "Assim, façam morrer tudo o que pertence à natureza terrena de vocês: imoralidade sexual, impureza, paixão, desejos maus e a ganância, que é idolatria. É por causa dessas coisas que vem a ira de Deus sobre os que vivem na desobediência" (Colossenses 3:5-6). Nesse sentido, a busca "somente" pelo prazer deve ser eliminada para que "a ira de Deus" não caia sobre os desobedientes. O excerto acima, portanto, ao indexicalizar tal discurso condenatório embasado em passagens bíblicas, dá a ver suas implicações repressoras, gerando culpa e vergonha nos indivíduos que não aderem ou que falham a aderir a ele.

É fato que a vivência da sexualidade e as experiências sexuais se dão no íntimo, portanto podem, mas não precisam ser abertamente compartilhadas. No entanto, cria-se nas igrejas um conjunto de regras, valores e morais a serem seguidos – um sistema de coerência, portanto – que faz das experiências íntimas de seus frequentadores, de certa forma, experiências compartilhadas. O embate que se cria entre o desejo individual e a moral imposta e dividida por um grupo culmina em um sentimento constante de culpa. Comumente, até mesmo o campo da imaginação é cercado e tratado como uma ruptura do sagrado, como um pecado. Nesse sentido, a igreja, simultaneamente, sacraliza e demoniza o sexo ao

transformar o desejo e o prazer em transgressão e desonra. Diante disso, André traz, então, uma prática recorrente para se lidar com a culpa nas igrejas cristãs: os votos (linhas 08-10). Tais votos referem-se a promessas feitas por aqueles que buscam se aproximar de Deus e se distanciar de transgressões, dos pecados. Os votos de André referiam-se à abstinência da masturbação por determinados períodos de tempo, mas sempre sem sucesso. As falhas constantes geram, consequentemente, mais frustração e alimentam o sentimento de culpa. A sequencialidade narrativa da quebra constante dos votos feitos pelo participante – “e é claro que eu não consegui cumprir os votos” (linha 13) “E SEMPRE furava” (linha 19) – e as suas implicações atuam, aqui, como pontos que constroem coerência do processo de saída de André da Assembleia de Deus.

O fim do excerto, o relato da falta de abertura para um diálogo entre André e seu tio, dá luz a mais uma das implicações do incentivo da culpa e da vergonha por parte da igreja, o afastamento que se cria entre os membros e os líderes da denominação. A indução da vergonha distancia e acua os indivíduos, e o reforço da culpa inviabiliza possíveis trocas e diálogos, apontando para a opressão como uma das principais ferramentas de manutenção da subserviência por parte das igrejas cristãs tradicionais. Chama atenção, no entanto, como na narrativa de Amanda, que não há a construção de um agente narrativo propagador do discurso regulatório cristão. É evidente que ele permeia e mobiliza a história de vida de André, mas a opressão à qual o participante se refere aqui é autoimposta, baseada no imaginário de uma observação divina constante e punitiva.

O próximo excerto parte de uma interação que se dá poucos minutos após o trecho apresentado acima. Ainda falando sobre sua saída da Assembleia de Deus, André diz que, também aos 13 anos, mesma idade em que estava tomado pela culpa por se masturbar, foi batizado na igreja. No cristianismo, o batismo simboliza um total arrependimento perante Deus, apagando, ao ser submerso em água e guiado por um pastor, os pecados cometidos pelo indivíduo até ali, e reafirma o compromisso do cristão em seguir a Bíblia e seus ensinamentos. Alinhado a isso, André me conta que enxergava no batismo uma chance de “zerar o seu HD”, isto é,

de se livrar de toda a culpa e dos pecados que havia cometido até ali e começar do zero, renovado como cristão<sup>25</sup>.

### **Excerto 02: “Então... eu vivia em pecado”**

01	André	na hora que eu saí das águas, tinha mais gente pra entrar, inclusive um menino que era MUITO bonitinho
02		
03		
04	Marella	hh
05	André	e aí ele estava tirando a roupa.. quando eu saí das águas... ele trocando de roupa, né? Acho que ele já tinha ido primeiro. E ele meio seminu, eu falei.. aí eu, tipo, me atraí por ele. Eu falei: “Puta que pariu, fudeu. Eu acabei de zerar meu HD, cara. [Eu não acredito. Senhor!]”
06		
07		
08		
09		
10		
11		
12	Marella	[primeiro momento hh ]
13		
14	André	não acredito... eu fiquei assim.. sabe↑ e era tipo aquilo, né↑ “Não, pecou, não pode tomar a ceia depois.” Naquele mês. Lá era todo mês, né, uma vez por mês. Então... eu vivia em pecado, assim, sempre me punindo por não tomar a ceia. Até que eu decidi... assim, depois de tantos votos furados...: “Ah, não quero mais seguir, porque eu não quero decepcionar Deus.”
15		
16		
17		
18		
19		
20		
21		

Embora a infiltração da culpa seja de fato uma ferramenta característica recorrentemente usada pelas igrejas tradicionais, ressaltamos aqui que ela se faz ainda mais nociva quando voltada para a comunidade LGBTQI+. Ao narrar sobre o dia do seu batismo, um marco na sua trajetória de saída da Assembleia de Deus, André explicita, mesmo ao brincar sobre o assunto, a frustração que sentiu ao “pecar” logo após ter se batizado, uma cerimônia realizada com o intuito de “libertá-lo” dos seus pecados cometidos até então. A consequência, portanto, apresenta-se na forma de proibições, especificamente a de não tomar a ceia. Para os cristãos, o ato de tomar a ceia representa um momento de comunhão entre a igreja, a celebração da aliança feita entre Jesus e seus discípulos. A exclusão de um momento religioso tão importante evoca o simbolismo do não pertencimento reservado, no âmbito religioso, aos ditos pecadores.

---

<sup>25</sup> Tal visão sobre o batismo está associada ao seguinte versículo: “Pedro respondeu: ‘Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo para perdão dos seus pecados, e receberão o dom do Espírito Santo.’” (Atos dos Apóstolos 2:38).

A sequencialidade narrativa de André, os constantes “votos furados” (linha 20) desde o início de sua adolescência e a culpa mediante a eles resultam, por fim, na conclusão por parte do participante de que ele “vivia em pecado” (linha 17). Novamente, vemos aqui uma punição que é autoimposta – “sempre me punindo por não tomar a ceia” (linha 18) –, marcada pelo apagamento de um ator social que a empregue. Nesse sentido, a narrativa de André nos aponta também para a força do discurso condenatório cristão, que é exercido aqui pelo próprio participante a partir do que lhe fora doutrinado na Assembleia de Deus. Como consequência, este acaba submetendo-se a penitências em busca de perdão por algo que não pode ser mudado, que não precisa ser perdoado. O que causa a sua saída, por fim, dá-se não somente pelo acúmulo de frustrações, da culpa e do cansaço advindos da falha em cumprir seus votos, mas também por não querer mais decepcionar Deus. André evoca aqui discursos clássicos e característicos das igrejas tradicionais cristãs que atuam como ferramentas de controle em relação à sexualidade e que, nesse caso, impõem a agentividade da repressão ao próprio indivíduo. Importante pontuar que a força de tais discursos comumente sobrepõe a ruptura com a igreja, motivo pelo qual André, mesmo afastado da Assembleia de Deus desde a adolescência, relata ter reprimido a sua sexualidade até os vinte anos de idade acreditando que, se não se relacionasse com outro homem, não estaria em pecado.

#### **4.1.3 Claudia: “Que demônio é esse que eu só desejo coisas boas com uma mulher?”**

Embora nenhuma das narrativas analisadas até aqui possa ser considerada positiva em relação às histórias de vida dos entrevistados, a narrativa de Claudia denuncia uma das práticas mais cruéis as quais membros da comunidade LGBTQI+ podem ser sujeitos, a chamada prática de reorientação sexual, popularmente conhecida como “terapia de conversão” ou “cura gay”.

Tive a oportunidade de conhecer a história de Claudia pela primeira vez no evento de lançamento de um livro sobre a comunidade LGBTQI+ e o cristianismo, que aconteceu na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 2023. Parte da proposta do evento era reunir importantes vozes de cristãos LGBTQI+ que participamativamente da luta contra a estigmatização de igrejas inclusivas. Ressalto que

Claudia, à época da gravação dessa entrevista, realizada em janeiro de 2025, não se dizia membro de nenhuma igreja inclusiva, embora já tivesse ocupado papéis de grande importância em tais denominações ao longo de sua trajetória, atuando como diaconisa na época em que nos conhecemos.

Durante o evento, Claudia falou brevemente sobre a sua experiência passada como membro da Assembleia de Deus, tendo sido criada na denominação, dando especial atenção à forma como foi tratada pela igreja após se entender como lésbica e conversar sobre isso com a sua família. Por limitações de horário, a fala de Claudia foi curta, mas me chamou muita atenção. Na época, interessava-me compreender o que a havia levado a continuar frequentando igrejas pautadas pelo cristianismo, mesmo as inclusivas, após anos de experiências tão traumáticas. Não tivemos a chance de conversar naquele dia e não consegui seu contato, mas nos reencontramos no final do ano seguinte em um dos cultos de uma das igrejas que frequentei durante o trabalho de campo. Pouco tempo depois, após algumas conversas acerca do tom da pesquisa, pude convidá-la para participar do trabalho.

O excerto apresentado abaixo sucede um questionamento da minha parte acerca da relação de Claudia com a sua sexualidade e como foi o processo de se entender como mulher lésbica ainda tão nova e fazendo parte da Assembleia de Deus. Claudia me conta que sempre teve muito interesse em ler a Bíblia e que os chamados “textos de terror” (cf 2.1) sempre chamaram a sua atenção, mesmo que ela ainda não entendesse o motivo exato. Sendo assim, tinha muita curiosidade em decifrá-los. Simultaneamente, Claudia passou a notar que não se sentia confortável brincando com os meninos, especialmente em brincadeiras que envolvessem contato físico, e que preferia estar próxima das meninas. Mas foi somente na sétima série, aos 12 anos de idade, que a entrevistada diz ter se entendido como lésbica, logo após a sua professora de português explicar a etimologia e o significado da palavra. O trecho abaixo traz a sequência da situação descrita.

#### **Excerto 01: “Eu tenho que me libertar desses demônios”**

01	Claudia	e eu... “Pô, eu sou esse negócio aí que ela está falando, eu sou lésbica.”
02		hh
03	Maressa	
04	Claudia	quando aquilo entra na minha cabeça, quando eu
05		(expressão de surpresa), né↑ vem aquele
06		insight, eu...: “Caramba, eu sou eu sou lésbica.”

07	Claudia	eu sou aquela mulher-aquela mulher macho lá da favela, aquela sapatão da favela, eu sou igual." (1.2) e ao mesmo tempo, vem aquela questão da igreja que condena eh veementemente esse tipo de sexualidade
12	Marella	sim
13	Claudia	aí eu: "Caramba:: (1.5) eu estou endemoniada." né? Porque na Assembleia de Deus isso é coisa do demônio. Isso é uma opção sexual, a pessoa pode mudar, enfim. "Eu estou endemoniada, eu tenho que me libertar desses demônios." Então, a minha a-adolescênci::cia e juventude praticamente acabam ali (1.2) aos meus 12 anos.. porque eu... só vejo a minha sexualidade como doença, como coisa do demônio
14		
15		
16		
17		
18		
19		
20		
21		

Em nossa interação, Claudia relata que durante sua infância/adolescência, situada na década de 1980 em uma das favelas do bairro da zona norte do Rio de Janeiro, as referências que tinha da então chamada comunidade GLS eram mulheres muito masculinizadas, homens muito afeminados e as travestis que participavam do programa do Silvio Santos, chamadas, na época, de transformistas. Sendo assim, quando ela afirma “eu sou aquela mulher-aquela mulher macho lá da favela, aquela sapatão da favela” (linhas 07-08), Claudia refere-se às suas próprias noções do que era fazer parte da comunidade LGBTQI+, do que era ser lésbica. E, embora a percepção de sua lesbianidade tenha dado nome às inquietações que acompanharam sua infância e início da adolescência, ela evocou, simultaneamente, os significados atribuídos por sua igreja às identidades situadas fora do eixo cisheteronormativo, levando-a a acreditar que estava “endemoniada” (linha 11). Chama atenção que, assim como nas narrativas de Amanda e André, esse processo é interno. A ação narrativa de Claudia – “Eu estou endemoniada, eu tenho que me libertar desses demônios” (linhas 16-17) – aponta para um processo individual, em que a agentividade associada à “libertação” da sua lesbianidade é da própria entrevistada, mediante a postura da sua igreja “que condena eh veementemente esse tipo de sexualidade” (linhas 10-11)

Ao relatar a visão da Assembleia de Deus – “Porque na Assembleia de Deus isso é coisa do demônio. Isso é uma opção sexual, a pessoa pode mudar, enfim.” (linhas 14-16) –, Claudia aponta para uma concepção de homossexualidade, também aplicada à transexualidade, que extrapola os limites do discurso religioso, indo além da associação à possessão demoníaca e

se valendo de um pseudo-diagnóstico patologizante. Categorizar a homossexualidade como doença sugere a existência de uma cura ou tratamento, e referir-se a ela como uma “opção sexual” (linha 15) confere ao indivíduo a ilusão de que há uma possibilidade de mudança, de que outro caminho pode ser “escolhido”. O resultado de tal construção apresenta-se na fala de Claudia, quando o reconhecimento de sua sexualidade logo é tomado pela urgência de se “libertar desses demônios” (linha 17).

Publicado no ano de 1886, a obra *Psychopathia Sexualis*, de autoria do psiquiatra Richard von Krafft-Ebing, apresenta a análise de 238 histórias, supostamente reais, categorizadas como “sexualidades desviantes” e “transtornos psicossexuais”, destas, 22 são relativas à homossexualidade masculina. Em suas análises, Krafft-Ebing traz relatos de pacientes que buscavam suprimir seus desejos por outros homens e voltar a se relacionar com mulheres, abdicando, portanto, da homossexualidade. O psiquiatra propõe, então, uma série de curas, terapias e possíveis tratamentos, diagnosticando a homossexualidade como um desvio e uma doença (Dametto & Schmidt, 2015). A obra de Krafft-Ebing teve grande impacto no meio da psicologia e da psiquiatria no que diz respeito aos estudos sobre a sexualidade, propagando, dessa forma, a patologização da homossexualidade e da transexualidade por séculos.

Com o embasamento e a autoridade advindos de um diagnóstico profissional, padrões sociais que já não se mostravam favoráveis à população LGBTQI+ ganharam força e foram legitimados, fundamentando discursos de ódio ainda hoje reproduzidos. Foi só em maio de 1990 que a homossexualidade foi retirada do CID (Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde) pela OMS (Organização Mundial da Saúde). A transexualidade, no entanto, só se viu livre de tal patologização 28 anos depois, em maio de 2018. O excerto de Claudia nos apresenta a uma compreensão sobre a sua sexualidade que é resultado direto do encontro entre o discurso institucional religioso – homossexualidade como possessão demoníaca – e o discurso da medicina – homossexualidade como doença. O que vemos, portanto, é a construção de um sistema de coerência pelo qual as igrejas tradicionais operam, em que o sistema *expert*, o discurso da medicina, passa a ser evocado nas denominações de forma a construir coerência para a exclusão e condenação da comunidade LGBTQI+. Nesse caso, sua legitimação é tamanha que a percepção da Assembleia

de Deus sobre o que significa ser homossexual torna-se também a percepção de Claudia.

Como já mencionado, o uso de “opção sexual” carrega a ideia de que é possível renunciar à sexualidade, mas ressaltamos que essa ideia falaciosa impõe total agentividade ao seu alvo. Diante do discurso hegemônico cristão, cabe à pessoa LGBTQI+ lutar contra a sua sexualidade, optar por renunciá-la e escolher o que seria o caminho correto, o da heterossexualidade. Nesse sentido, chama atenção a forma como Claudia estrutura a narrativa, reforçando o seu papel na mudança que ela acreditava precisar ser feita. (i) “Eu sou lésbica” e “eu sou aquela mulher macho da favela” surgem como o momento de identificação e reconhecimento da própria sexualidade; (ii) “eu estou endemoniada” reflete a visão da igreja acerca dessa mesma sexualidade e a culpa que o indivíduo passa a carregar – aqui, *ser* lésbica é *estar* endemoniada; (iii) por fim, “eu tenho que me libertar desses demônios” explicita a responsabilidade carregada pela participante, de apenas 12 anos, em encontrar uma maneira de se adequar ao que era esperado por parte da igreja.

Quando Claudia diz que a sua adolescência e juventude “praticamente acabam ali” (linha 12), aos seus 12 anos de idade, ela se refere ao início de um processo longo e tortuoso de tentativa de prática de conversão que se estende até os seus 23 anos. Logo após se reconhecer como uma mulher lésbica, a participante conta que foi conversar com a sua mãe, dirigente de oração da Assembleia de Deus, e explicar a situação, afirmando que gostaria de mudar e de “se libertar disso”. Seu caso foi, então, levado até a liderança da igreja, que deu início à sua tentativa de “cura gay”.

A prática de conversão ou reorientação sexual consiste no processo de tentar mudar a orientação sexual e/ou identidade de gênero de um determinado indivíduo através de diferentes meios. Em casos menos radicais, mas não menos violentos e traumáticos, a pessoa LGBTQI+ é sujeita a sessões com psicólogos e psiquiatras, em grande parte cristãos, e participa de grupos de apoio compostos por outros membros da comunidade que se encontram na mesma situação, frequentemente acompanhados por membros da liderança da igreja. Nos casos mais extremos, rituais religiosos como jejuns forçados e exorcismos são comumente aplicados, tendo, como agravante, a violência física. Pontuamos novamente a dita “cura gay” como um sistema de coerência operante característico das igrejas tradicionais, que,

em maior ou menor escala, pregam em suas denominações a adequação forçada à cisheterossexualidade.

As conversas com os psicólogos e psiquiatras buscam identificar o motivo que tenha levado o indivíduo à homossexualidade, ou ao *homossexualismo*, como muitos ainda se referem, e encontrar maneiras de reprimir e silenciar o desejo homossexual. Por parte das igrejas, incentiva-se a busca por um companheiro do sexo oposto, porém sempre respeitando as normas e os valores da instituição acerca desse relacionamento. Toma-se como exemplo de norma fixa a das relações sexuais, que só podem ser consumadas após o casamento. É comum que um casal de pessoas submetidas à prática de conversão seja formado para que ambos possam se ajudar durante o processo de suposta libertação. Já outras igrejas acreditam que relações entre os chamados “ex-gays” apresentam altos riscos de regressão e recaídas. Ressaltamos aqui que embora essa prática não seja imposta exclusivamente no âmbito religioso, separá-la das igrejas é negligenciar sua história e ausentar os atores que a mantêm de pé.

Durante a entrevista, Claudia me apresentou a algumas das literaturas clássicas trabalhadas nos encontros de aconselhamento. Esperava-se que os participantes fizessem as leituras e seguissem os ensinamentos ali passados. Os conteúdos desses livros referem-se à homossexualidade como uma infiltração gay na sociedade e confabulam sobre tramas de grandes organizações para promover o *homossexualismo* nos mais variados espaços. Alguns chegam a associar *serial killers* e estupradores à comunidade LGBTQI+ e nos culpam pela propagação de doenças, como a AIDS, por exemplo. O livro *O Movimento Homossexual*, de Júlio Severo, chega a afirmar que:

As típicas práticas sexuais dos homossexuais são histórias de terror: eles trocam saliva, fezes, sêmen e sangue com dezenas de homens por ano. Eles bebem urina, ingerem fezes e experimentam trauma retal regularmente. Muitas vezes, nesses encontros, os participantes se encontram bêbados, drogados ou em ambiente de orgia. Por causa desse estilo de vida, eles são particularmente suscetíveis a adquirir uma variedade de enfermidades intestinais viróticas e bacterianas. Essas doenças são tão comuns entre os homossexuais que a literatura médica americana as classifica conjuntamente como “síndrome intestinal gay”.

Também é comum a essa literatura sugestões de modelos de oração para os homossexuais que supostamente se encontram arrependidos e desejem mudar. O

livro *Os Fatos sobre a Homossexualidade*, de John Ankerberg e John Weldon, apresenta a seguinte proposta de oração: “Querido Deus, eu agora reconheço que a minha homossexualidade tem Te desagradado. Confesso meu pecado diante de Ti e peço o Teu poder e Tua graça para deixar o meu estilo de vida anterior, de forma final e completa” (Ankerberg & Weldon, 1997, pp. 75-76). Tal literatura characteristicamente mobiliza os “textos de terror”, indexicalizando-os de maneira a reforçar o discurso condenatório da homossexualidade. Nesse sentido, nota-se que não apenas a Bíblia é entextualizada como reforço à homofobia e à transfobia, mas que há também a criação de uma literatura própria, de autoria de figuras religiosas, que também passa a ser evocada nas e pelas igrejas.

Claudia relata que durante 11 anos foi sujeita a grande parte das práticas mencionadas anteriormente e destaca as tentativas de exorcismo de sua lesbianidade e os círculos de oração que se formavam ao seu redor para que o “demônio da homossexualidade” fosse repreendido. Ela menciona que, durante esse período, namorou alguns homens da sua igreja, chegando até mesmo a noivar com um deles, mas que nunca se sentiu verdadeiramente confortável nos relacionamentos ou deixou de se sentir atraída por outras mulheres, por mais que precisasse mascarar isso na igreja. Pergunto a Claudia, então, o que finalmente a levou a sair após tantos anos de violência praticada. O excerto abaixo compõe parte de sua resposta.

### **Excerto 02: “Cara, que demônio é esse?”**

01	Claudia	e aí, de tanto lutar pra deixar de ser homossexual, eu desenvolvi a distimia, que é um tipo de depressão, né. E (1.3) a minha vida era igreja... trabalho:: e o meu quarto. Igreja.. trabalho.. e o meu quarto. Isso dos meus 12 até os meus 23 anos de idade, e eu não estava aguentando MAIS aquela situação. Eu fui batizada com o Espírito Santo, Deus me usava maravilhosamente, na pregação, em tudo Deus me usava. Eu falei: “Cara, que demônio é esse?”
11	Marella	sim
12	Claudia	Deus, por graça e misericórdia, me usa tão maravilhosamente (1.5) e (1.2) que demônio é esse? O que eu imagino com uma mulher é amar essa mulher, é ter uma vida com ela, é construir uma família com ela. Que demônio é
13		
14		
15		
16		
17		

esse que eu só desejo coisas boas com uma mulher? E aí, aquilo começou a me atormentar

Em setembro de 2024, o departamento de Medicina da Universidade de Stanford realizou uma pesquisa com mais de quatro mil participantes a fim de compreender a extensão do impacto das práticas de conversão na vida de suas vítimas. Dos 4.426 participantes, 149 relataram ter passado por práticas de conversão relacionadas à sexualidade; 43 relacionadas à identidade de gênero; e 42 relacionadas a ambas (Conger, 2024). A pesquisa aponta que os participantes sujeitos a tais práticas apresentaram sintomas de estresse pós-traumático, depressão e que alguns chegaram a tentar cometer suicídio. O que Claudia descreve nas primeiras linhas do excerto mostrado acima reflete de forma clara os dados da pesquisa americana. A imposição de um estilo de vida cisheteronormativo por meio de repreensões e atos constantes de violência, das mais diferentes esferas, e o esforço de lutar contra algo que não pode ser mudado ou curado, de tentar suprimir algo que constitui parte da identidade do indivíduo, traz consequências severas à estabilidade psicológica deste, tornando-o mais suscetível a enfrentar problemas de saúde mental que o acompanharão até mesmo após a vivência de tais experiências traumáticas. A distimia citada por Claudia, por exemplo, é trabalhada na psiquiatria como a depressão de longa duração, caracterizada pelo estado crônico da irritabilidade, baixa autoestima e tristeza (Santos & Penido, 2022).

A ideia de que a infância e adolescência de Claudia haviam acabado aos 12 anos é apresentada aqui novamente, através da repetição na estrutura de sua rotina: igreja, trabalho e o seu quarto. Claudia sofria um cerceamento por parte da sua igreja que não a permitia viver fora desse ciclo. Ela se tornara, após 11 anos de práticas de conversão, um exemplo a ser seguido por outros homossexuais que se apresentavam na igreja e uma voz que representava a possibilidade de mudança, da escolha do caminho de Deus. A verdade, no entanto, é que sua sexualidade jamais estivera apta à referida mudança, o que a fez vítima, também, de uma crescente frustração. Tal frustração é explicitamente verbalizada na linha 06-07: “[...] e eu não estava aguentando MAIS aquela situação”.

A frustração de Claudia, no entanto, apresenta-se de maneira diferente se comparada à de André. É nítido que ambos compartilham, respeitando as especificidades de cada uma das narrativas, a frustração por uma manifestação do

desejo e da sexualidade que não consegue ser contida ou mudada, mas aqui Claudia não evidencia o receio de decepcionar Deus. Pelo contrário, sua frustração volta-se justamente ao fato de que sua relação com Deus jamais fora afetada, mesmo quando se acreditava, por parte da igreja, que ela estava possuída. Sua proximidade com Deus e o fato de ser usada tão “maravilhosamente” (linhas 08-09 e 12-13) por ele durante todos esses anos levaram Claudia a questionar não a sua sexualidade ou seu caráter imutável, mas sim que tipo de demônio seria esse que supostamente a possuía por décadas, mas não a distanciava de Deus.

A repetição constante da homossexualidade como uma abominação, algo impuro e repugnante, por parte das igrejas tradicionais – nesse caso, a Assembleia de Deus – entra em conflito com a compreensão de Claudia acerca do que seria o seu desejo em relação a outra mulher, o de amar, ter uma vida e construir uma família (linhas 14-16). Claudia passa a ser atormentada, portanto, pela relação dissonante entre o que lhe era dito pela igreja e o que ela verdadeiramente sentia e pensava. O questionamento, nesse caso, não é relativo aos ensinamentos de Deus, ao evangelho, mas aos ensinamentos da igreja. Como apresentado no primeiro excerto, “na Assembleia de Deus isso é coisa do demônio” (linhas 14-15).

O incômodo e os questionamentos acerca da veracidade do que lhe foi ensinado e forçado durante tantos anos representaram o início do seu processo de saída. Como no caso de André, as tentativas de diálogo com a liderança não foram bem-sucedidas, e as respostas eram insatisfatórias. Em uma dessas conversas, um dos pastores da Assembleia de Deus tentou convencê-la de que embora o “desejo homoafetivo” permanecesse dentro dela, que a “batalha” continuasse, o que verdadeiramente importava era não sucumbir a esse desejo, não praticar o pecado da homossexualidade. Foram as constantes mentiras, tanto para si quanto para os demais membros da igreja sujeitos às práticas de reorientação sexual, e o acúmulo de frustrações e inquietudes que levaram Claudia a deixar a Assembleia de Deus.

#### **4.1.4 Encaminhamentos da análise**

Consideramos as narrativas trabalhadas neste eixo de análise como grandes narrativas, representativas das formas pelas quais o discurso hegemônico cristão opera nas histórias de vida de pessoas LGBTQI+ que constituem igrejas

tradicionais. Nesse sentido, as narrativas aqui analisadas apontam para a força discursiva do fundamentalismo cristão, operado pelas igrejas, mas não somente por elas, no controle da sexualidade dos indivíduos. Nos relatos dos participantes, a imposição de uma cisheterossexualidade compulsória e a culpa e frustração por não conseguirem se adequar a ela deram forma a crises e transtornos – “e aí, nesse momento, eu fiquei em crise”, “Então... eu vivia em pecado, assim, sempre me punindo por não tomar a ceia”, “[...] de tanto lutar pra deixar de ser homossexual, eu desenvolvi a distimia, que é um tipo de depressão”. Nesse sentido, as narrativas de Amanda, André e Claudia apontam para uma forma de opressão e controle que transpassa o limite do corpo como matéria física e toma lugar na mente.

Em relação às similaridades das estruturas narrativas, é interessante observar que as orientações narrativas de Amanda, André e Claudia apontam para uma infância cristã, uma dedicação à igreja que os acompanhava há muitos anos. Nessa mesma linha, ainda sobre conceitos labovianos, as ações complicadoras de suas narrativas voltam-se para processos internos, relacionados à descoberta ou compreensão da própria sexualidade. De maneira geral, as narrativas dos participantes tornam relevante a construção de um não pertencimento perante a inadequação à cisheteronormatividade compulsória das igrejas tradicionais, fato que passa a atormentá-los, ainda que em diferentes esferas. O referido não pertencimento, no entanto, não diz respeito à relação dos participantes com a religião ou com Deus, mas às doutrinas específicas das igrejas tradicionais em que atuavam.

Nesse sentido, o que leva os participantes a deixarem a igreja não é uma falta de conexão com o âmbito religioso, uma relação conturbada com Deus ou a falta de fé, mas sim a maneira como as igrejas tradicionais mobilizavam a religião e os seus julgamentos e suas imposições em relação à homossexualidade, que jamais poderiam ser atendidas por parte dos entrevistados. A causalidade que leva à saída das igrejas, portanto, é construída tendo como base os processos internos, sendo eles os sentimentos de culpa e frustração, dos participantes. Dessa forma, embora possamos apontar que o que motiva a saída dos participantes é a mobilização do discurso hegemônico cristão diante da homossexualidade, há de se dizer que não há marcação narrativa dos agentes que a mobilizam. Nesse processo, portanto, ficam intocadas tanto a religiosidade quanto as igrejas de origem.

Visto que não há ruptura com o discurso religioso ou com a religião, mas com as igrejas tradicionais e o fundamentalismo cristão, os excertos trabalhados nesta seção apontam para a falta de um espaço em que as relações dos participantes com a religiosidade pudessem ser exercidas sem que suas identidades fossem reprimidas, subjugadas e silenciadas. Tal observação mostra-se relevante para a construção de coerência nas narrativas dos entrevistados, discussão que será melhor abordada no próximo eixo.

#### **4.2 Segundo Eixo: as igrejas inclusivas e os pontos de virada**

As narrativas que compõem o segundo eixo de análise da pesquisa debatam-se acerca da trajetória dos participantes desde a saída das igrejas tradicionais das quais faziam parte até seus primeiros encontros com as igrejas inclusivas. Sendo assim, aqui nos interessa compreender a construção de tais espaços, que se apresentam como uma alternativa ao discurso opressor e discriminatório propagado pelas igrejas tradicionais e buscam ressignificar a teologia e a eclesiologia através de um olhar LGBTQI+, por meio das narrativas apresentadas. Também nos chama atenção a forma como os primeiros contatos com os espaços inclusivos são narrativamente construídos e quais índices surgem a partir de tais construções, bem como de que maneira o discurso fundamentalista judaico-cristão e suas doutrinas são evocados mesmo após a saída das igrejas tradicionais.

##### **4.2.1 Amanda: “Sai daí, aí não é o seu lugar. Vai embora.”**

Os excertos apresentados abaixo são uma continuação direta da narrativa analisada no primeiro eixo, em que Amanda relata sua experiência na membresia da Igreja Batista e aponta os fatores que a levaram a deixar a denominação. Aqui, Amanda responde a um questionamento meu, que dá início à entrevista, sobre como teria sido a experiência de encontrar um espaço inclusivo, apresentando sua trajetória até encontrar a igreja da qual faz parte e congrega até hoje.

###### **Excerto 1: Pertencimento ao evangelho**

01	Amanda	eu fui procurar pessoas igual a mim e obviamente que não foi na igreja que que que que eu fui, né↑ fui para lugares onde tinham pessoas homoafetivas (1.5) logicamente, bar, boate, uma série de lugares.. isso mais ou menos em dois mil e cinco, seis, eu era adolescente... a igreja veio justamente nessa época, só que eu não não não conhecia, não tive acesso. Eu tenho certeza que se eu tivesse conhecido, eu teria ido para lá
11	Marella	huhum
12	Amanda	tendo o entendimento, né↑ do evangelho, que era algo que eu sabia que eu pertencia
14	Marella	sim
15	Amanda	e aí passou um tempo, eu passei por uns processos difíceis, tive depressão com dezoito anos por conta de um relacionamento (1.4) e aí em uma em uma dessas noites vagando pela internet, eu descobri a igreja

Como pontuado na seção anterior, a saída de Amanda da Igreja Batista é motivada não por uma ruptura em sua fé ou questionamentos religiosos, mas pela busca de um espaço em que a participante pudesse se encaixar, vide que, em sua antiga denominação, ela não se sentia pertencente. Dessa forma, Amanda sai da Igreja Batista procurando pessoas como ela (linhas 01-03), “pessoas homoafetivas”. Destacamos aqui o uso de “homoafetivo” em oposição a “homossexual” como uma característica comum das narrativas de Amanda e Vitor, cujos dados serão apresentados no próximo eixo de análise. Os participantes atuam na mesma igreja inclusiva, e pude perceber, durante o trabalho etnográfico, que tal escolha lexical é comum a todos os membros e às lideranças da referida igreja, ponto que será melhor analisado no próximo eixo. Em dado momento, perguntei a um dos pastores o motivo do uso exclusivo de “homoafetivo”, visto que usam o termo “heterossexual” de forma recorrente. Sua postura, no entanto, foi de afirmar que a mobilização de “homoafetivo” era feita em oposição a “homossexualismo”, sem qualquer reconhecimento ao termo “homossexual”.

A afirmação de Amanda nas linhas iniciais do excerto, “e obviamente que não foi na igreja que que que que eu fui, né↑”, aponta para uma percepção discursivamente construída e reforçada por parte das igrejas tradicionais e do fundamentalismo religioso judaico-cristão de que pessoas LGBTQI+ não pertencem às igrejas, portanto, *obviamente*, Amanda não as

encontraria nesses espaços. *Logicamente*, as “pessoas homoafetivas” estariam em bares e boates. A relação aqui estabelecida por Amanda chama atenção para uma característica recorrente do discurso religioso, a da separação entre o que seriam as coisas de Deus e o que seriam as coisas “do mundo”, entre a esfera espiritual e a esfera material. Nesse contexto, a conceituação de mundo indexicaliza especificamente os versículos bíblicos presentes no livro de 1 João<sup>26</sup> e 1 Coríntios<sup>27</sup>.

Ressaltamos que a interpretação de amar e cobiçar o mundo e “o que nele há” não é aplicada exclusivamente às sexualidades e identidades de gênero que confrontam e subvertem a cisgender normatividade, mas também aos prazeres categorizados como passageiros e materiais e aos pecados de maneira geral. No entanto, percebe-se que a comunidade LGBTQI+ e suas práticas disruptivas são construídas pelo fundamentalismo cristão como uma das principais ferramentas que objetivam desvirtuar e desviar os religiosos do caminho de Deus, induzindo-os ao pecado. Vemos aqui mais um apontamento para os sistemas de coerência (Linde, 1993) pelos quais as igrejas tradicionais operam, indexicalizando passagens bíblicas de forma a exercer controle sobre as ações de seus membros.

A separação apresentada na narrativa de Amanda entre os espaços igreja e bar/boate evoca a relação Deus e mundo, associando a homossexualidade, portanto, a uma prática que pode ser vivida e situada não no eixo religioso, mas no dito mundo, ponto reforçado pelo fato de Amanda sentir que precisava deixar a Igreja Batista para que pudesse encontrar pessoas como ela. A associação do pertencimento de pessoas LGBTQI+ a espaços construídos e percebidos como promíscuos por parte das igrejas tradicionais se faz presente aqui como índice de uma crença estigmatizante que será trabalhada de forma mais extensa na próxima seção de análise.

Embora Amanda fale abertamente sobre a sua experiência de ter buscado outras “pessoas homoafetivas” em espaços que não a igreja durante a adolescência,

---

<sup>26</sup> Não amem o mundo nem o que nele há. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele. Pois tudo o que há no mundo – a cobiça da carne, a cobiça dos olhos e a ostentação dos bens – não provém do Pai, mas do mundo. O mundo e a sua cobiça passam, mas aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre. (1 João 2:15-17)

<sup>27</sup> Mas Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios, e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes. Ele escolheu as coisas insignificantes do mundo, as desprezadas e as que nada são, para reduzir a nada as que são, para que ninguém se vanglorie diante dele. (1 Coríntios 1:27-29)

chamamos atenção para uma avaliação externa feita pela participante em sua narrativa – “eu era adolescente... a igreja veio justamente nessa época, só que eu não não não conhecia, não tive acesso. Eu tenho certeza que se eu tivesse conhecido, eu teria ido para lá” (linhas 06-10). Amanda justifica a falta de um primeiro contato à época com a igreja inclusiva da qual faz parte atualmente por não ter tido acesso a ela. Portanto, caso soubesse da existência da denominação, *certamente* teria ido para lá, visto que sabia ser pertencente ao evangelho. A consideração aqui feita pela participante parece atuar como uma explicação, um *account* (De Fina, 2009) encaixado em sua narrativa, dos motivos que a levaram a lugares que não a igreja. Tais lugares são comumente vistos como promíscuos e inadequados para pessoas religiosas. O *account*, portanto, busca esclarecer o que poderia ser visto por mim, pesquisadora e entrevistadora, como um desvio na sua trajetória guiada segundo o evangelho e, simultaneamente, avalia negativamente a sua primeira ação narrativa – “eu fui procurar pessoas igual a mim” (linha 01). Embora Amanda tivesse passado a frequentar esses espaços, não era a eles que a participante “pertencia”.

A associação do pertencimento ao evangelho, isto é, à mensagem bíblica, ao que é definido pelas igrejas como o conjunto de ensinamentos deixados por Deus e Jesus, e não a um espaço físico, a uma denominação, parece apontar para o distanciamento, na perspectiva da participante, entre a Igreja Batista e o evangelho. Por mais que houvesse identificação com o que era pregado lá, como analisado na primeira seção, ela não se sentia pertencente ao espaço. No entanto, tal pertencimento tampouco fora encontrado fora da igreja, nos locais frequentados por outras “pessoas homoafetivas”. A experiência compartilhada por Amanda remete a uma vivência comum entre pessoas LGBTQI+ cristãs<sup>28</sup>, que chamo aqui de “não lugar”.

Vide a percepção social, religiosa e discursivamente reforçada de que os valores cristãos e as sexualidades não normativas não podem, simultaneamente, constituir parte da identidade de um indivíduo, muitos cristãos LGBTQI+, especialmente os recém-saídos – ou expulsos – de igrejas tradicionais, sentem que precisam fazer uma escolha, priorizar sua fé ou sua sexualidade. A construção da

---

<sup>28</sup> Tais relatos se fizeram presentes não apenas nas narrativas analisadas nesta dissertação, mas também em conversas com diversos membros de igrejas inclusivas ao longo do período do trabalho de campo.

homossexualidade e da transexualidade como pecados, possessões demoníacas e ofensas a Deus distancia tais indivíduos das igrejas, pois os leva a acreditar que suas identidades não pertencem a esses espaços, como visto nas narrativas de Amanda, André e Cláudia analisadas no eixo anterior. Em meio a esse contexto, as igrejas inclusivas se constroem como um espaço de acolhimento, desconstrução e resistência ao fundamentalismo religioso.

O excerto apresentado abaixo é uma continuação direta da fala de Amanda. Nele, a participante relata seu primeiro contato com a igreja inclusiva da qual faz parte.

### **Excerto 2: “e até hoje eu estou aqui”**

01	Amanda	eu estava na boate, no meu bairro, no segundo andar onde tinha música eletrônica... aquela música estava muito alta, só que, no momento que eu estava lá, eu senti o meu corpo muito quente, pegar fogo e uma voz dizendo: "Sai daí, aí não é o seu lugar. Vai embora." e naquele momento eu fui embora para a minha casa, eu sabia que não era mais para eu ir para aquele lugar e naquele momento mesmo eu já tive a libertação da bebida... não que eu fosse alcoólatra, mas eu bebia e daquele momento eu perdi a vontade de beber e depois disso a minha diversão, né↑ era ficar na internet à noite
14	Marella	huhum
15	Amanda	não ia mais para a balada, não ia mais para a boate, não ia para lugar nenhum, eu ficava na internet. Até que eu cheguei na... descobri a igreja, no site, aí no próprio site, não sei se ainda tem hoje, mas tinha, uma oração de confissão de pecados e de aceitar Jesus
21	Marella	huhum
22	Amanda	eu fiz a oração e no final da da oração ela dizia: "Procure a igreja mais próxima." E a minha igreja mais próxima era essa. Aí no dia seguinte eu ia trabalhar, no outro era a minha folga e aí eu fui
27	Marella	huhum
28	Amanda	quando a porta da igreja abriu que eu vi o Céu e o louvor cantando, eu falei: "Bom, aqui é o meu lugar." acabou, não precisei de ninguém falar nada para mim, de me pegar, de... nada disso e até hoje eu estou aqui.

No excerto acima, Amanda me explica que, antes mesmo do seu primeiro contato com as igrejas inclusivas, antes de ter descoberto a igreja na qual congrega atualmente, ela já havia deixado de frequentar os bares e as boates devido a uma intensa experiência espiritual que a distanciou desses lugares. A narrativa de Amanda assemelha-se à estrutura clássica dos testemunhos religiosos, comumente voltados para momentos específicos dos cultos, mas que ganham cada vez mais espaço nas redes sociais e nos sites de grandes igrejas como ferramenta que visa à conversão de novas pessoas e à manutenção da fé dos que já são parte da membresia. As narrativas testemunhais, por mais que variem na temática e no propósito – há as que falam sobre milagres relacionados à cura de doenças ou condições médicas e vícios, à prosperidade financeira ou sobre o processo de conversão ou reconexão com Deus e a igreja –, compartilham, notadamente, de uma estrutura similar, sob o viés de “levar a palavra de Deus adiante”.

Os testemunhos que relatam o processo de reaproximação de um indivíduo da igreja ou da religião são orientados a partir da descrição de tribulações e dificuldades enfrentadas pelo falante. Portanto, é comum que o fiel relate experiências de desconforto ou sofrimento, como batalhas religiosas, problemas com vícios ou em relacionamentos interpessoais, descontentamento na área financeira ou empregatícia e um forte sentimento de estagnação ou deslocamento. Nos excertos apresentados, Amanda me conta que havia passado “por uns processos difíceis” (linhas 15-16, primeiro excerto), mencionando a depressão resultada de um relacionamento passado, pontua sua relação com a bebida e apresenta os bares e boates como locais aos quais não pertencia, associados às práticas do dito “mundo”.

Há, em seguida, a apresentação de um acontecimento ou, por vezes, de um indivíduo que representa o momento de ruptura do testemunho. É a partir dali que o testemunhante é incentivado ou motivado a se converter ou reaproximar da igreja, deixando para trás seus antigos hábitos e iniciando um processo de mudança. No caso de Amanda, tal acontecimento é representado por uma intervenção divina, uma experiência espiritual, quando uma voz diz a ela: “Sai daí, aí não é o seu lugar. Vai embora.” (linhas 05-06). Esse momento é construído pela entrevistada como o início do ponto de virada (Mishler, 2002) de sua narrativa, que vem a se concretizar posteriormente, após uma oração de confissão de pecados e aceitar Jesus. Na estrutura da narrativa, esse ponto de virada marca uma separação

entre as práticas de Amanda pré e pós chamado divino, evocando, ainda, a separação discutida acima entre as coisas de Deus e as coisas do mundo. É justamente após esse chamado que a participante deixa de frequentar os espaços, já avaliados negativamente por ela, separando-se, portanto, dos lugares do mundo.

Por fim, após a intervenção de um fator externo que se torna motivador e responsável pelo desejo de mudança, o testemunhante apresenta o momento de chegada na igreja como o clímax de sua narrativa testemunhal. Embora a ruptura anteriormente descrita dê início à mudança e mobilize o agente, é aqui que essa mudança se concretiza e a vida do indivíduo é reestruturada. O ponto de virada narrativo de Amanda, que tem início no chamado divino experienciado na boate, concretiza-se com a sua chegada na igreja inclusiva, mudando por completo a configuração de sua vida ao lhe proporcionar uma outra perspectiva e uma mudança comportamental positivamente construída. Na narrativa da entrevistada, seu reencontro com Deus e o contato com a igreja inclusiva a libertaram da bebida, da depressão<sup>29</sup> e a fizeram encontrar o seu lugar, cessando, portanto, a busca por pertencimento, tema recorrente na narrativa. Ressalto aqui que o evangelho no qual Amanda acredita e que é reforçado, trabalhado e pregado por sua denominação é um evangelho que converte, liberta de vícios e pecados, repara traumas emocionais e transforma caráter. A mudança pela qual a participante passa, portanto, é resultado direto da atuação desse evangelho na sua vida. Essa relação nos aponta para a mobilização discursiva de Amanda em relação ao sistema de coerência de sua própria igreja, dando a ver a forma como sua narrativa será estruturada. Se o evangelho que a participante prega e no qual acredita “liberta de vícios e pecados” e repara traumas, a coerência para validá-lo narrativamente constrói-se a partir do seu próprio relato de libertação.

A narrativa de Amanda chama atenção para dois processos de construção de imagem: o de si e o da igreja da qual hoje faz parte. Como pastora, há em nossa interação um trabalho de manutenção de face que transpassa a relação entre pesquisador e participante, visto que lhe interessa não apenas a minha percepção acerca dela, mas também acerca de sua igreja. Amanda se constrói, então, sob uma ótica positiva e agentiva ao destacar a falta de interferência externa em sua

---

<sup>29</sup> Embora esta fala não constitua o excerto acima, Amanda posteriormente atribui a cura de sua depressão ao trabalho espiritual feito na igreja inclusiva da qual faz parte.

trajetória. Foi Amanda que encontrou o site da igreja, que fez a oração de aceitação e se deslocou até a igreja sem precisar que alguém a levasse ou que conversasse com ela (linhas 17-32). No entanto, é importante ressaltar que essa agentividade construída é também resultado do chamado divino. Nesse sentido, as ações narrativas que compõem este excerto – “eu fui embora para a minha casa”, “eu já tive a libertação da bebida...”, “eu perdi a vontade de beber” Até que eu cheguei na... descobri a igreja” – advêm de fatores externos à participante.

Sua agentividade parece refletir uma falta, relatada também por outros participantes e pessoas com as quais conversei durante o trabalho etnográfico, sugerindo um incômodo perante o não pertencimento a uma igreja. Nesse sentido, a ida imediata à igreja inclusiva que havia pesquisado parece apontar para o interesse da participante em frequentar espaços religiosos que não os tradicionais. Já em relação à sua igreja, ao explicitá-la como o seu lugar, sugerindo pertencimento, Amanda a constrói positivamente como um espaço de junção entre o evangelho, sua raiz e a comunidade LGBTQI+.

#### **4.2.2 André: “eu não sabia que há tanto tempo eu guardava uma carência de Deus”**

Após a saída da Assembleia de Deus no início da adolescência, André me relata que passou a enxergar a igreja, de maneira geral, como um espaço que não era mais para ele, onde sua existência não encontraria espaço livre de julgamentos e condenações. Havia ainda um interesse muito grande pelo universo religioso, expresso nas temáticas de seus trabalhos durante a graduação, comumente voltadas para um estudo sobre igrejas evangélicas e o cristianismo de forma mais ampla, mas, ainda assim, André não cogitava voltar a frequentar a igreja. Embora alguns amigos o incentivavam a se reconectar com a religião e “voltar para Jesus”, André me conta que o Deus que conhecia era um que o condenava por sua sexualidade, o que lhe fora apresentado pela Assembleia de Deus. As demais igrejas evangélicas não eram necessariamente demonizadas por sua antiga denominação, mas André fora ensinado que somente a Assembleia de Deus seguia de fato a mensagem, os mandamentos e os ensinamentos bíblicos, que aquele espaço era o correto. Portanto, embora o entrevistado sentisse que precisava manter sua fé e religiosidade, André

não apresentava interesse em voltar para a igreja, pois não achava que precisava apenas ser evangélico, mas sim um evangélico da Assembleia de Deus. Voltar para aquele lugar significaria reviver o sentimento de culpa e exclusão com o qual havia lutado até o momento.

O rompimento de André com a Assembleia de Deus, assim como o de Amanda com a Igreja Batista, e o posicionamento da denominação em relação à comunidade LGBTQI+ levam o entrevistado à escolha, apresentada na análise acima, entre sexualidade e religião, situadas, nesse contexto, em lados opostos. Para André, reconectar-se com a Assembleia de Deus significaria reprimir sua sexualidade e voltar a enfrentar as falas discriminatórias e condenatórias proferidas pela liderança e membresia. Nesse momento, as igrejas inclusivas ainda não haviam surgido como um possível caminho para o participante.

O excerto analisado abaixo surge após o seguinte questionamento: “Mas então, como é que foi esse seu reencontro do ambiente igreja em si?” Perante a reticência de André em se reaproximar da igreja e sabendo do seu atual envolvimento com as igrejas inclusivas, foi do meu interesse compreender em que momento e de que maneira essa relação teve início. O entrevistado então me explica que havia sido convidado para ser padrinho de casamento de duas amigas próximas, que conhecera no local em que trabalhava à época, sendo uma delas sua chefe. Suas amigas já frequentavam uma igreja inclusiva e o convidavam constantemente para conhecer o espaço, mas André me diz que nunca havia se interessado, pois encontrava dificuldade em conceber uma relação saudável entre membros da comunidade LGBTQI+ e igrejas evangélicas. O excerto a seguir, no entanto, apresenta o momento em que sua percepção mudou.

#### **Excerto 1: “Está tudo bem com você, está tudo bem”**

01	André	Quando a minha chefe imediata falou da comunidade, eu não sabia se era a mesma, se não era. Eu sabia que existia e achava legal eles irem lá. Aí eu fui convidado para ser padrinho. Tudo muito bem, tudo muito bom (1.5) Foi para a cerimônia (2.1) Aí... <u>na cerimônia</u> , fodeu o negócio
08	Marella	Hhhhh
09	André	Porque, cara::: foi lindo demais. Foi lindo, lindo, lindo demais. Foi lindo (1.4) A.. eu lembro da pregação... eh... de uma- de bênção, né,
10		
11		
12		

13		do casamento. Era casamento religioso, não tinha casamento [civil na época]
14	Maressa	[Sim ]
15	André	E eu lembro das falas do-do reverendo. Na época, era o reverendo XXX casando elas duas. E lembro claramente disso. Ele em pé, e ele gostava-ele era muito pomposo, gostava de usar umas roupas clericais assim, uma (1.6) uma toga, assim, uma toga branca que ele estava vestindo. E ele falava que aquilo era a bênção de Deus e que o Espírito Santo estava ali e que estava ventando sobre ela, sobre o casal. E o vento de fato começou a ventar na hora assim, a-a o vento... A gente- Começou a ter uma brisa muito forte na hora que... Isso é <u>muito</u> fotográfico na minha cabeça, porque ele estava com os braços abertos assim e ventando muito na hora e ele fala, declarando que aquilo ali era tipo o céu se movendo assim (1.3) E foi muito, muito, muito emocionante. Ali eu desmoronei. Eu desmoronei, porque eu não sabia que <u>há tanto tempo</u> eu guardava uma carência de Deus
34	Maressa	Sim
35	André	E ali eu entendi que estava tudo bem comigo. Estava... Está tudo bem com você, está tudo bem. Eu... a-a, cara, a-aquilo foi um encontro com Deus, não tem outra explicação assim. Houve <u>vários</u> momentos, várias aproximações, várias tentativas. E eu vejo isso como uma... como tentativa de Deus trazendo... mostrando ao longo do caminho pessoas, mas na hora que eu vi uma celebração de casamento (2.3) E-e e aquele movimento de dizer que está tudo bem, que-que-que (3.1) Nossa, eu desmoronei, eu desmoronei, foi um dos dias mais emocionantes da minha vida. E não-não precisamente por conta do casamento, mas... por eu entender que... que estava tudo bem comigo=
51	Maressa	=Sim
52	André	Sei lá, aquilo... Foi um mundo novo, foi uma chave que virou na minha cabeça (2.5) Nesse momento, eu soube que eu estava em paz com Deus

Nas primeiras linhas (01-03), André se refere a uma outra experiência, quando fora convidado a visitar uma igreja inclusiva após uma palestra sobre religião e sexualidade realizada em sua universidade. Portanto, André não sabia se a igreja à qual sua amiga e chefe se referia era a mesma para a qual ele recebera o convite. Aqui, o participante reforça ter conhecimento da existência das igrejas inclusivas, diferentemente da narrativa de Amanda, mas que não demonstrava

muito interesse em frequentá-las. O fato de achar legal “eles irem lá” (linhas 03-04) aponta aqui para uma diferenciação na relação eu/eles. Sendo assim, a ida de outros às igrejas inclusivas era avaliada como algo positivo, mas que não o mobilizava. O casamento, no entanto, é construído por André como o momento de virada nessa relação. A frase “Aí... na cerimônia, fodeu o negócio” (linhas 06-07) antecipa o que virá a ser narrado como a virada de chave em sua cabeça e a percepção de um mundo novo, de reconciliação, aceitação e paz com Deus (linhas 52-54). A cerimônia, portanto, é apresentada na orientação de sua narrativa como o evento que desencadeará uma catarse em André.

Em nossa conversa, antes mesmo de falar sobre o casamento, André havia descrito o momento em que se reaproximou de Deus e da igreja como algo muito emocionante e marcante, que mexia com ele até hoje. A intensidade do momento é explicitada na forma como o participante o constrói e em suas escolhas lexicais. Ao longo do excerto, podemos notar o uso recorrente de intensificadores e a repetição de palavras que indicam o impacto do evento narrado na vida do entrevistado. Os trechos “cara::: foi lindo demais. Foi lindo, lindo, lindo demais. Foi lindo” (linhas 09-10) e “E foi muito, muito, muito emocionante. Ali eu desmoronei. Eu desmoronei [...]” (linhas 30-32) exemplificam a importância do momento para André. Somado a isso, ainda na esfera lexical, André ressalta diversas vezes o fato de que se lembra com muita clareza não apenas da cerimônia, mas também da pregação, das falas do reverendo, chegando a referir-se ao momento como “muito fotográfico” (linhas 26-27). Ademais, a descrição detalhada de momentos da cerimônia e de aspectos como a vestimenta do reverendo reforça como o acontecimento fora marcante para André. Sendo assim, suas escolhas lexicais e a ênfase dada às palavras são apontamentos importantes na análise da construção do evento narrado e em seus desdobramentos na vida do participante.

Chamamos atenção aqui para a contextualização e simbolismo do casamento no meio cristão, ponto de extrema importância para a análise da narrativa de André. O matrimônio, cisheteronormativo e monogâmico, é trabalhado nas igrejas tradicionais como o momento ápice da aliança entre o homem e a mulher.

Mediante a bênção de Deus, o casal se faz uma só carne<sup>30</sup> e estabelece uma união sagrada e fiel entre corpo, alma, mente e coração. A importância dessa união se encontra, principalmente, na relação bíblica estabelecida entre homem e mulher e Deus e igreja<sup>31</sup>. O matrimônio, portanto, reflete e representa a aliança criada entre Cristo e sua noiva. Evidente que nas igrejas tradicionais, e com base no fundamentalismo cristão, a realização de casamentos homoafetivos não é apenas malvista, mas tida como uma abominação e um desrespeito ao que seria o “verdadeiro significado” do matrimônio.

Como relatado por André, na época da cerimônia, o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo ainda não era legalmente reconhecido, não podendo ser realizado em Cartórios de Registro Civil, direito oficialmente conquistado somente no ano de 2013, a partir da Resolução nº 175<sup>32</sup>. Tal direito, no entanto, segue sendo questionado. Em outubro de 2023, com maioria dos votos, a Comissão de Previdência, Assistência Social, Infância, Adolescência e Família da Câmara dos Deputados aprovou um projeto de lei que buscava proibir o casamento e a união estável entre pessoas do mesmo sexo. O projeto, apresentado e redigido pelo deputado relator Pastor Eurico (PL-PE), foi alterado, no ano de 2024, pela deputada Erika Hilton (PSOL-SP)<sup>33</sup>, buscando assegurar às pessoas homossexuais o direito à união através de contrato em que disponham sobre suas relações patrimoniais, direito já concedido a casais heterossexuais.

O casamento na narrativa de André, portanto, carrega um significado maior do que uma mera celebração, e não apenas por sua relevância no âmbito religioso, mas por ter sido realizado entre um casal homossexual, algo tido como inconcebível e abominável segundo os ensinamentos da Assembleia de Deus, nos quais fora criado. Chamamos atenção aqui para a importância do simbolismo religioso e da indexicalização de passagens e alegorias bíblicas nas narrativas dos participantes,

---

<sup>30</sup> “Mas no princípio da criação Deus ‘os fez homem e mulher’. ‘Por esta razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e os dois se tornarão uma só carne.’ Assim, eles já não são dois, mas sim uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, ninguém o separe.” (Marcos 10:6-9)

<sup>31</sup> “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo. De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos. Vós, maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a igreja, e a si mesmo se entregou por ela [...]” (Efésios 5:22-25)

<sup>32</sup> <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/1754>

<sup>33</sup><https://www.cnnbrasil.com.br/politica/entenda-o-projeto-do-casamento-homoafetivo-que-tramita-na-camara/>

apontamentos caros para a análise da proximidade destes com o discurso cristão e a sua mobilização. Nesse sentido, é em uma cerimônia que simboliza para o cristianismo a concretização de uma aliança eterna que André sente a presença do Espírito Santo e se reconcilia não apenas com Deus, mas também consigo – “E ali eu entendi que estava tudo bem comigo. Estava... Está tudo bem com você, está tudo bem” (linhas 35-36).

Como na análise dos excertos de Amanda, aqui André também constrói o ponto de virada de sua narrativa a partir de uma experiência espiritual. Após a afirmação feita pelo reverendo de que aquele casamento era a bênção de Deus e de que o Espírito Santo ventava sobre o casal (linhas 21-23), a brisa que toma o sítio onde o casamento estava sendo realizado é representativa da concretização da fala e reafirmação da presença de Deus naquele local. A manifestação divina que André avalia como “muito, muito, muito emocionante” (linhas 30-31) e que o faz desmoronar é o agente que desencadeia uma catarse no participante, levando-o a perceber a carência de Deus que guardava (linhas 32-33). Ter a confirmação de que Deus e o Espírito Santo estavam ali, abençoando um casamento entre duas mulheres, levou André a entender que “estava tudo bem” com ele. Apesar das “várias aproximações, várias tentativas” (linhas 39-40) ao longo dos anos, é a cerimônia que representa o momento de reconciliação não apenas da sua relação com Deus, mas também da relação com a sua sexualidade. O simbolismo do casamento é mais uma vez evocado na narrativa ao selar a união entre religiosidade e sexualidade na vida de André, deixando-o em paz.

É interessante pontuar que em ambas as narrativas, embora tenham como tema a descrição dos momentos em que os participantes encontram e tornam-se membresia de igrejas inclusivas, há primeiro o relato de um encontro com Deus. Antes mesmo da apresentação das igrejas ou da ida dos participantes até lá, ambos descrevem contatos individuais na esfera espiritual. Sendo assim, constrói-se uma separação, mesmo que momentânea, entre a relação do indivíduo com a sua fé e a busca por um espaço em que este possa exercê-la. A percepção da carência de Deus e o encontro de André com Ele, por exemplo, são tornados relevantes na narrativa antes mesmo do primeiro contato com a igreja inclusiva. Na verdade, assim como no caso de Amanda, é a manifestação divina que o leva a buscar a igreja.

No excerto apresentado abaixo, André fala sobre o que foi de fato o seu primeiro contato com a igreja inclusiva, da qual faz parte até hoje, atuando como pastor ao lado de seu marido.

### **Excerto 2: “da onde eu não saí até hoje”**

01	André	Mesmo assim, eu não estava convencido de que eu queria caminhar numa igreja, <u>mas</u> isso foi a porta de entrada, porque, a partir dali, eu fui na semana seguinte, conheci a igreja, <u>de verdade</u> , porque eu estava em um sítio, né ((referindo-se ao local de realização do casamento)) E desde então eu nunca pa- nunca mais parei. O casamento foi em metade de abril de- metade de <u>outubro</u> de 2007, e dois meses depois, MENOS de dois meses depois, eu estava me tornando membro daqui. No dia nove de dezembro de 2007, eu estava tomado... me tornando parte da membresia da igreja, da onde eu não saí até hoje
02		
03		
04		
05		
06		
07		
08		
09		
10		
11		
12		
13		
14		

Embora André tenha apresentado a experiência vivida no casamento como algo que o deixou em paz com Deus e virou uma chave na sua cabeça, o participante afirma que não havia sido o suficiente para convencê-lo a fazer parte de uma igreja. O que André categoriza como “a porta de entrada” (linha 03) o leva a conhecer a denominação na qual sua amiga congregava. Como na narrativa de Amanda, a primeira visita à igreja inclusiva se dá pouco tempo depois do encontro com Deus. A rapidez de ambos os participantes evidencia a urgência em encontrar espaços receptivos em que a fé pudesse ser exercida sem qualquer discriminação ou postura condenatória mediante a sexualidade.

Aqui, os trechos “eu nunca pa- nunca mais parei” (linhas 07-08) e “da onde eu não saí até hoje” (linhas 13-14) podem ser relacionados aos trechos do segundo excerto de Amanda “Bom, aqui é o meu lugar” (linha 29-30) e “e até hoje eu estou aqui” (linha 32), analisados previamente na seção. Na narrativa de André, após de fato conhecer a igreja, indo em um dos cultos, o entrevistado afirma que nunca mais parou de ir, constituindo sua membresia há quase vinte anos. Assim como em Amanda, André rapidamente se tornou membro da igreja, e sua permanência após o primeiro contato foi definitiva. Novamente a busca por pertencimento, por um lugar distinto às igrejas inclusivas, revela-se

presente. Embora André tenha construído a sua relação com Deus e a igreja após a saída da Assembleia de forma mais conflituosa do que Amanda, o ponto de chegada de suas narrativas é o mesmo.

#### **4.2.3 Claudia: “eu não quero voltar para aquela coisa opressora, não”**

Após ter saído da Assembleia de Deus, Claudia relata que seu primeiro contato com um espaço religiosamente inclusivo havia sido, na verdade, na Igreja Bethesda (c.f 2.3). A Bethesda, fundada em 1981, é uma igreja batista que, à época, denominava-se ecumênica, promovendo um espaço diverso, aberto para pessoas de todas as orientações religiosas. Embora a Bethesda não fosse uma igreja inclusiva, Claudia diz que havia nela um grupo formado por pessoas LGBTQI+ e simpatizantes. Pontuamos que, atualmente, a Bethesda se posiciona como um espaço afirmativo, guiado pela Teologia Inclusiva e propondo novas interpretações acerca dos textos bíblicos. No excerto abaixo, visto que Claudia havia me contado sobre os anos em que fora sujeita à terapia de conversão e os conflitos entre os ensinamentos da Assembleia de Deus e sua sexualidade, interessava-me compreender como ela havia se sentido ao frequentar uma igreja inclusiva. Sua resposta trata, inicialmente, do período em que esteve na Bethesda.

#### **Excerto 1: “Foi aquele choque, choque choque mesmo”**

01	Marella	E:: para você, assim, como é que foi esse esse primeiro contato, assim, esses contatos iniciais, tendo saído da Assembleia de Deus para uma igreja inclusiva, que enfim né, foi o que você falou, primeiro um grupo de simpatizantes que tinha um grupo dentro, depois para as igrejas mais inclusivas assim. Para você como foi encontrar esse espaço? Teve um estranhamento, foi uma coisa mais de alívio, só foi? Como é que foi pra você?
11	Claudia	Foi:: foi um <u>baque</u> muito grande, porque eu tinha um cabelo enorme, meu cabelo vinha eh nas nádegas, né, na altura do quadril. E aí a minha primeira... uma das primeiras coisas que eu fiz foi cortar meu cabelo, porque eu não gostava=
17	Marella	=huhum
18	Claudia	E a Bethesda é uma igreja ecumênica, então era muito estranho pra mim ver em uma igreja, né, casa de Deus, pessoas budistas, pessoas

21		de religião de matriz africana, eh participando inclusive <u>da ceia</u> . Então aquilo foi um choque pra mim muito grande
24	Maressa	Sim
25	Claudia	Foi aquele choque, choque <u>choque</u> mesmo de eu: "Cara::mba."
27	Maressa	Hhhhh
28	Claudia	"Que isso, meu Deus:::" E aí eu comecei a fazer uma oração Deus. "Senhor, me ajuda a entender isso. Porque eu não quero voltar para aquela coisa opressora, não." Então eh... foi um choque, foi um choque muito forte.
29		
30		
31		
32		

Diferentemente dos excertos de Amanda e André acerca da chegada nas igrejas inclusivas, Claudia inicia sua narrativa apontando um estranhamento imediato, “um baque muito grande (linha 11). Ainda que aqui a participante se refira a uma igreja ecumênica, veremos ao decorrer da análise que o sentimento é recorrente, sendo associado também às igrejas inclusivas. Esse estranhamento, que volta a ser pontuado outras vezes ao longo da narrativa – “então era muito estranho pra mim” (linhas 18-19); “aquilo foi um choque pra mim muito grande” (linhas 22-23); “Foi aquele choque, choque choque mesmo” (linha 25); “foi um choque, foi um choque muito forte” (linhas 31-32) –, atua como índice para o processo pelo qual Claudia precisara passar para se distanciar do discurso e do sistema de coerência da Assembleia de Deus, igreja onde fora criada e passara, até então, a maior parte de sua vida.

Nas linhas 11 a 146, Claudia relata umas das primeiras coisas que fez ao começar a frequentar a Bethesda, cortar o cabelo. Aqui, seu cabelo “enorme” aponta para uma demanda doutrinária da liderança da Assembleia de Deus à época, que enxergava no cabelo longo feminino uma forma de respeito ao sagrado e à própria mulher<sup>34</sup>. A pontuação de Claudia de que não gostava do seu cabelo daquela forma e o fato de não o ter cortado enquanto constituía membresia da denominação são mais um apontamento para a imposição de normas comportamentais e da necessidade de submissão a elas por parte dos fiéis. Nesse sentido, cortar o cabelo

---

<sup>34</sup> “Mas toda a mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a sua própria cabeça, porque é como se estivesse rapada. Portanto, se a mulher não se cobre com véu, tosqueie-se também. Mas, se para a mulher é coisa indecente tosquiá-la ou rapar-se, que ponha o véu. [...] Mas ter a mulher cabelo crescido lhe é honroso, porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu.” (1 Coríntios 11:5-15)

simboliza, portanto, o início de uma ruptura sobre o controle que a Assembleia de Deus exerceu sobre Claudia durante tanto tempo.

O estranhamento de Claudia é apresentado mais uma vez quando a participante é confrontada com as implicações de uma igreja ecumênica e a pluralidade religiosa de seus membros. O seu choque ao encontrar pessoas de outras religiões em uma igreja, na “casa de Deus”, é resultado, novamente, de um conflito entre os ensinamentos de uma igreja tradicional guiada pelo discurso hegemônico cristão, condenatório também a outras religiões, e as doutrinas de um ambiente guiado por outra teologia. A demonização e condenação de outras religiões, especialmente as de matriz africana, em igrejas fundamentalistas são práticas recorrentes. Associa-se a elas a necessidade de salvação e conversão ao evangelho ou, caso contrário, o castigo divino e a condenação. Nesse sentido, ver adeptos de outras religiões congregando na “casa de Deus” e participando de momentos como a ceia, cuja importância para os cristãos fora apresentada no eixo anterior (c.f 4.1.2), resulta em um choque muito grande para Claudia.

O estado de choque, referido de maneira recorrente na narrativa de Claudia, aponta para uma avaliação, de início, negativa por parte da participante em relação à Bethesda. Retomamos aqui a discussão acerca da força discursiva da postura condenatória e repressiva das igrejas tradicionais, mesmo após a saída dos indivíduos desses espaços. Nesse caso, a infância e juventude cristãs de Claudia sob a influência do discurso condenatório da Assembleia de Deus fazem com que a participante, nos primeiros contatos com a Bethesda, fique em choque, visto que vira ali posturas inconcebíveis para a sua antiga denominação. Claudia, então, daí aí a um processo de oração para que pudesse aprender a lidar com esse choque e não voltar “para aquela coisa opressora” (linhas 31-32).

Diante do embate entre o discurso normativo, doutrinário e controlador das igrejas tradicionais, no qual fora criada, e uma nova proposta de interpretação do evangelho, focada na receptividade, Claudia se vê em uma adaptação conflituosa. Diferentemente das narrativas de Amanda e André em que Deus, ou um chamado divino, guia-os até a igreja inclusiva, que é recebida com alívio e uma noção de pertencimento, aqui Claudia pede a Deus, em oração, que a ajude a permanecer. A construção narrativa da participante aponta para a complexidade em superar as doutrinas fundamentalistas experienciada por cristãos LGBTQI+ que vêm de igrejas tradicionais.

Conforme mencionado no início da análise, a Bethesda organizava um grupo de conversa formado por pessoas LGBTQI+ e simpatizantes. Lá, Claudia conheceu um participante que veio a fundar a primeira igreja inclusiva da qual fez parte. No excerto apresentado abaixo, a entrevistada fala sobre as suas visitas à denominação após ser convidada para conhecer o local.

### Excerto 2: Símbolo de aliança

01	Claudia	E quando eu-eu fui visitar a igreja ((referindo-se à igreja inclusiva)), foi um outro choque hh porque lá tinha <u>dança</u> . Gente dançando na casa de Deus? E eram umas danças com performances teatrais e tal. Enfim, então o processo foi lento, com oração, com permissão para Deus:: eh me mostrar o amor dele eh de uma forma bonita. E quando essa essa visão ela me é-me é mostrada, que eu tiro a capa, né? Bartimeu quando ele quer ser visto, quer ter visão, ele tira aquela capa, aquele peso, né, ele tira. Então eu tirei a capa daquele peso todo da minha antiga igreja que me sufocava, que me fazia ver as coisas tão fundamentalistamente e começo a ver com os olhos de Jesus. Tem um padre, não lembro qual agora, que ele fala: "Olhar como Jesus olhou, amar como Jesus amou." Então começo a ver com os olhos de Jesus... e diante daquela-daquele novo esplendor, daquela nova experiência, eu olho para aquela bandeira do arco-íris e começo a olhar aquela bandeira só com cores, sem nada, e falo: "Tem que ter uma mensagem nessa bandeira." Porque o arco-íris ele é um símbolo de uma aliança, ele é o símbolo de uma aliança inclusive de Deus com o ser humano
02		
03		
04		
05		
06		
07		
08		
09		
10		
11		
12		
13		
14		
15		
16		
17		
18		
19		
20		
21		
22		
23		
24		
25		
26		
27		

As linhas iniciais do excerto apontam para mais uma das doutrinas características que compõe a Assembleia de Deus, a da condenação do ministério ou departamento da dança<sup>35</sup>. A dança durante os cultos é uma prática amplamente discutida entre as igrejas, e sua inclusão varia conforme a denominação. As igrejas

<sup>35</sup> Embora a proibição de ministérios da dança na Assembleia de Deus não seja mais consenso, à época a maior parte das lideranças se posicionava contra. No ano de 2014, por exemplo, o pastor e presidente da Convenção Fraternal das Assembleias de Deus no Estado de São Paulo (CONFRADESP), José Wellington Bezerra da Costa, afirmou: "Ouçam, amigos. Assembleia de Deus com departamento de dança. Assembleia de Deus com departamento de dança. Olha, é por isso que assaltante está se dizendo evangélico. Está ficando tudo igual." Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=1156548864720792>

contrárias à prática argumentam que a dança agiria como uma distração ao louvor, desviando a atenção dos membros para algo por vezes associado ao paganismo. Já as igrejas adeptas aos ministérios de dança defendem a liberdade na forma de expressar adoração, baseando-se, principalmente, em versículos bíblicos<sup>36</sup> que encorajam a prática. O choque, novamente, de Claudia ao ver as pessoas “dançando na casa de Deus” (linha 04) e a descrição dessas danças como “performances teatrais” (linha 05) nos dão a ver o posicionamento da Assembleia de Deus sobre o assunto. Mais uma vez, em um “outro choque”, Claudia precisa confrontar as doutrinas pelas quais fora ensinada.

Mencionamos previamente a semelhança entre as narrativas de Amanda e André relativa à rapidez com a qual os participantes buscaram as igrejas inclusivas e se tornaram membros destas. No caso de Claudia, “o processo foi lento, com oração, com permissão” (linhas 06-07), o alívio de encontrar um espaço inclusivo e receptivo não se sobressai, ao menos não de maneira tão rápida, à força reguladora dos ensinamentos e das doutrinas fundamentalistas. A narrativa de Claudia, portanto, aponta para a força discursiva do fundamentalismo judaico-cristão ao construí-lo como um agente que busca cercear sua trajetória, oprimindo e controlando-a mesmo fora da igreja.

O momento de catarse de Claudia, o clímax de sua narrativa, é construído em comparação com o milagre de Bartimeu, situado no livro de Marcos. Bartimeu, o filho de Timeu, era um homem cego que vivia em Jericó. Um dia, nas ruas da cidade, Bartimeu suplicou a Jesus que tivesse misericórdia dele, mesmo sendo repreendido pelos demais por sua insistência. Quando Jesus pediu para que Bartimeu se aproximasse e dissesse o que queria, o homem se levantou, tirou sua capa, aproximou-se de Jesus e pediu para que voltasse a enxergar. “E Jesus lhe disse: Vai, a tua fé te salvou. E logo viu, e seguiu a Jesus pelo caminho” (Marcos 10:52).

---

<sup>36</sup> “Louvem o seu nome com danças; cantem-lhe o seu louvor com tamborim e harpa.” (Salmos 149:3)

“Louvai ao Senhor. Louvai a Deus no seu santuário; louvai-o no firmamento do seu poder. Louvai-o pelos seus atos poderosos; louvai-o conforme a excelência da sua grandeza. Louvai-o com o som de trombeta; louvai-o com o saltério e a harpa. Louvai-o com o tamborim e a dança, louvai-o com instrumentos de cordas e com órgãos.” (Salmos 150:1-4)

Claudia associa a capa do milagre de Bartimeu ao peso que carregava por tudo que vivera na Assembleia de Deus. Aqui, o milagre da visão se refere a uma nova forma de enxergar as coisas, de enxergar o evangelho, de se enxergar. A participante indexicaliza a passagem bíblica e constrói, a partir dela, a coerência de sua narrativa no que diz respeito a uma ruptura perante os ensinamentos da Assembleia de Deus. Sendo assim, Claudia explicita a oposição entre a visão fundamentalista, pesada e sufocante (linhas 13-14), e a visão de Jesus, marcada por um novo esplendor (linha 20). Diferentemente das narrativas analisadas neste eixo, o ponto de virada da narrativa de Claudia se dá como consequência de um trabalho interno de libertação das doutrinas da Assembleia de Deus. Tudo muda quando ela, simbolicamente, tira a capa e começa a ver com os olhos de Jesus.

Esse “novo esplendor”, a nova experiência descrita por Claudia, faz com que ela passe a ter uma outra percepção sobre a vivência LGBTQI+ cristã a partir de uma reflexão sobre a bandeira da comunidade. O arco-íris, no contexto bíblico, é o símbolo, a concretização da palavra de Deus de que não destruiria mais a Terra com as águas após os acontecimentos do dilúvio de Noé, narrado no livro de Gênesis. Sua presença, como pontuado por Claudia nas linhas finais do excerto, é símbolo da aliança entre Deus e homem (linhas 26-27). Após ter se libertado do peso do fundamentalismo e dos ensinamentos da Assembleia de Deus, Claudia enxerga nas cores da bandeira LGBTQI+ o espaço para ressignificar essa aliança, reforçando a inclusão da comunidade LGBTQI+.

#### **4.2.4 Encaminhamentos da análise**

Pontuamos, no início deste capítulo, a importância dos sistemas de coerência e da construção de coerência narrativa para as análises desenvolvidas nos três eixos. Nesse sentido, relacionamos aqui as narrativas trabalhadas no primeiro eixo com os excertos analisados neste eixo de forma a complexificar as reflexões que já fizemos até aqui. Como já observado (c.f 4.1.4), as narrativas de Amanda, André e Claudia apresentavam a construção de saída das igrejas tradicionais como um processo individual, resultado da não conformidade com o discurso hegemônico cristão e de frustrações próprias dos entrevistados. Apontamos então, para o apagamento narrativo dos agentes que mobilizam esse discurso, bem como para o estabelecimento de um eixo de diferenciação que separa a religião das igrejas

tradicionais, do fundamentalismo. Logo, o rompimento com as igrejas tradicionais não pode ser confundido com uma ruptura com a religiosidade, que se manteve intacta nas narrativas dos participantes.

Neste segundo eixo de análise, nós nos voltamos então para as narrativas acerca dos primeiros contatos dos entrevistados com as igrejas inclusivas. Visto que os participantes, embora falassem no primeiro eixo sobre o processo de saída de igrejas, hoje atuam ou, como no caso de Claudia, têm interesse em atuar em igrejas inclusivas, era caro para a construção de coerência de suas narrativas que a religiosidade e as relações que estabelecem com ela fossem separadas do discurso hegemônico cristão operante nas igrejas tradicionais. Nesse sentido, a volta para a igreja não pode ser equiparada à volta ao tradicionalismo e ao discurso condenatório cristão, sendo esse um ponto de incoerência em suas narrativas, mas a uma reconexão com algo que vem sendo construído ao longo das narrativas: “tendo o entendimento, né↑ do evangelho, que era algo que eu sabia que eu pertencia”; “Eu fui batizada com o Espírito Santo, Deus me usava maravilhosamente, na pregação, em tudo Deus me usava”; “logo eu me identifiquei com o evangelho, que já era que já era raiz minha mesmo”; “Bom, aqui é o meu lugar”.

Como já pontuado no eixo de análise anterior, os participantes apresentados até então compartilham uma mesma orientação narrativa, que diz respeito à infância cristã. Aqui, nas narrativas acerca dos primeiros contatos de Amanda, André e Claudia com as igrejas inclusivas, nota-se outro marco biográfico comum a eles. Ao sair das igrejas tradicionais que eram frequentadas ou, como no caso de André, lideradas por seus familiares e, posteriormente, constituir membresia de denominações inclusivas, os participantes deixam de reproduzir a religião cristã característica dos espaços em que foram criados, marcada pelo fundamentalismo religioso e por uma postura condenatória em relação à comunidade LGBTQI+, ressignificando-a. Tal ressignificação é crucial na construção de coerência das narrativas analisadas, pois associa às igrejas inclusivas uma ruptura perante determinados dogmas e princípios das igrejas tradicionais.

É importante pensarmos também sobre o papel exercido pelos pontos de virada nas narrativas dos participantes. Nos casos de Amanda e André, o ponto de virada narrativo é representado por uma espécie de chamado divino, uma experiência espiritual, que os leva, posteriormente, às igrejas inclusivas. Nesse

sentido, a agentividade em ir até o espaço físico das igrejas é dos participantes, mas o que marca a motivação para tal é uma intervenção divina. No caso de André, por exemplo, que já sabia da existência das igrejas inclusivas, diferentemente de Amanda, as tentativas de outras pessoas em levá-lo para esses espaços foram respondidas com recusas, mas o chamado divino ao qual se refere durante o casamento de duas amigas marca, narrativamente, uma mudança em sua vida. Os pontos de virada, portanto, apontam para um *self* construído antes e depois desses eventos, sendo o encontro com as igrejas inclusivas a concretização destes nas narrativas de Amanda e André.

Os excertos de Claudia, por outro lado, apontam para uma discussão acerca da força discursiva das igrejas tradicionais no que diz respeito a visões de mundo, mesmo após um rompimento com estas. Nesse sentido, o estranhamento e o choque aos quais Claudia se refere de maneira recorrente em suas narrativas em relação à Bethesda e à primeira igreja inclusiva que frequentou advêm da visão condenatória e fundamentalista que lhe fora ensinada na Assembleia de Deus. Para Claudia, diferentemente de Amanda e André, constituir membresia em uma igreja inclusiva fora um processo “lento, com oração, com permissão” (linhas 06-07), que só pudera ser concretizado mediante uma ruptura total dos ensinamentos de sua antiga denominação.

#### **4.3 Terceiro eixo de análise: o poder pastoral e a disputa pela operação da religião**

Tendo analisado as narrativas referentes às trajetórias dos participantes das igrejas tradicionais às igrejas inclusivas nas seções anteriores, aqui, neste último eixo de análise, nós nos propomos a compreender o funcionamento das igrejas das quais os participantes fazem parte, isto é, de que maneira e sob quais princípios e doutrinas operam. Nas narrativas selecionadas, portanto, os participantes, na posição de pastores, líderes das denominações, falam diretamente sobre as suas igrejas, compartilhando suas missões, visões e valores, e sobre os embates entre as visões fundamentalistas e também da própria comunidade LGBTQI+ não cristã acerca das igrejas inclusivas. Sendo assim, interessa-nos compreender quais são as demandas discursivas e comportamentais dessas igrejas, os dogmas que as mobilizam, de que maneira o discurso normativo característico das igrejas

tradicionais é trabalhado nesses espaços e como tais fatores são disputados na linguagem.

#### **4.3.1 Vitor: “Se eu era promíscuo, eu não sou mais↑”**

Os excertos analisados abaixo foram retirados de uma entrevista realizada com um casal de pastores ainda não apresentados, Vitor e Gabriel. Por se sentirem mais confortáveis dessa forma, os entrevistados me pediram para que pudesse participar juntos da conversa. É interessante pontuar que, com exceção de André, as pessoas casadas com as quais conversei nas igrejas e que convidei para as entrevistas solicitaram que o esposo ou a esposa também participasse da gravação. Assim como os pedidos para que as entrevistas fossem realizadas nas igrejas, a mera presença – como no caso de Luíza, esposa de Amanda – ou por vezes a participação – como no caso de Gabriel, esposo de Vitor – dos cônjuges no evento narrativo pareceu tranquilizar os participantes convidados, fazendo com que se sentissem mais confortáveis durante as entrevistas. Evidente que tal configuração interacional gerou, também, uma série de demandas expressivas e discursivas na geração de dados. Os participantes, nesse sentido, construíam suas narrativas junto a seus cônjuges, voltando-se a eles de forma recorrente.

Vitor, assim como os demais participantes desta pesquisa, também foi membro de uma igreja tradicional durante grande parte de sua vida. Na entrevista, o participante me contou que passou 30 anos congregando na Assembleia de Deus, atuando em 20 destes como pastor. Em seu tempo na igreja, Vitor fora orientado pela liderança a pregar o que havia aprendido com professores das escolas dominicais, espaço de aprendizado dedicado ao ensino das doutrinas da denominação e de orientação e formação social e espiritual do indivíduo segundo as demandas estabelecidas pela igreja, e outros pastores da Assembleia em relação à condenação da homossexualidade e também do que chamavam de “prática homossexual”.

É importante esclarecer que o uso da expressão “prática homossexual” remete a uma abordagem recorrente das igrejas tradicionais em relação aos membros LGBTQI+ que, mesmo após intensa coação e submissão à culpa, relatam não se sentirem “curados” da homossexualidade. Sendo assim, evocando a popular reflexão teológica do cristianismo de que “Deus ama o pecador, mas odeia o

pecado”, cunhada a partir de análises acerca dos posicionamentos e das ações de Jesus Cristo nos livros que compõem o Novo Testamento perante pecadores, mas sem qualquer citação literal e direta em versículos, as igrejas tradicionais reentextualizam de forma a adequar suas abordagens discursivas, concentrando-se não mais na imposição da busca pela “cura” e “libertação” das sexualidades não normativas, mas no incentivo da recusa e da abstinência. Nesse sentido, o que é tornado relevante para os líderes religiosos deixa de ser o sentimento, o desejo, a atração por alguém do mesmo sexo e passa a ser se o membro da igreja agirá a partir desse sentimento. O pecado torna-se, portanto, a “prática homossexual”, e não mais a homossexualidade, o que não muda o fato de que esta nunca é vista ou tratada com qualquer naturalidade nesses espaços. Tal adequação na abordagem das denominações tradicionais não apenas ilude sua membresia com uma pseudo aceitação, buscando manter a comunidade LGBTQI+ vinculada às igrejas, como também introduz novas ferramentas de controle, visto que a repressão da sexualidade passa a ser de agência exclusiva do indivíduo. Nesse sentido, há aqui um apontamento acerca do exercício do poder discursivo das igrejas tradicionais no que diz respeito à interdição da sexualidade (Foucault, 1985).

No entanto, embora Vitor tivesse sido orientado a trabalhar a homossexualidade como um pecado digno de condenação, ele aponta que jamais havia concordado com essa visão. Segundo o participante, visto que a Bíblia foi traduzida e interpretada por homens, “seres sujeitos a falhas”, a ideologia pela qual a Assembleia de Deus operava em relação à homossexualidade pautava-se na deturpação do texto bíblico e de sua verdadeira mensagem: a da aceitação e do amor. Tendo essa convicção e se descrevendo como “um verdadeiro estudioso da palavra”, a relação entre Vitor e a Assembleia de Deus tornou-se cada vez mais distante, e seu papel como líder religioso passou a ser questionado após uma proposição de reflexões sobre a aceitação de pessoas LGBTQI+ na igreja.

Seu posicionamento assertivo e por vezes combativo fez com que Vitor fosse sujeito a diversas tentativas de conversão, similares às narradas por Claudia no eixo de análise, envolvendo campanhas de libertação e “cura”, cultos, palestras, jejuns e intervenções de outros pastores. Vitor pontua que o que o levou a efetivamente deixar a Assembleia de Deus foi o fato de ter visto diversos outros participantes destas campanhas sendo “livertos de seus vícios”, de seus problemas e atribulações, mas que a “libertação da homoafetividade” nunca o alcançava,

apesar de seu esforço e suas orações. Diante disso, o entrevistado relata ter se aprofundado ainda mais no estudo da Bíblia até compreender que sua sexualidade não era algo que poderia ser mudado ou curado, que Deus o havia feito assim, apontando para uma visão essencialista sobre sua sexualidade pautada no discurso religioso, que comprehende certas questões identitárias como o desejo ou “a obra” de Deus. Foi essa percepção que o levou a enfim deixar sua antiga designação e a buscar espaços inclusivos em que pudesse exercer sua fé, da qual, assim como os demais participantes da pesquisa, afirma jamais ter se distanciado.

Embora frequentemente confrontado e silenciado pela igreja por seus questionamentos, Vitor afirma sempre ter compreendido que a sua relação com Deus jamais fora enfraquecida ou ameaçada devido à sua sexualidade. Como nas demais narrativas analisadas até o momento, é interessante observar que, embora haja uma relação de oposição e embate entre os valores cristãos tradicionais e o não pertencimento à cisheteronormatividade, o entrevistado, assim como os demais membros de igrejas inclusivas com os quais conversei ao longo dos anos, não renuncia ou abdica de sua fé ou sexualidade, mas produz uma reinterpretação das doutrinas religiosas a partir do entendimento da própria identidade de forma a conciliar ambos os aspectos. Há um trabalho de compreensão multidimensional de si que permite a coexistência de identidades consideradas conflituosas (Levon, 2016).

Já em um relacionamento amoroso, Vitor e Gabriel, este que também fora membro e pastor de uma igreja tradicional por décadas e expulso dela por sua sexualidade, passaram a procurar uma igreja inclusiva para frequentar. No entanto, para que decidissem de fato congregar no local, Vitor e Gabriel ressaltaram que estabeleceram determinados critérios: os de que a igreja escolhida fosse um espaço sério e que respeitasse e fosse fiel aos ensinamentos da Bíblia. Sendo assim, juntos, encontraram a denominação da qual fazem parte hoje, onde atuam como pastores há anos. À época da realização da entrevista, Vitor e Gabriel eram a liderança representante da unidade que frequentei. Refiro-me aqui à “liderança representante” porque foram designados pelo fundador da igreja, pastor e representante da maior e principal unidade da congregação, a assumir a liderança e supervisionar o funcionamento da unidade a qual frequentei. Embora diversos outros pastores e diáconos também atuassem ali, a responsabilidade da manutenção do espaço, da

recepção e do aconselhamento de visitantes e novos membros e da organização de eventos era majoritariamente deles.

O excerto apresentado abaixo sucede a fala de Gabriel, que, após o meu questionamento sobre a reação de pessoas LGBTQI+ não cristãs às igrejas inclusivas, fala sobre os movimentos de evangelização, definidos pelas igrejas como o ato de “levar a palavra de Deus adiante”, buscando converter novas pessoas para o evangelho, realizados pela igreja na qual atua na porta de boates e em pontos de prostituição e a abordagem adotada por esta perante conflitos e dúvidas que novos frequentadores possam apresentar. Minha interação com Gabriel voltou-se, então, para uma associação comumente feita no meio cristão, a de que a comunidade LGBTQI+ vive em pecado. Nesse momento, Vitor assume o turno de fala.

### **Excerto 01: Promiscuidade e Santidade**

01	Vitor	sobre eh a sua a sua colocação::: foi interessante 02 por que↑ porque há uma... há uma vírgula em tudo 03 isso aí que as pesso:as elas desconhecem ou não 04 querem conhecer (1.3) é que elas classificam todo 05 homoafetivo como promíscuo. (1.5) porque foi 06 assim comigo lá atrás, quando eu:... eu comecei 07 eh no na no mundo da homoafetividade, quando eu 08 saí do armário (1.2) eu achava que todo 09 homoafetivo era promíscuo, e a minha oração a 10 Deus foi essa.. "Senhor, quero ter ao meu lado 11 uma pessoa que seja um servo do Senhor. Eu não 12 quero viver na promiscuidade." e as pesso:as 13 quando elas olham para o homoafetivo em si, elas 14 olham para uma igreja inclusiva, elas acham que, 15 ali dentro, o o homoafetivo ele pode ficar com 16 um, ficar com outro, ficar com outro e não é uma 17 verdade↑ aqui nós pregamos a santidade: e o que 18 é a a santidade↑ a santificação↑ é a separação... 19 é nós separamos as coisas do mundo, separarmos 20 as coisas mundanas (1.4) é como... se eu era 21 promíscuo, eu não sou mais↑ aí eu lhe pergunto↑ 22 eh o que você acha que agrada mais o coração de 23 Deus↑ você sendo homoafetiva e ter uma 24 companheira que eh... um um relacionamento 25 monogâmico, fiel, de amor, de amizade e de 26 comprometimento... ou um casamento hétero aonde o 27 marido trai a mulher ou a esposa trai eh eh 28 o esposo↑ e só pelo simples fato de ser hétero, 29 eles são mais dignos de de:: de alcançar a 30 salvação do que uma pessoa que tem um 31 relacionamento que condiz com a palavra de Deus↑
----	-------	--

32	33	ou seja, diante da santidade:: da da fidelidade,
34	35	da eh:: ser um relacionamento monogâmico (1.3) então a gente se pergunta muito isso, porque as pessoas lá fora... é aquilo que eu disse: eh elas
36	37	não compreendem aquilo que é novo, então elas preferem rejeitar do que se aprofundar naquilo ali
38		

Ao indexicalizar um discurso amplamente difundido acerca da “homoafetividade”, a de que as pessoas classificam todo homoafetivo como promíscuo, Vitor traz como orientação da narrativa parte de sua experiência pessoal (linhas 06-13), quando começou “no mundo da homoafetividade”. Há aqui, logo nas primeiras linhas, uma articulação do discurso hegemônico cristão, trabalhado nas igrejas tradicionais e reforçado por elas, acerca da homossexualidade. A fala inicial de Vitor acerca da classificação da homossexualidade como promiscuidade evidencia o poder discursivo e social das igrejas cristãs tradicionais como agentes na construção da percepção de uma comunidade, ponto reforçado pela visão do próprio participante no passado, visto que ele, um homem gay, também achava que todo “homoafetivo era promíscuo”. Parece-nos relevante pontuar que, no excerto, “as pessoas” (linha 03) e “as pessoas lá fora” (linhas 34-35) das quais Vitor se refere constituem a narrativa como os agentes que representam a propagação desse discurso dominante. Essas pessoas, as que não conhecem ou “não querem conhecer” (linhas 03-04) as igrejas inclusivas, têm percepções e achismos errôneos acerca desses espaços.

Em relação ao seu início “no mundo da homoafetividade” (linhas 07-08), destacamos a relação pontuada anteriormente entre prática e identidade homossexual. Embora Vitor reconheça a sexualidade como algo imutável, como parte constituinte de sua identidade, a construção de começar “no mundo da homoafetividade” tendo como referência a saída do armário parece sugerir que a suposta promiscuidade está associada à forma como o indivíduo vive a sua sexualidade, não à sexualidade em si mesma. Alinhado a isso, o uso dos termos “homoafetivo” e “homoafetividade”, em oposição à “homossexual” e “homossexualidade”, reforçam a importância, para o participante e sua igreja, de designar à sexualidade um caráter higienizado, enfatizando aspectos afetivos e amorosos, e não sexuais. Nesse sentido, nota-se aqui uma valorização moral de

aspectos e comportamentos normativos por parte de Vitor a fim de se distanciar da associação à promiscuidade.

Ao apresentar sua própria perspectiva acerca da relação entre promiscuidade e a comunidade LGBTQI+, o participante ressalta, de forma explícita, sua oposição a tal comportamento, não querendo ser visto da mesma maneira. Dessa forma, o seu pedido a Deus foi o de ter em sua vida um companheiro que fosse “servo do Senhor”, alguém que pudesse viver junto a ele um relacionamento fora da promiscuidade. Nota-se aqui que, embora Vitor articule um discurso marcado pela regulação de práticas relativas à forma como a sexualidade é vivida em sua narrativa, seu posicionamento perante ele não é o de contestação, isto é, a construção da comunidade LGBTQI+ como promíscua não é recusada pelo participante. A sua oração e seu pedido a Deus, na verdade, ressaltam o desejo do entrevistado de ser exceção a esse discurso. Dessa forma, Vitor estabelece dois pontos centrais para a separação de identidades LGBTQI+ vividas dentro e fora da igreja: promiscuidade e santidade. Aqui, o eixo de diferenciação operante em sua igreja parece substituir o eixo característico das igrejas tradicionais: heterossexualidade e homossexualidade.

Para o participante, a concepção de promiscuidade parece estar associada à vivência da sexualidade de forma menos regulada – “pode ficar com um, ficar com outro, ficar com outro” (linhas 16-17) –, influenciada por “coisas mundanas”, relacionando-se diretamente ao discurso propagado pelas igrejas tradicionais. Ao evocar a separação entre o que seriam as coisas do mundo e as coisas de Deus, relação pontuada na seção anterior, Vitor posiciona a igreja da qual faz parte na segunda esfera, visto que “aqui nós pregamos a santidade:” (linhas 18 e 19). Sua igreja, portanto, não está situada no mundo, mas fora dele, está separada do mundo. Ademais, cabe pontuar que há aqui uma relação simultânea de reforço e subversão indexicalizada em sua narrativa perante os discursos cisheteronormativos acerca da sexualidade, visto que Vitor contesta a heterossexualidade hegemônica ao mesmo tempo que estabelece uma forma específica de se viver a homossexualidade dentro da igreja.

Já sua concepção de santidade – “é nós separamos as coisas do mundo, separarmos as coisas mundanas” (linhas 20-21) – não apenas reforça a ideia de separação, atribuindo julgamentos morais aos grupos que não se

adequem às demandas estabelecidas, mas também evoca uma série de comportamentos normativos e regula a forma com que os relacionamentos devem ser vividos pelos que frequentam a igreja. Aqui, a igreja é construída como um lugar de restauração, o espaço em que um indivíduo promíscuo pode, ao aderir à santidade, separar-se do mundo, afastar-se da promiscuidade e viver um relacionamento condizente com a palavra de Deus (linhas 32-33) e que agrade o seu coração. Constrói-se, portanto, uma relação de causalidade em que tornar-se digno da salvação é um fator dependente da reprodução de certas normatividades e da adequação a um discurso hegemônico.

Chama atenção que, embora as igrejas inclusivas tenham como propósito a promoção de espaços em que a comunidade LGBTQI+ possa exercer a sua fé mediante a livre expressão de sua sexualidade, distanciando-se de discursos religiosos normativos marcados pela regulação, e o acolhimento de indivíduos que foram excluídos e tratados como abjetos (Butler, 2019), a narrativa de Vitor aponta para uma visão marcada pelo que pode ser categorizado como homonormatividade, isto é, um sistema de regulação: “que se refere a dinâmicas sócio-político-econômicas que privilegiam apenas uma forma de ser gay ou lésbica em detrimento de outras” (Borba & Lewis, 2023). Ao estabelecer um relacionamento ideal, condizente com a palavra de Deus e categorizado pela monogamia, Vitor enumera uma sequência de itens, articulando a homonormatividade por meio das suas escolhas lexicais e tratando a monogamia e a fidelidade como pilares. Aqui, o participante evoca um modelo de normalidade baseado na monogamia heterossexual, tida como norma e considerada a representação de um casal legítimo (Foucault, 1988), enquanto subverte seus agentes. Viver “um relacionamento monogâmico, fiel, de amor, de amizade e de comprometimento” (linhas 25-27) é o que torna alguém digno da salvação divina. Portanto, qualquer outra forma encontrada por um indivíduo de viver a sua sexualidade é categorizada como não ideal. Estabelece-se um padrão comportamental normativo que deve ser seguido pelos membros da igreja de forma a separarem-se das “coisas mundanas”.

As demandas comportamentais presentes apontam para uma mudança na forma como Vitor se posiciona em comparação aos demais excertos analisados nos capítulos anteriores. Nas demais seções, destacamos a construção da individualidade e da agentividade dos participantes como pontos relevantes das análises narrativas. Aqui, embora a narrativa de Vitor tenha início com uma breve

orientação sobre a sua experiência, nossa interação é marcada pela construção de uma coletividade. No excerto analisado, Vitor se dirige a mim não apenas como um participante da pesquisa que compartilha parte de sua história de vida, mas como líder e voz da igreja a qual representa. Aqui, o foco narrativo está, portanto, na construção em uma luz favorável não somente do participante, mas também da igreja. É importante para Vitor que a minha percepção acerca da sua igreja seja positiva, motivo pelo qual ele a constrói constantemente em uma relação de comparação.

Nesse sentido, em relação à ordem interacional na qual o excerto está situado, ao evento narrativo, e compreendendo narrativas como eventos co-construídos, chama atenção a forma como Vitor dirige-se diretamente a mim ao questionar o que agradaria o coração de Deus (linhas 23-27). Como mencionado previamente (c.f 3.2), eu e o participante já havíamos interagido diversas outras vezes graças aos cultos que frequentei antes da gravação da entrevista. Devido a essas interações prévias, Vitor, sabendo da minha proximidade no passado com as igrejas evangélicas e da minha sexualidade, posiciona-me como participante no cenário hipotético criado por ele, não apenas apresentando um ideal de relacionamento a ser seguido, tanto por mim quanto pelos demais membros da igreja, mas também buscando maior envolvimento da minha parte. A minha inclusão em sua narrativa como estratégia de engajamento interacional parece uma tentativa de nos alinhar enquanto membros de uma comunidade, mas também de me reconhecer como participante de sua congregação, embora meu posicionamento como pesquisadora tenha sido esclarecido em encontros anteriores.

Durante o trabalho de campo, pude perceber um crescimento gradativo nas demandas em relação à minha presença e participação nos cultos e em eventos. Com o passar dos meses, envolta nas duas igrejas com as quais me propus a trabalhar, era comum que alguns dos pastores, especialmente Gabriel, entrassem em contato comigo por meio de mensagens, e-mails ou até mesmo ligações questionando a minha ausência. Por mais que o meu papel como pesquisadora tenha sido explicitado desde os primeiros encontros com os membros e lideranças das igrejas inclusivas, havia uma clara expectativa, especialmente devido à minha relação conturbada com a igreja e o cristianismo, de que eu me tornasse parte daquele espaço.

Em relação à igreja em que Vitor e Gabriel atuam, no entanto, havia um cuidado evidente para que a minha possível “reconexão” com Deus se desse por meio das pregações, da participação em escolas dominicais e de conversas com os pastores. Logo nas primeiras semanas, explicaram-me que, dentre as diretrizes a serem seguidas pelos membros da igreja, recomenda-se que os participantes evitem desenvolver qualquer relacionamento que não o fraternal com os visitantes durante o primeiro mês de visita para que o ministério não seja descredibilizado e visto como um ponto de encontro. Havia, portanto, uma preocupação por parte dos líderes para que a minha suposta conversão seguisse um caminho e ordem específicos, sem interferências externas.

Voltando à análise, a fala de Vitor aponta para o que Foucault definiu como “poder pastoral”, isto é, um poder exercido pelo pastor sobre um rebanho de forma a guiá-lo pelos caminhos apropriados até um local de descanso (Foucault, 2008). A posição assumida pelo entrevistado demonstra uma compreensão do evento narrativo que vai além do espaço físico em que a interação ocorreu, mas que reflete total noção das demandas comportamentais e discursivas associadas à posição que ele ocupa frente a uma situação de pesquisa (Bauman, no prelo). Nesse sentido, a narrativa apresentada pelo participante, pastor e liderança de uma igreja inclusiva, é estruturada de forma a guiar não somente a mim, mas também os membros da designação, visto que esse mesmo discurso é recorrente em suas pregações, para uma relação de comprometimento que leve os indivíduos até o caminho da salvação.

A construção narrativa de Vitor ressalta a importante reflexão de que nem toda performance identitária situada fora da cisheteronormatividade é exclusiva e necessariamente subversiva. O excerto apresentado acima aponta para uma das maneiras pelas quais a subversão e o reforço de normatividades podem acontecer simultaneamente. Embora a igreja inclusiva da qual o entrevistado faz parte seja construída como um espaço de ressignificação de determinados valores cristãos tradicionais, subvertendo-os ao voltar-se para a comunidade LGBTQI+ e ao integrá-la em posições de liderança, a narrativa do participante é marcada pela reprodução da homonormatividade e pela regulação de práticas, associando a salvação a comportamentos guiados por julgamentos morais e éticos. Dessa forma, embora os membros dessa designação certamente não sejam bem-vindos em igrejas tradicionais devido às suas sexualidade e/ou identidades de gênero, o código de

conduta que lhes é apresentado e as demandas comportamentais exigidas pela liderança da igreja reforçam um discurso evangélico tradicional e moralista frequentemente usado para a estigmatização e o controle de corpos, isto é, o de distanciar-se do que é “mundano”.

O excerto apresentado a seguir advém de uma interação que tem início logo após o fim do trecho analisado acima. Nele, Vitor ressalta sua posição como liderança ao falar mais sobre a importância da igreja na qual atua para o cenário das igrejas inclusivas e sobre o seu papel diante de alguns dos desafios enfrentados pela comunidade LGBTQI+ cristã. Conversávamos, portanto, sobre uma clara resistência, assim definida por Vitor e Gabriel, por parte da comunidade em se propor a conhecer as igrejas inclusivas e a enxergar nelas um espaço de aceitação e acolhimento.

## Excerto 02: Reino de Deus

01	Vitor	mas graças a Deus, com o surgimento, né, eh:: 02 Deus levantou a nossa igreja para ser esse 03 braço onde seria ramificado várias outras 04 igrejas inclusivas (1.4) hoje, se você... se nós 05 olharmos no Brasil, nós temos várias igrejas 06 inclusivas que pregam o evangelho: mas a gente 07 nunca eh eh até a volta de Cristo, eu creio que 08 a gente não vai viver eh eh isento de sermos 09 apontados, sermos julgados (1.5) mas o que 10 nos resta é continuar servindo, adorando a Deus 11 em espírito: e em verdade e não se preocupando 12 com o que a sociedade ela tenta nos impor, 13 porque o mundo:: ele ele jaz no maligno (1.3) 14 a gente sabe que o mundo está morto no no 15 maligno
16	Marella	Huhum
17	Vitor	e compete a nós buscarmos o reino de Deus, e é 18 isso que nós estamos fazendo aqui:: e queremos 19 que as pessoas que estão lá fora e que também 20 são homoafetivas e que não tem essa certeza 21 (1.4) essa convicção:: elas não façam eh como 22 muitas pessoas quando chegam aqui que já 23 tentaram suicídio (1.5) muitas tiraram as 24 próprias vida:s.. por quê porque não se acha 25 digna de... do Céu, não se acha digna de de do 26 amor de Deus.. simplesmente por quê porque 27 ensinaram a elas que elas não eram merecedoras 28 do Céu por ser homoafetivas

Aqui, Vitor avalia positivamente a sua igreja ao apresentá-la como um espaço levantado por Deus, ressaltando a sua importância e autoridade, que deu origem a diversas outras igrejas inclusivas no Brasil. A inserção da igreja na vida de novos membros, por vezes perdidos na dita promiscuidade, é construída pelo entrevistado como um ponto de virada tanto para esses fiéis quanto para a propagação do evangelho em igrejas inclusivas. Assim como nas demais narrativas analisadas no capítulo anterior, esse ponto de virada é consequência de uma intervenção divina. Aqui, Deus é o agente responsável por levantar a igreja de forma a mudar a maneira pela qual os indivíduos se sentiam e se comportavam, oferecendo-lhes um caminho divergente e separado de um mundo que “está morto no no maligno” (linhas 14-15).

As escolhas lexicais, presentes na linha 03, “braço” e “ramificado” reforçam o papel crucial exercido pela igreja no avanço do diálogo entre sexualidade e religião e, principalmente, remetem ao forte simbolismo das árvores nas religiões de origem cristã. A árvore da vida, apresentada no livro de Gênesis<sup>37</sup> e referenciada novamente em Apocalipse<sup>38</sup>, foi tirada dos homens devido ao pecado cometido por Adão e Eva, mas seu acesso foi restaurado através da obra de Jesus e ele é prometido aos que alcançarem o reino dos Céus. Nesse sentido, ser um braço de onde outras igrejas inclusivas se ramificaram parece apontar não apenas para o papel estruturante da igreja, mas também para a sua função, levantada por Deus, de aproximar as pessoas ao reino dos Céus. A articulação do simbolismo bíblico por meio das escolhas lexicais atua aqui, portanto, como forma de legitimação e validação da igreja, aproximando-a do sagrado.

Assim como em outros excertos trabalhados até aqui, o entrevistado dá grande importância ao conceito de evangelho, termo definido pela sua igreja como a palavra que converte, liberta, repara traumas emocionais e transforma o caráter, e à prática de pregá-lo. Dessa forma, as igrejas inclusivas que pregam o evangelho são, nesse excerto, pilares de transformação, responsáveis por distanciar seus

---

<sup>37</sup> “Ora, o Senhor Deus tinha plantado um jardim no Éden, para os lados do leste, e ali colocou o homem que formara. Então o Senhor Deus fez nascer do solo todo tipo de árvores agradáveis aos olhos e boas para alimento. E no meio do jardim estavam a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal.” (Gênesis 2:8-9)

<sup>38</sup> “Então o anjo me mostrou o rio da água da vida que, claro como cristal, fluía do trono de Deus e do Cordeiro, no meio da rua principal da cidade. De cada lado do rio estava a árvore da vida, que frutifica doze vezes por ano, uma por mês. As folhas da árvore servem para a cura das nações.” (Apocalipse 22:1-2)

membros do mundo, que está “morto no maligno”, e guiá-los rumo à santificação. Como no primeiro excerto, a igreja, especialmente esta, é narrativamente construída como ferramenta essencial para a busca pelo merecimento dos fiéis à salvação e ao reino de Deus.

Nota-se também que a imposição da sociedade mencionada por Vitor parece estar relacionada não apenas à desvalorização de LGBTs cristãos no meio religioso, mas também a comportamentos associados a práticas pecaminosas. Ao pontuar que “o mundo está morto no maligno”, o entrevistado ressalta, mais uma vez, a necessidade da separação dos membros da igreja das coisas mundanas. É preciso, portanto, comportar-se da maneira correta para se tornar digno do céu, do reino de Deus. Tal relação de oposição é reforçada por uma construção de coletividade indexicalizada através do uso do pronome pessoal na 3<sup>a</sup> pessoa do plural, “nós”, e da locução pronominal “a gente” – referindo-se aos LGBTs cristãos – em contraposição aos substantivos “sociedade” e “mundo” – representando o que é externo à igreja e aos ensinamentos de Deus. A sociedade e o mundo, portanto, buscam julgar, desviar e exercer imposições, enquanto aos membros da igreja cabe o distanciamento e a separação.

Embora a agentividade da igreja em relação à salvação dos fiéis seja constantemente marcada na fala do entrevistado e a sociedade seja referida como uma das ferramentas de imposição “do maligno”, ao falar sobre as pessoas que cometeram ou já tentaram cometer suicídio, pontuamos que não há qualquer menção às violências às quais as pessoas LGBTQI+ são sujeitas na sociedade. Há, portanto, um claro apagamento da estigmatização e rejeição alimentadas por um discurso hegemônico pautado no moralismo e fundamentalismo cristão e na cisheterossexualidade compulsória.

Para muitas igrejas evangélicas protestantes, o suicídio é visto com extrema desaprovação, por vezes tratado como um pecado imperdoável, e considerado um ato contra o dom da vida divinamente dado aos homens por Deus. Cometer suicídio seria, portanto, não somente uma violação de um dos dez mandamentos (“Não matarás”), mas também um ataque direto ao poder divino, visto que caberia apenas a Deus decidir sobre a morte. Aqui, o suicídio cometido por pessoas LGBTQI+ cristãs é apresentado como consequência de uma percepção distorcida acerca do não merecimento do amor de Deus, fato que apaga fatores cruciais para uma discussão tão complexa, como os abusos sofridos pela comunidade LGBTQI+, o

preconceito nas mais variadas esferas, a rejeição familiar e vulnerabilidades sociais e econômicas, para centralizar a discussão no aspecto religioso, alheia a fatores externos. O apagamento do impacto de violências e discursos alimentados pela homofobia e pela transfobia no estado psicológico e emocional de indivíduos que compartilham de tais identificações, somado às noções de dignidade e mérito (linhas 24-28), atua de forma nociva, por vezes responsabilizando e culpabilizando os que estão sujeitos a tais opressões. O papel da igreja, nesse sentido, seria também o de alcançar essas pessoas e dar a elas “essa certeza (1.4) essa convicção” de que são merecedoras.

#### **4.3.2 Amanda: “Nós somos uma igreja NORMAL, como qualquer outra”**

Após ter me contado sobre a sua trajetória desde a saída da Igreja Batista até o primeiro contato com uma igreja inclusiva, Amanda me diz que passou os anos seguintes dedicada a participar ativamente das atividades e articulações propostas pela igreja. Sendo assim, à época da realização da entrevista, ela já havia participado de diversos eventos e campanhas projetadas com o intuito de apresentar e convidar outros membros da comunidade LGBTQI+ para conhecer a sua igreja. Diante disso, Amanda e sua esposa, Luíza, também presente durante a gravação, mencionaram já terem atuado diversas vezes nas paradas LGBT+ de São Paulo, considerada a maior do mundo, e de Copacabana distribuindo panfletos com informações gerais sobre a igreja, como a história, a visão e a missão desta.

Interessei-me, portanto, por como havia sido a recepção das pessoas ao receberem esses panfletos, visto que a prática de ir a paradas LGBTQI+ é comum a algumas igrejas tradicionais, embora estas se proponham a ir até esses eventos como uma forma de “protesto”, buscando reforçar para os ali presentes que a comunidade LGBTQI+ está fadada à condenação eterna de Deus. Amanda e Luíza me disseram que as reações variam, mas que muitos agem de uma forma descrita como reativa, rasgando ou amassando os panfletos e jogando-os de volta para as pessoas que distribuíram, pois, segundo as participantes, confundem o convite para conhecer uma igreja inclusiva, definida por elas como receptiva e liderada por pessoas LGBTQI+, com uma imposição e tentativa de conversão das igrejas tradicionais. Outros, em contrapartida, não enxergam seriedade na denominação

justamente por tal liderança, visto que consideram o cristianismo e as sexualidades não normativas como categorias opostas, incapazes de dialogar entre si de forma coesa.

Nesse sentido, guiada por essa discussão, faço a seguinte pergunta que dá origem ao excerto apresentado abaixo: “O que guia o funcionamento, assim... da igreja nessa questão de, entre muitas e muitas aspas, seriedade, sabe? Da pessoa entender que: ‘Não, aqui é um lugar diferente do que eu tinha pensado.’” Reforço que a inclusão da palavra “seriedade” na pergunta está diretamente associada à interação descrita acima, visto que foi a maneira como Amanda e Luíza se referiram às opiniões de pessoas com as quais tentaram conversar durante as paradas LGBTQI+ em que trabalharam junto à igreja. Amanda afirma, em resposta, que a pessoa que está conhecendo a igreja inclusiva em que atua tem essa visão de seriedade “no momento que ela chega”. A continuação de sua fala está apresentada abaixo.

### **Excerto: Escola de Doutrinas**

01	Amanda	Ela já percebe que é uma igreja <u>séria</u> . Só que a gente tem, né, a nossa escola de doutrinas... e aí, dentro das doutrinas da igreja, né, todas as doutrinas elas são BASEADAS na Bíblia
05	Maressa	Huhum
06	Amanda	Nas <u>leis</u> de Deus, né? Dízimo e batismo... nas águas, batismo com o Espírito Santo, relacionamento mo:-mono-
07		
08		
09	Maressa	Monogâmico?
10	Amanda	ISSO, isso aí. Tudo isso é passado, né, eh dentro da escola de <u>doutrinas</u> , né? Ela vai dar o direcionamento pras pessoas o que a... o que que a gente tem aqui, né. A gente não é uma igreja permissiva como as pessoas acham. Nós somos uma igreja NORMAL, como qualquer outra. A gente tem as nossas doutrinas, né? A questão de ter eh itens a serem cumpridos para você fazer parte do ministério=
11		
12		
13		
14		
15		
16		
17		
18		
19	Maressa	=Huhum
20	Amanda	Tem todo um processo. Depois que ela faz a escola de doutrinas, que ela sabe o que ela pode, o que ela não pode, o que que é a igreja, onde ela está e o que que ela está fazendo, é que ela vai ser direcionada pro ministério a qual o senhor a chamou, que ela escolheu. Também se ela não quiser fazer parte, amém, ela não vai fazer parte, mas ela precisa passar pela escola de doutrinas para ela ser membro.
21		
22		
23		
24		
25		
26		
27		
28		

A afirmação de Amanda antecedente ao excerto apresentado, de que a seriedade da igreja pode ser sentida no momento em que a pessoa chega ali, remete diretamente à conclusão de sua narrativa, analisada no capítulo anterior, acerca do primeiro contato da participante com uma igreja inclusiva – “quando a porta da igreja abriu que eu vi o Céu e o louvor cantando, eu falei: ‘Bom, aqui é o meu lugar.’ acabou”. Amanda reforçou, durante toda a entrevista, que procurava um lugar que pregasse o evangelho, o ensinamento de Deus, do qual nunca havia se distanciado. No momento em que abriu as portas da igreja, a entrevistada teve a convicção de que havia encontrado o seu lugar e que a busca havia chegado ao fim. Há, portanto, algo a ser comparado entre ambos os trechos.

Posicionando-se aqui como pastora, líder e representante de uma instituição religiosa, a afirmação de Amanda acerca de uma percepção instantânea de seriedade por parte dos visitantes da igreja evoca a sua própria narrativa, a sua experiência passada, quando ainda era visitante. Constrói-se uma relação de similaridade entre as narrativas em que o ato de entrar na igreja, de estar no ambiente, antes mesmo de conhecê-lo a fundo, dá fim a questionamentos e inquietações relativos à validação da igreja inclusiva como uma instituição séria. Nesse sentido, a narrativa de Amanda torna-se um exemplo que reforça sua própria afirmação. Não há qualquer menção, no entanto, a quais seriam os fatores que levariam o visitante à essa percepção de seriedade já no momento de sua chegada.

Passado esse primeiro momento, Amanda pontua a importância do que chama de “escola de doutrinas”, também conhecida como escola dominical, não apenas para a concretização da visão de seriedade, mas também para que alguém possa se tornar membro da igreja. Tal construção é feita a partir de uma narrativa hipotética que traça a trajetória modelo do sujeito convertido. É na escola de doutrinas, portanto, que a pessoa virá a aprender “o que ela pode, o que ela não pode, o que que é a igreja, onde ela está e o que que ela está fazendo” (linhas 21-23). Há de fato uma pressão imposta pela liderança, reforçada até mesmo por alguns dos membros da igreja, para que o visitante, após ter frequentado a denominação por algumas semanas, participe das reuniões da escola de doutrinas, visando à constituição de membresia. Ao longo dos meses em que frequentei a igreja, por exemplo, fui incessantemente convidada a participar

dos encontros – não como pesquisadora, para conhecer mais sobre a igreja, mas como possível membro. Em determinada ocasião, um dos pastores, ao fim do culto, afirmou em frente ao púlpito que já havia “passado da hora” das pessoas se comprometerem verdadeiramente à igreja, cobrando publicamente o envolvimento dos que ainda não haviam iniciado ou terminado a escola de doutrinas. Eventualmente percebi que tal cobrança também se aplicava a mim, apesar dos diversos esclarecimentos acerca do papel que exercia ali. Chamadas de atenção como essa eram recorrentes após a pregação, momento reservado pela liderança pastoral e ministerial para os anúncios da igreja.

Como na narrativa de Vitor, o texto bíblico é evocado aqui como um argumento de autoridade que visa à validação da igreja inclusiva como uma igreja séria. A constatação de que todas as doutrinas passadas pela igreja “são BASEADAS na Bíblia [...] Nas leis de Deus” (linhas 04-06) busca reforçar a seriedade da denominação apoiando-se no texto sagrado, articulado aqui através da enumeração de ritos e tradições populares comuns da igreja evangélica, como o pagamento do dízimo e a realização do batismo. Aqui, a monogamia é elencada, por mais um entrevistado, como um pilar das doutrinas da igreja, condizente com as leis de Deus. A ênfase dada por Amanda na constituição de um relacionamento monogâmico indexicaliza, novamente, um discurso cisheteronormativo comum às igrejas tradicionais.

Tendo ressaltado a importância da escola dominical para a sua denominação, Amanda estabelece então duas categorias referentes às igrejas inclusivas: as normais e as permissivas. A instituição de doutrinas e seu embasamento no texto bíblico sagrado, consequentemente, são o que fazem da igreja da participante não apenas uma igreja séria, mas “uma igreja NORMAL”. O conceito de normalidade aqui parece estar associado à normatividade cristã tradicional, visto que sua categorização é dependente da reprodução de uma série de comportamentos normativos. Ser uma igreja normal, portanto, é ser uma igreja de doutrinas, de demandas e restrições. Como na narrativa de Vitor, em que se estabelece uma forma desejada de viver a homossexualidade em detrimento de outras, isto é, em um relacionamento condizente com a palavra de Deus, Amanda relata uma forma desejada de se viver a religiosidade, com base em doutrinas que fazem da sua igreja uma igreja “normal”. Há ainda uma insinuação de que as igrejas pertencentes à categoria permissiva não teriam doutrinas, ou ao menos não as

mesmas que as de uma igreja normal, baseadas na Bíblia, bem como os que vivem a homossexualidade fora da igreja, na narrativa de Vitor, encontram-se na promiscuidade.

As igrejas permissivas, por outro lado, evocam o conceito de promiscuidade, de não regulação de práticas, anteriormente analisado. A afirmação de Amanda relativa à concepção das pessoas acerca das igrejas inclusivas como permissivas relaciona-se à narrativa de Vitor – “e as pessoas quando elas olham para o homoafetivo em si, elas olham para uma igreja inclusiva, elas acham que, ali dentro, o homoafetivo ele pode ficar com um, ficar com outro, ficar com outro e não é uma verdade”. Essas “pessoas”, portanto, atuam em ambas as narrativas como vozes de um discurso de estigmatização característico das igrejas tradicionais que não somente categorizam as igrejas inclusivas como espaços não regulados e permissivos, mas que também os constroem como pecaminosos, visto que têm como base a comunidade LGBTQI+ cristã.

Em determinado momento da entrevista, interessada após sua colocação, perguntei à Amanda em que sentido a permissividade referente às igrejas se aplicaria. Ao responder, Amanda e Luíza, sua esposa, apresentaram como exemplo igrejas que permitem “vícios”, como a bebida e o cigarro, que não exigem requisitos para que um membro faça parte de um ministério e que não tenham como orientação o casamento “mediante a lei de Deus e a lei dos homens”. Nota-se que o conceito de permissividade, portanto, está diretamente associado à ausência de demandas relativas a comportamentos normativos e de práticas regulatórias.

A avaliação positiva de Amanda referente à “normalidade” de sua igreja em oposição à “permissividade” de outras não apenas indexicaliza o discurso propagado pelas igrejas tradicionais, como já pontuado, mas também o reforça. Assim como na narrativa de Vitor, a participante não contesta a estigmatização das igrejas inclusivas baseada no fundamentalismo religioso, mas constrói narrativamente a igreja da qual é representante, o sujeito desta narrativa, de forma a posicioná-la em oposição a esse discurso, mostrando, portanto, que ela é diferente das demais, que é normal como qualquer outra. Logo, estabelece-se uma relação de adesão discursiva que é concretizada através da construção da igreja sob uma luz positiva, a da normalidade, distanciando-se das igrejas inclusivas permissivas.

Após a conclusão da escola de doutrinas, sabendo o que se pode ou não fazer e conhecendo mais sobre a igreja, isto é, seus princípios e dogmas, o indivíduo que antes era um visitante pode se tornar membro. A membresia da igreja, portanto, está condicionada ao cumprimento de uma sequência de doutrinas enraizadas no tradicionalismo cristão. Embora Amanda não as tenha pontuado no excerto, há ainda outras exigências referentes à participação nos ministérios, sendo elas: (i) ser batizado “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” na fase adulta – caso o batismo tenha ocorrido durante a infância ou adolescência, ele não é válido; (ii) apresentar bom testemunho diante da comunidade; (iii) concordar com toda a visão da igreja ministrada pela liderança e escola de doutrinas; (iv) estar presente todos os domingos na igreja; e (v) participar mensalmente de cultos específicos dos ministérios.

Tendo como característica comum aos excertos trabalhados até então neste terceiro eixo a construção de coletividade e as igrejas inclusivas como sujeitos narrativos, visto que os pastores entrevistados falam como representantes, como vozes de suas igrejas, Amanda constrói a seriedade de sua denominação ao apresentar um caminho que precisa ser seguido, direcionado pelo ensinamento de doutrinas, e a avalia positivamente ao longo da narrativa por isso. Há, portanto, normas e princípios que não diferenciam sua igreja das demais, incluindo as tradicionais.

#### **4.3.3 André: “Não estamos sendo acolhidos pela religião, a gente está FAZENDO ela acontecer”**

A igreja da qual André faz parte denomina-se como uma congregação vanguardista, tendo como uma de suas principais propostas abrir o caminho para discussões acerca de temas tabus ou comumente ignorados pelas igrejas evangélicas tradicionais. De fato, notei, durante o trabalho de campo, que parecia haver uma percepção compartilhada entre os membros de outras igrejas inclusivas com os quais conversei de que essa denominação seria mais “liberal”, tanto em práticas quanto em discursos. Foi justamente o interesse por esse posicionamento vanguardista, e qual seria o significado desse vanguardismo no cenário das igrejas inclusivas, que me levou a conhecer o espaço.

Ao longo dos meses, observei que muitos dos cultos se engajavam abertamente com temas políticos, como as eleições presidenciais americanas de 2024, sua relação com a ascensão global da extrema direita atrelada ao fundamentalismo religioso e o genocídio que vem sendo cometido por Israel contra o Estado da Palestina. Em relação à sexualidade, falava-se, por exemplo, sobre o importante papel da igreja na criação de um espaço seguro e de respeito para casais não monogâmicos, julgados em igrejas tradicionais e inclusivas por não se conformarem aos padrões normativos de relacionamento, e reforçava-se a importância do engajamento da comunidade na luta pela conscientização sobre a AIDS/HIV e do acolhimento das pessoas que vivem com o vírus. Havia uma preocupação, reforçada frequentemente pelos pastores, de que as múltiplas facetas da sexualidade não fossem trabalhadas ali a partir da ótica do pecado e da condenação divina. Destaco também a realização de eventos presenciais, envolvendo todas as unidades do Rio de Janeiro, que promoviam reflexões acerca das Teologias Feminista, Racial e Inclusiva, buscando ouvir dos membros propostas para a inclusão desses debates nos cultos.

Mediante a forma como a igreja se posiciona, após André ter me contado sobre a sua trajetória desde a Assembleia de Deus até chegar ali, perguntei ao participante de onde teria vindo a proposta de assumir essa postura vanguardista e como é para a igreja se posicionar de forma tão ativa politicamente ao trabalhar temas tabus e religiosamente condenados, como a não monogamia, forma de relacionamento vivida por André e seu esposo, Carlos. Em resposta, André ressaltou as dificuldades, incluindo financeiras, enfrentadas pela igreja devido a tal posicionamento.

Segundo o participante, ao adotar uma postura não condenatória, é comum que as pessoas, entendendo que não serão condenadas por determinado comportamento ou atitude, não voltem mais à igreja, o que resulta em um número reduzido de membros e pouca rentabilidade, dificultando a manutenção do espaço físico e a devida remuneração dos pastores. Em dado momento da entrevista, André chega a afirmar: “Quando você tem um discurso que interdita, que cerceia, que proíbe, isso é muito atrativo. É rentável, dá dinheiro, dá poder. A interdição dá poder.” No trecho apresentado abaixo, ao falar sobre a forma como as igrejas tradicionais aprenderam a trabalhar o discurso do cerceamento e da proibição de

forma a atrair mais fiéis, André pontua algumas das dificuldades do processo de aconselhamento pastoral em uma igreja que se propõe à não adesão desse mesmo discurso.

### **Excerto 01: Aconselhamento Pastoral**

01	André	Nem todo mundo lida bem com a liberdade. Isso é uma verdade, assim... Tem gente que PRECISA de... cabresto. E a gente vai ter a certeza disso quando as-as pessoas nos abordam pra fazer aconselhamento pastoral, do tipo: "Eu... >eu queria saber< se a gente pode ir à sauna. Você <u>pode</u> ir à sauna? Vocês deixam ir à sauna?" Sauna:: gay [que eu estou falando]
09	Marella	[Huhum. Sim, sim. ]
10	André	E aí, por que uma pessoa vem perguntar ao <u>pastor</u> se pode ir à sauna? Porque, tipo assim, o corpo é da pessoa. Eu não tenho nada a ver com o que ela está fazendo dentro de uma sauna, se ela está dando pra um, pra dois, pra três, comendo. O que que eu, como pastor, >tenho a ver com isso< Mas ELA precisa saber se aquilo é pecado ou não, porque se... eh (1.3) se eu disser pra ela uma resposta, <u>ela</u> não precisa mobilizar (1.2) a consciência dela sobre o corpo dela. Nem todo mundo quer ser responsável por si, as pessoas <u>gostam</u> do acompanhamento, que alguém diga: "Olha, isso aqui pode, isso aqui não pode. Isso aqui é certo, isso aqui é errado." E aí, com isso, cada um lava as suas mãos, coloca tudo nas costas do pastor, entendeu? E a gente acha que... isso não é um caminho legal.((referindo-se à igreja))

Já no início do excerto (linhas 01-03), André apresenta duas categorias referentes ao posicionamento das igrejas perante o que se espera de seus fiéis: o cabresto e a liberdade. O cabresto, objeto comumente usado para o controle de rebanhos de animais, é narrativamente evocado por André como representação do discurso de cerceamento adotado pelas igrejas, tanto as tradicionais quanto as inclusivas, de forma a estabelecer o que pode ou não ser feito, isto é, um padrão comportamental a ser seguido. A liberdade, por outro lado, não parece necessariamente representar a ausência de regras e demandas na igreja do participante, mas sim um incentivo para que o indivíduo mobilize a própria consciência (linhas 19-20) acerca do que pode ser considerado pecado, em vez de esperar que tal definição seja apresentada pelo pastor.

Perante sua afirmação de que “Tem gente que PRECISA de... cabresto”, André busca reforçá-la apresentando um exemplo de aconselhamento pastoral referente ao questionamento das “pessoas” sobre a possibilidade de poder frequentar uma sauna gay. As saunas gays são espaços popularmente conhecidos pela comunidade LGBTQI+, especialmente pelos homens gays e bissexuais, como ambientes que incentivam a prática sexual casual entre seus frequentadores. Minha concordância enfática (linha 09) sobreposta à explicação do entrevistado de que se referia especificamente a uma sauna gay reflete o meu conhecimento prévio, como parte da comunidade LGBTQI+, sobre tais espaços e seu significado. Antes mesmo que André especificasse que se referia a uma sauna gay, eu já havia compreendido a mensagem.

Há algumas décadas, as saunas gays caracterizavam-se como espaços privados, discretos e muitas vezes isolados, onde homens não assumidos da comunidade LGBTQI+ poderiam se encontrar casualmente. Atualmente, no entanto, muitas saunas gays promovem festas, eventos e até mesmo shows, tornando-se ambientes cada vez mais populares na comunidade. Embora muitos possam frequentar tais locais para participar desses eventos ou até mesmo para conhecer novas pessoas, a principal proposta das saunas gays é a de promover um espaço para que os visitantes possam encontrar outros homens para transar. Dessa forma, ao pontuar as saunas gays em seu exemplo sobre o aconselhamento pastoral, sobre o que dá a certeza de que as pessoas precisam de cabresto (linhas 03-04), André associa o discurso fundamentalista de controle e cerceamento às práticas sexuais não normativas, estabelecendo, assim, uma relação de causalidade.

A busca por regulação é evitada por André, que, ocupando a posição de pastor, recusa-se a apresentar uma resposta ao questionamento sobre ir à sauna e propõe, em contrapartida, uma reivindicação de agência por parte do indivíduo sobre o próprio corpo, visto que “o corpo é da pessoa”. Ainda sobre o conceito de poder pastoral já mencionado, refletindo sobre o papel do pastor no meio cristão, Foucault (2008, p.171) afirma:

O poder pastoral se manifesta inicialmente por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita. O que é o pastor? Aquele cujo poder fulgura aos olhos dos homens, como os soberanos ou como os deuses, em todo caso os deuses gregos, que aparecem essencialmente pelo seu fulgor? De jeito nenhum. O pastor é aquele que zela. “Zelar”, é claro, no sentido de vigilância do que

pode ser feito de errado, mas principalmente como vigilância a propósito de tudo o que pode acontecer de nefasto.

O filósofo pontua ainda, perante essa relação de zelo, a importância da salvação para o poder pastoral, que não se exerce sobre um território fixo, mas sobre um rebanho em deslocamento (Foucault, 2008). Nesse sentido, comparativamente, chamamos atenção para a forma como esse poder vem sendo exercido por Vitor, Amanda e André nos diferentes excertos apresentados neste eixo de análise. Em suas narrativas, a voz do pastor é marcada como representação de uma figura de liderança e direcionamento. No entanto, parece haver uma disputa em relação à forma como esse direcionamento é conduzido, um reflexo das doutrinas e dos princípios das igrejas inclusivas que os participantes representam.

Na narrativa de Vitor, o zelo, a vigilância e a salvação do rebanho associados por Foucault ao poder pastoral estão refletidos no estabelecimento de demandas regulatórias, que devem ser seguidas pelos fiéis, relativas à forma como a sexualidade é vivida. Vitor, por exemplo, não apenas pontua o que não se pode fazer em uma igreja inclusiva – “e as pessoas quando elas olham para o homoafetivo em si, elas olham para uma igreja inclusiva, elas acham que, ali dentro, o homoafetivo ele pode ficar com um, ficar com outro, ficar com outro e não é uma verdade” –, como também estabelece o que seria um relacionamento condizente com a palavra de Deus, digno da salvação – “um relacionamento monogâmico, fiel, de amor, de amizade e de comprometimento”. Sendo assim, aqui exerce-se uma vigilância pastoral em relação ao comportamento do rebanho marcada pelo cerceamento.

De forma similar, a narrativa de Amanda também é marcada pelo estabelecimento de demandas regulatórias, representadas pela escola de doutrinas. No entanto, aqui tais demandas não estão diretamente relacionadas somente à sexualidade, mas também ao seguimento da visão da igreja sobre posturas e comportamentos diversos. Amanda deixa clara a importância de que a pessoa saiba “o que ela pode, o que ela não pode, o que é a igreja, onde ela está e o que ela está fazendo” para que possa se tornar membro da sua igreja. O poder pastoral, portanto, reflete-se aqui também por meio da vigilância “do que pode ser feito de errado”.

Na narrativa de André, por outro lado, o poder pastoral parece ser exercido de forma distinta, em que o zelo e a dedicação não estão voltados para o estabelecimento de normas, mas pela recusa de tal. Como pontuado pelo próprio participante: “Eu não tenho nada a ver com o que ela está fazendo dentro de uma sauna, se ela está dando pra um, pra dois, pra três, comendo. O que que eu, como pastor, >tenho a ver com isso↑<”. Diferentemente das demais narrativas, em que o verbo “poder” estava em evidência, exemplificando o que deve ou não ser feito nas igrejas, André distancia-se dessa forma de pastorado, chegando até mesmo a avaliá-lo negativamente (linhas 21-27) e a posicionar sua igreja como contrária a ele – “E a gente acha que... isso não é um caminho legal”. André parece apresentar, portanto, uma compreensão distinta dos demais participantes sobre a sua função como pastor, buscando que seu rebanho seja responsável por si e mobilize a própria consciência sem colocar “tudo nas costas do pastor”.

Ainda se referindo ao aconselhamento pastoral, André ressalta ao longo da entrevista a importância dada por sua igreja à capacidade de sua membresia de refletir acerca dos conceitos de pecado e liberdade. Sendo assim, o participante estabelece como um dos princípios de sua igreja o incentivo à análise da Bíblia e dos mandamentos para que sua comunidade possa se voltar aos pastores em momentos de dúvida e questionamentos, mas que não se torne dependente deles para agir. No excerto apresentado abaixo, André fala mais sobre essa postura reflexiva e crítica mediante a Bíblia e seu impacto na forma como sua igreja se posiciona socialmente, assim como negocia sentidos com os movimentos LGBTQI+ no que diz respeito à luta pela operação da religião e à recusa a um olhar vitimizante em relação à comunidade LGBTQI+ cristã.

### **Excerto 02: Agentes do Reino de Deus**

01	André	Acho que a-a forma de lidar com o texto sagrado, assim... de uma maneira crítica também, eu acho que isso ajuda bastante. E, ao contrário do que possa parecer pra alguns, principalmente pro fundamentalista, isso <u>refina</u> a fé, isso <u>aumenta</u> a fé e não diminui. Entender que tem um monte de cagada na Bíblia não apaga com a espiritualidade, mas AUMENTA, porque você:: porque o mistério fica maior, o mistério fica maior=
02		
03		
04		
05		
06		
07		
08		
09		
10		

11	Marella	=Sim
12	André	ISSO eu acho que o movimento social não entende... porque pra eles é o que você falou, assim: "Está voltando pro-pro-pro algoz, pro carrasco, pra aque-pra aquela reli-religião que te oprimiu." É que não existe <u>A religião</u> , existem as pessoas que operam a religião. O que a gente faz é disputar a operação da religião. É uma disputa. Na nossa igreja, a gente... não-não são as pessoas LGBTs que estão eh... sendo acolhidas por um hétero branco... progressista com uma bandeira... um-um boné do MST. "Olha como eu sou bondoso aqui, na São Salvador." <u>Não é isso</u> . NÓS estamos na liderança do processo((bate levemente na mesa)) A... eh... Não somos-não estamos sendo acolhidos pela religião, a gente está FAZENDO ela acontecer, na contramão de uma outra proposta de: fazer acontecer. Não é acolhimento. Talvez em algumas igrejas seja isso, mas aqui nós somos agentes da nossa ação no mundo, agentes do reino de Deus.
13		
14		
15		
16		
17		
18		
19		
20		
21		
22		
23		
24		
25		
26		
27		
28		
29		
30		
31		
32		

André defende, logo nas primeiras linhas, uma postura crítica relativa à análise do texto sagrado, posicionando-se contrariamente à visão fundamentalista cristã, que se baseia, supostamente, em uma interpretação literal da Bíblia. É comum às igrejas inclusivas uma revisão teológica e linguística – referente à tradução – do texto bíblico, especialmente sobre os chamados “textos de terror” e sobre as passagens referentes às cidades de Sodoma e Gomorra (c.f 2.1). André propõe, no entanto, um posicionamento crítico que vai além dos trechos que se referem à condenação da homossexualidade, mas que se aplica ao texto bíblico como um todo. Ao apresentar a forma como sua igreja lida com a Bíblia, André a constrói em oposição não somente às igrejas fundamentalistas, e, de maneira geral, ao pensamento fundamentalista, mas também às demais que podam a análise crítica. Dessa forma, vide que tal posicionamento “aumenta a fé e não diminui”, sua igreja é marcada pela instigação dessa fé.

De fato, a maneira como André recontextualiza o texto sagrado, afirmando que “tem um monte de cagada na Bíblia”, destoa não somente da forma como os demais participantes deste eixo trataram a Bíblia, como as inquestionáveis e sagradas leis de Deus, mas também do posicionamento da maior parte das pessoas com as quais conversei ao longo da realização da pesquisa. André, no entanto, enxerga nessa forma de questionamento e postura crítica uma ferramenta que “não

apaga com a espiritualidade, mas AUMENTA”. O participante, portanto, defende um princípio que torna a sua igreja alvo de diversas críticas entre as igrejas inclusivas, mas que também a difere, nesse sentido, das demais.

Em seguida, André traz para a sua narrativa um comentário que eu havia feito no início da nossa conversa, quando me apresentei a ele. Nessa interação, expliquei ao participante, devido à minha trajetória, marcada pela homofobia, como mulher lésbica em uma igreja tradicional, que, antes de dar início à pesquisa, tinha dificuldade em enxergar os motivos que levariam uma pessoa LGBTQI+ a voltar para a igreja, mesmo que inclusiva. André, portanto, referencia o meu comentário em sua narrativa e o associa a uma visão comum do que categoriza como “movimento social” em relação aos LGBTQI+ cristãos.

Aqui, o movimento social, aliado ao meu comentário, é inserido na narrativa como um ator que representa e indexicaliza um discurso dominante referente à comunidade LGBTQI+ cristã, também reproduzido pela comunidade LGBTQI+ não cristã. Nesse discurso, constrói-se a narrativa de que a pessoa LGBTQI+ que decide voltar para a igreja, espaço categorizado pela opressão e condenação de sua identidade, está retornando, como pontuado por André, para o “algoz”, para o “carrasco”, sujeitando-se novamente a práticas regulatórias e condenatórias. O indivíduo que retorna é, portanto, vítima de uma religião opressora, que tem como objetivo o controle e a dominação de corpos. Tal discurso se aplica mesmo às igrejas inclusivas, visto que, em uma percepção geral acerca da relação entre religião e sexualidade, não se enxerga nesses espaços um verdadeiro distanciamento da regulação e do cerceamento cristãos.

Ao indexicalizar e articular esse discurso dominante, André o contesta ao estabelecer uma diferenciação entre a religião e as pessoas que a operam. Nesse sentido, para o participante, voltar para a religião, para a igreja, não seria o equivalente a voltar para um espaço opressor, visto que os agentes que mobilizam essa opressão são outros. A religião, portanto, distingue-se dos fundamentalistas, os atores sociais que a operam de forma opressora e condenatória. O que se tem, na verdade, é uma disputa, nesse caso protagonizada pela igreja de André, referente à operação dessa religião, que não envolve apenas as igrejas tradicionais, mas também as demais inclusivas.

Diante dessa disputa, André contesta novamente o discurso dominante que posiciona a comunidade LGBTQI+ cristã como vítima da religião ao construí-la

como agentiva, como protagonista dessa disputa. Ao contestá-lo, o participante constrói, por meio de uma pequena história (Bamberg, 2008; Georgakopoulou, 2006; Bamberg & Georgakopoulou, 2008), um agente – um hétero branco... progressista com uma bandeira... um-um boné do MST. “Olha como eu sou bondoso aqui, na São Salvador.” – mobilizando uma série de estereótipos associados tanto à esquerda progressista de classe média, frequentadora da São Salvador – conhecida como reduto da esquerda –, quanto a grupos sociais majoritários que se constroem positivamente ao adotar uma postura de auxílio e acolhimento. Há aqui também uma crítica a outras igrejas, progressistas ou inclusivas, que se posicionam como abertas à comunidade LGBTQI+, mas que são lideradas exclusivamente por pessoas cisheterossexuais.

Em meio à prática do acolhimento e da abertura, característica comum às igrejas progressistas, André reivindica, mais uma vez por meio de uma pequena história, o protagonismo da disputa pela operação da religião ressaltando, vigorosamente, que “NÓS estamos na liderança do processo” (linhas 24-25) e que “a gente está FAZENDO ela acontecer, na contramão de uma outra proposta de: fazer acontecer” (linhas 27-29). André distancia-se da postura de acolhimento e dá ênfase à agentividade, à mobilização de uma comunidade que dialoga diretamente com os seus, isto é, não há qualquer intervenção de atores cisheteronormativos. Na igreja da qual faz parte, as pessoas LGBTQI+ cristãs estão à frente, não sendo passivamente acolhidas pela religião ou por outros, mas ativamente fazendo ela acontecer.

As escolhas lexicais de André – “disputa”, “liderança”, “fazendo acontecer” – e a ênfase dada pelo participante na coletividade de sua igreja, reforçada pelo uso recorrente de “nós” e “a gente”, apontam para um embate tanto discursivo quanto social de um grupo. A narrativa do participante é marcada pela contestação de um discurso dominante que impõe à comunidade LGBTQI+ cristã o papel de vítima, presa a uma ferramenta de opressão e controle, e por uma construção de agentividade que se distancia da postura do acolhimento, “na contramão de uma outra proposta de: fazer acontecer”.

Comparativamente, retornando à narrativa de Vitor, é interessante observar como o participante se posiciona perante o que fora categorizado por André como essa disputa da operação da religião, protagonizada especialmente entre os

fundamentalistas e as igrejas inclusivas – “até a volta de Cristo, eu creio que a gente não vai viver eh eh isento de sermos eh apontados, sermos julgados (1.5) mas o que nos resta é continuar servindo, adorando a Deus em espírito: e em verdade e não se preocupando com o que a sociedade ela tenta nos impor, porque o mundo:: ele ele jaz no maligno” (linhas 07-13). Nota-se aqui uma postura muito menos combativa por parte de Vitor, que dá ênfase na espera pela volta de Cristo e no distanciamento entre sua igreja e a imposição da sociedade e do mundo. Há, portanto, uma exemplificação do que André define como “outra proposta de fazer acontecer”.

Mais à frente em nossa entrevista, ainda falando sobre a ideia de “voltar para a religião”, André aponta, na verdade, que não há uma volta para algum lugar, mas sim um reencontro com Deus e um processo, complexo e demorado, de dar liberdade a uma fé que fora podada ou suprimida pelo fundamentalismo. Nesse sentido, o participante me disse que o principal intuito de sua igreja é o de promover um espaço seguro em que esse reencontro e liberdade possam ser vividos. Propõe-se, portanto, a construção de um ambiente de reconciliação entre o indivíduo e a sua fé para que ele possa “seguir em frente”, seja no evangelho, em outra religião ou até mesmo nenhuma. Para que isso seja possível, é preciso justamente que a comunidade LGBTQI+ cristã esteja na liderança na disputa pela operação da religião.

#### **4.3.4 Encaminhamentos da análise**

O processo de reiteração e da contestação das relações de poder, nesse caso, da cisheteronormatividade e do discurso regulatório e condenatório característico do cristianismo e das igrejas tradicionais, como pontuado por Borba (2021), só pode ser analisado em sua complexidade frente à sua materialização na relação entre língua e discurso, situado em um contexto discursivo específico. Sendo assim, propusemos aqui uma análise das narrativas, concretização do encontro entre língua e discurso, de três pastores de duas igrejas inclusivas diferentes, de forma a compreender a complexa relação entre o reforço e a subversão de normatividades nesses espaços.

As narrativas de Vitor e Amanda, pastores da mesma igreja, assemelham-se através de um estabelecimento claro de doutrinas e padrões comportamentais a serem seguidos pelos membros de sua denominação e da indexicalização de conceitos como “promiscuidade” e “permissividade”, associados à falta de regulação das práticas sexuais e religiosas dos indivíduos. No caso de Vitor, chama atenção a forma como o participante mobiliza o conceito de homonormatividade (Borba & Lewis, 2023) ao categorizar o que seria um relacionamento ideal, condizente com a palavra de Deus, através de um sistema de regulação característico do discurso cristão tradicional, à exceção da heterossexualidade. Há aqui, portanto, um reforço da monogamia normativa, também presente na narrativa de Amanda, e de estruturas cristãs normativas, enquanto seus agentes são subvertidos.

André, representante de uma igreja inclusiva diferente da de Vitor e Amanda, por outro lado, parece propor outra postura, distanciando-se de uma forma de pastorado marcada pela vigilância, pelo controle e estabelecimento de demandas, incentivando que as reflexões acerca do pecado e do que pode ser considerado certo ou errado partam do próprio membro da igreja, e não que essa definição seja dada pelo pastor. Nesse sentido, dando como exemplo a ida a uma sauna gay, André se recusa a reproduzir a prática condenatória comum às igrejas fundamentalistas tradicionais, acreditando que cabe a cada um mobilizar a sua consciência acerca do próprio corpo.

Nesse terceiro eixo de análise, tendo como foco as igrejas inclusivas e o pastorado dos participantes, observou-se como ponto comum aos três entrevistados a construção de uma coletividade nas narrativas, em que o “eu” deu lugar ao “nós”, em oposição à individualidade presente nos eixos anteriores, e o estabelecimento das igrejas como os sujeitos narrativos. A posição de Vitor, Amanda e André como pastores das denominações, como as vozes de suas igrejas, trouxe uma nova configuração à constituição das narrativas, que passaram a se concentrar na forma como as denominações operam. Nesse sentido, nota-se nas três entrevistas uma construção das igrejas em uma luz favorável, frequentemente em uma relação de comparação com igrejas tradicionais, progressistas ou outras igrejas inclusivas, seja por meio da santidade, da seriedade ou da agentividade.

Uma análise comparativa sobre as narrativas de Vitor, Amanda e André nos permite observar algumas das diferentes maneiras pelas quais as igrejas inclusivas

atuam como espaços de diálogo entre os discursos da religião e da sexualidade. Embora nos casos de Vitor e Amanda o reforço de normatividades características do discurso cristão tenha se tornado uma categoria relevante, apontando para um espaço marcado pelo controle de práticas relacionadas à forma como a sexualidade é vivida, tanto dentro quanto fora da igreja, suas narrativas nos ajudam a compreender a estrutura pela qual esse espaço opera e de que maneira ele é construído, buscando atrair novos membros. As narrativas de André, por outro lado, chamam atenção para um posicionamento mais combativo tanto no âmbito político, através das temáticas abordadas por sua igreja, quanto no religioso. Há em sua fala a recusa de adesão a um discurso dominante que estigmatiza a comunidade LGBTQI+ como promíscua com base em suas práticas sexuais e a outro que transforma em vítimas de um sistema opressor os LGBTQI+ cristãos que voltam a frequentar as igrejas.

## 5. Considerações Finais

Como argumentamos no decorrer da pesquisa, a relação entre a comunidade LGBTQI+ e as igrejas protestantes e evangélicas é marcada por tensionamentos e por um histórico violento de repressão e opressão. Falar sobre essa relação é difícil não somente pela complexidade do tema ou por suas implicações em um país que é tão violento conosco, seja na esfera física, social, política ou discursiva, e que, de forma simultânea, tem à sua frente um número cada vez maior de lideranças religiosas que se opõem à nossa existência, mas também por ser uma relação que foi base para a minha formação pessoal. Os dados com os quais trabalhamos aqui, especialmente os de Amanda, André e Claudia, que constituem os dois primeiros eixos de análise, dão a ver algumas das formas pelas quais o discurso condenatório cristão segundo o qual as igrejas tradicionais operam é mobilizado de forma a nos tratar como pecadores ou abominações. Tratar desse assunto, portanto, não pode ser considerado tarefa fácil, visto a proximidade das narrativas trabalhadas com a minha, mas revela-se necessária justamente por falarmos de um Brasil cada vez mais evangélico.

Nesse sentido, esta pesquisa teve o objetivo de investigar as narrativas acerca da construção de vivências LGBTQI+ em igrejas inclusivas, denominações que se posicionam contrárias ao discurso das igrejas tradicionais no que diz respeito às identidades situadas fora do eixo da cisheteronormatividade. Assim, trabalhamos com quatro entrevistas realizadas com membros, ex-membros e integrantes da liderança de duas dessas denominações, ambas situadas no estado do Rio de Janeiro. Para tanto, precisávamos primeiro voltar o olhar para as igrejas inclusivas de forma a compreender os pilares nos quais estas se baseiam, de que maneira atuam e sob quais dogmas operam.

Vimos, no segundo capítulo do trabalho, que as igrejas inclusivas surgiram nos Estados Unidos, em 1968, com a *Metropolitan Community Church* (MCC), fundada pelo reverendo Troy Perry. Sua fundação fora motivada pelo desejo de Perry de ter um espaço para praticar a sua fé após ter sido expulso da igreja em que atuava devido à sua homossexualidade. A MCC é, hoje, uma das maiores igrejas

inclusivas do mundo, atuando ativamente em mais de vinte países. Voltar-se para ela, portanto, mostrou-nos que sua atuação não se restringiu ao meio religioso, no que diz respeito ao incentivo à criação de outras igrejas inclusivas e à inclusão da comunidade LGBTQI+ nas igrejas cristãs, mas que se expandiu também às esferas política e social. Tal expansão, exemplificada pelo papel exercido por Troy Perry na organização da primeira Parada do Orgulho LGBTQI+, em 28 de junho de 1970, deu a ver que as igrejas inclusivas, historicamente, posicionaram-se à frente da luta pela reivindicação de direitos civis e políticos, embora, simultaneamente, mobilizem um discurso condenatório e restritivo.

O que vimos, no entanto, ao nos debruçarmos sobre as reflexões produzidas no campo da teologia inclusiva, é que há uma disputa de significados em relação à Bíblia e aos “textos de terror”, que se referem às narrativas e aos versículos bíblicos clássicos evocados na condenação da comunidade LGBTQI+. Nesse sentido, é do interesse dos pesquisadores do campo da teologia inclusiva propor uma análise crítica acerca desses textos, questionando interpretações hegemônicas do discurso tradicional cristão e propondo a discussão de que estas foram distorcidas, motivo pelo qual não se encontra justificativa para a condenação da comunidade LGBTQI+ nas igrejas. Os trabalhos desenvolvidos na área representam o aporte teórico mobilizado pelas igrejas inclusivas.

Voltando o olhar para o cenário nacional, pontuamos que as denominações inclusivas passaram a se organizar de forma mais estruturada entre o fim da segunda metade da década de 1990 e o início dos anos 2000 (Natividade, 2010), 30 anos depois da fundação da *Metropolitan Community Church* nos Estados Unidos. Dois fatores foram cruciais para que essas igrejas tivessem a abertura necessária para se estabelecer no país: o posicionamento combativo dos movimentos sociais entre as décadas de 1980 e 1990 perante líderes religiosos que propagavam a exclusão e a rejeição da comunidade LGBTQI+ mediante a epidemia da AIDS e o crescimento no número de evangélicos no país, dado que se mantém, quase 30 anos depois. Foi a partir do início dos anos 2000, então, que o movimento das igrejas inclusivas passou a crescer no Brasil, diversificando as denominações aqui atuantes.

Por fim, ainda sobre as igrejas inclusivas, apresentamos um breve perfil sobre as duas denominações que constituem esta pesquisa, pontuando informações acerca de suas histórias, missões, valores e bases ministeriais. Os referidos perfis atuaram como apontamentos para discussões, melhor trabalhadas durante as

análises dos dados, acerca do posicionamento das igrejas perante o discurso normativo cristão. O que pudemos observar, já de início, é que as igrejas inclusivas com as quais trabalhamos operam de formas significativamente distintas, construindo-se discursivamente por meio de um processo de diferenciação em relação às demais igrejas inclusivas e às tradicionais.

No terceiro capítulo, apresentamos os aspectos metodológicos que constituíram esta pesquisa. Partindo de uma perspectiva qualitativa interpretativista, voltando o olhar para as práticas sociais e interacionais (Denzin & Lincoln, 2006; Moita Lopes, 2001, 2006; Schwandt, 2006; Biar, 2012), descrevemos a minha experiência no campo, pontuando as implicações de se trabalhar com narrativas próximas à minha e em um ambiente do qual eu não me aproximava há anos, as igrejas. Discutimos também o processo de geração, através de entrevistas semiestruturadas, e seleção dos dados que compõem esta pesquisa, bem como apresentamos um perfil dos participantes entrevistados.

De forma a analisar os dados gerados nas referidas igrejas, apresentamos, no terceiro capítulo da pesquisa, o aporte teórico da Análise de Narrativa (Labov, 1972; Bastos, 2005; Bamberg & Georgakopoulou, 2008; Bastos & Biar, 2015; Biar; Orton & Bastos, 2021) e as ferramentas analíticas que nos guiaram durante o processo. Os estudos narrativos, nesse sentido, revelaram-se centrais para o nosso estudo. Dessa forma, partimos da noção de estrutura narrativa laboviana (Labov, 1972), da qual nos valemos principalmente do conceito de avaliação no que diz respeito à forma como os participantes explicitaram seus posicionamentos diante dos acontecimentos de suas narrativas, às igrejas tradicionais e às igrejas inclusivas. Em seguida, situamos nossa pesquisa na área da produção de análises de natureza qualitativa e interpretativa, privilegiando o contexto “micro” como objeto de estudo, dando ênfase, portanto, à ordem interacional (Goffman, 1983). Nesse sentido, estávamos interessadas na análise da interação, no exame do evento narrativo, buscando identificar as demandas discursivas e expressivas que emergiram na relação estabelecida entre os participantes e a pesquisadora durante as entrevistas.

Considerando a temática de nossa pesquisa, vimos no conceito de histórias de vida de Linde (1993) ferramentas analíticas essenciais para a abordagem das narrativas selecionadas, especialmente nos dois primeiros eixos de análise. Dessa forma, apontamos os sistemas de coerência e as relações de causalidade e

sequencialidade como cruciais para a nossa pesquisa. Nas narrativas de nossos participantes, vimos como as relações de causalidade e sequencialidade são estabelecidas de forma a construir coerência acerca dos processos de saída das igrejas tradicionais, bem como os sistemas de coerência pelos quais estas atuam e a forma como são mobilizados narrativamente. Ainda aqui, o conceito de ponto de virada (Mishler, 2002) nos permitiu analisar de que forma o primeiro contato dos entrevistados com as igrejas inclusivas fora construído.

Ademais, pontuamos os estudos sobre as pequenas histórias (Bamberg, 2008; Georgakopoulou, 2006; Bamberg & Georgakopoulou, 2008) de forma a nos voltarmos para questões identitárias relativas à construção do falante e à forma como ele se posiciona e posiciona os demais agentes de sua narrativa. Por fim, propomos uma abordagem laminar sobre as análises (Biär; Orton & Bastos, 2021), característica do nosso grupo de pesquisa – Narrativa e Interação Social (NAVIS) – para nos voltarmos à estrutura das narrativas, observando os pontos de partida e chegada destas, de que maneira são sequencialmente estruturadas e quais são os apontamentos desses aspectos no que diz respeito à relação dos participantes com os eventos narrados; ao evento narrativo, isto é, às demandas expressivas do encontro entre pesquisadora e entrevistado; e aos embates discursivos emergentes, trazendo então a Linguística Queer (Borba, 2015; Borba, *et al*, 2021; Borba & Lewis, 2023) de forma a investigar a mobilização da cisheteronormatividade nas narrativas dos participantes.

Recuperaremos aqui as perguntas centrais de nossa pesquisa e que estruturaram as entrevistas, apresentando as conclusões às quais podemos chegar a partir do capítulo de análise.

1) *Como era a relação do entrevistado com a religião e com as igrejas evangélicas tradicionais antes de chegar até a igreja inclusiva que frequenta?*

As narrativas que compõem nosso primeiro eixo de análise apontam para um perfil de membresia das igrejas inclusivas composto, em grande escala, por pessoas que já constituíram igrejas tradicionais. As orientações narrativas de Amanda, André e Claudia relativas a uma infância e juventude cristãs, dedicadas à igreja, parecem ser características dos membros dessas denominações. Suas relações com as igrejas evangélicas são marcadas pela imposição de uma

cisheterossexualidade compulsória, característica do discurso hegemônico cristão, e pelos sentimentos de culpa e frustração por não conseguirem se adequar a ela, dando forma a crises e transtornos que passam então a atormentar os participantes. Tal inadequação resulta em uma percepção de não pertencimento, mas que não diz respeito ao não pertencimento à religião ou à religiosidade, mas às doutrinas das igrejas tradicionais. O que os leva a sair dessas denominações, portanto, é a incapacidade de se adequar às demandas do discurso hegemônico cristão perante a comunidade LGBTQI+ e a culpa de se viver “em pecado”. Há de se pontuar aqui, no entanto, que a saída, o rompimento com as igrejas tradicionais não pode ser equiparado a um rompimento com a religiosidade nas narrativas dos entrevistados, ponto importante para a construção de coerência nelas. As relações dos participantes com as igrejas evangélicas, então, são conturbadas e apontam para o caráter repressivo e condenatório destas, que veem nas identidades LGBTQI+ abominações e desvios da norma cisheterossexual.

*2) Como o entrevistado descobriu a existência das igrejas inclusivas e como chegou até elas?*

Em nossos dados, o primeiro contato dos participantes com as igrejas inclusivas se dá de duas formas distintas. As narrativas de Amanda e André compartilham o chamado divino, uma experiência espiritual, como os pontos de virada que os levam até as igrejas inclusivas. No excerto de Amanda, o ponto de virada representa o seu distanciamento de espaços aos quais não pertencia – bares e boates –, vide sua afirmação de que pertencia ao evangelho, evocando o discurso religioso cristão acerca da separação entre as coisas de Deus e as coisas “do mundo”. Na narrativa de André, o ponto de virada é representativo de um momento de reconciliação do participante com Deus e consigo, no que diz respeito à sua homossexualidade (“eu não sabia que há tanto tempo eu guardava uma carência de Deus; “E ali eu entendi que estava tudo bem comigo”). Aqui, André e Amanda compartilham, por meio do ponto de virada narrativo, o chamado divino como motivador para o primeiro encontro com as igrejas inclusivas. A narrativa de Claudia, por outro lado, aponta para a força discursiva das igrejas tradicionais no que diz respeito a visões e compreensões de mundo. Embora fora da Assembleia de Deus, Claudia passou por um processo de

choque e estranhamento relativo aos primeiros contatos com igrejas inclusivas, visto que estas eram contrárias às doutrinas de sua antiga denominação. Nesse caso, em oposição às narrativas de Amanda e André, que constituíram membresia no primeiro contato com as igrejas, o processo de Claudia foi lento até que pudesse romper com os ensinamentos da Assembleia de Deus.

3) *Quais são os principais pilares e princípios que guiam a igreja da qual o entrevistado faz parte? O que se espera dos seus membros e fiéis no âmbito espiritual e comportamental?*

As discussões propostas no terceiro e último eixo de análise, caríssimas à nossa pesquisa e à sua relevância, dão a ver a pluralidade das igrejas inclusivas no que diz respeito aos seus princípios, pilares e expectativas e demandas perante a membresia. Nas narrativas de Vitor e Amanda, pastores da mesma igreja, estabelece-se de forma clara uma série de posturas e práticas que devem ser seguidas pelos membros de suas igrejas. Há, nesse sentido, a mobilização do discurso cristão normativo, ao mesmo tempo que seus agentes mobilizadores são subvertidos, visto que são pessoas LGBTQI+. Nos excertos de Vitor, observa-se a crença de que a adequação a práticas normativas e a relacionamentos “condizentes com Deus”, isto é, monogâmicos, situará sua membresia na santidade, em oposição à promiscuidade. No caso de Amanda, as demandas normativas são evocadas através da escola de doutrinas, responsável por passar para um futuro membro da denominação o que se pode ou não fazer, em oposição às igrejas ditas “permissivas”, que não estabelecem as mesmas demandas. André, por outro lado, é pastor de uma dessas igrejas consideradas “permissivas”. Sua postura como liderança religiosa se distancia de um pastorado regulatório e de vigilância. Há em sua narrativa, em oposição ao estabelecimento de práticas a serem seguidas, o incentivo à reflexão por parte do próprio membro acerca dos conceitos de pecado e do que se pode ou não fazer. Vemos aqui, em uma análise comparativa, não somente o reforço e a subversão de normatividades características do discurso hegemônico cristão, mas também uma disputa pela operação da própria religião travada entre igrejas inclusivas.

Já pontuamos, nesse último capítulo e no decorrer da pesquisa, a importância de nos voltarmos para estudos que versem sobre questões

características do discurso religioso, especialmente o mobilizado por grupos evangélicos, vide o crescimento da sua influência em diferentes esferas da sociedade. Agora, ao fim deste trabalho, reforço essa reflexão. Embora um tema inicialmente muito incômodo para mim, por razões já mencionadas e analisadas, e que ainda hoje gera desconfortos, vejo que minha inserção no campo, justamente devido à minha criação em uma igreja evangélica tradicional, trouxe às análises um olhar característico de quem conhece os tensionamentos entre a comunidade LGBTQI+ e o discurso hegemônico cristão e a forma como este é mobilizado pelas e nas igrejas, não somente por estudá-los ou presenciá-los na sociedade, mas também por tê-los vivido. E acredito estar nessa vivência a principal justificativa da pesquisa.

As igrejas inclusivas, de um ponto de vista crítico e progressista, podem parecer espaços de reprodução de normatividades e articulação de um discurso violento e condenatório, mas são também uma gama de outras coisas. São espaços que tensionam, questionam e criticam esse mesmo discurso, centralizando agentes subversivos a ele. E, em meio a essa complexa relação de reforço e subversão, incomodam, simultaneamente, as igrejas tradicionais e a comunidade LGBTQI+, ao mesmo tempo que disputam significados com outras igrejas inclusivas. Não há de se falar, portanto, sobre as igrejas inclusivas como um movimento religioso e social unitário e alinhado. Os eixos de diferenciação construídos pelos participantes e analisados em nossa pesquisa dão a ver que as suas próprias narrativas estão em disputa, bem como as suas igrejas. Logo, tratamos aqui de duas formas distintas de mobilização do discurso religioso, mas que, ainda assim, por mais subversivas que sejam, partem da base normativa do cristianismo.

Fato é que, independentemente do que pensemos sobre essas denominações na esfera pessoal, há uma comunidade que as procura e que também se encontra nelas. Diante disso, proponho, por meio do desenvolvimento desta pesquisa, que é preciso que nós, pesquisadores interessados nas questões de gênero e sexualidade e suas implicações no meio social, olhemos para esses movimentos de forma analítica. Para que possamos criticá-los, é preciso primeiro que estejamos dispostos a conhecê-los, pois é na prática que os sentidos são construídos e contestados. Esta dissertação é, por fim, uma tentativa de expandir as discussões acerca das igrejas inclusivas, centralizando as narrativas da comunidade LGBTQI+ cristã.

## **Referências Bibliográficas**

ALTHAUS-REID, Marcella. Deus queer. Rio de Janeiro: Metanoia, Novos Diálogos, 2019.

ALTHAUS- REID, M. M. **Marx en un bar gay.** La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 11, n. 1, p. 55-69, 2008. Disponível em: <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/03/Althaus-Reid-2008-Marx-en-un-Bar-Gay.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2025.

ALTHAUS-REID, M. M. **La teología indecente:** perversiones teológicas en sexo, género y política. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.

ARAÚJO, E. P. de. **Cada luto, uma luta:** narrativas e resistência de mães contra a violência policial. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Numa Editora, 2022.

BAMBERG, M. **Positioning between structure and performance.** Journal of Narrative and Life History, n.7, p.335-442, 1997.

BAMBERG, M. **Stories: Big or small:** Why do we care? Narrative – State of the Art, v.16, n.1, 139–147, 2006.

BAMBERG, M; GEORGAKOPOULOU, A. **Small stories as a new perspective in narrative and identity analysis.** TEXT & TALK, v.28, n.3, 2008.

BARRETO, Maria C. R. FILHO; José E. **A inclusão de homossexuais no protestantismo.** Revista Brasileira de História & Ciências Sociais. Vol. 4 n. 8, pp. 117-135, 2012.

BASTOS, L. C.. **Contando estórias em contextos espontâneos e institucionais: uma introdução ao estudo da narrativa.** Calidoscópio, v. 3, n.2, p.74-87, mai-ago, 2005.

BASTOS, L. C.; BIAR, L. A. **Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social**. DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada, São Paulo, v. 31, n. especial, p. 97-126, 2015.

BAUMAN, R. “**Darei mais detalhes agora, com certeza**”: variação narrativa e alteração de contexto na contação de histórias tradicionais. No prelo.

BIAR, L. et al. **A pesquisa brasileira em análise de narrativa em tempos de “pós-verdade”**. Linguagem em (Dis)curso, v. 21, n. 2, pp. 231-251, 2021.

BIAR, L.A. “**Realmente as autoridades veio a me transformar nisso**”: narrativas de adesão ao tráfico e a construção discursiva do desvio. 2012. 246 p. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo. Sociedade Bíblica do Brasil. 1993.

BORBA, R. **Linguística Queer**: algumas desorientações. In: BORBA, R. Discursos transviados: por uma linguística queer. São Paulo: Cortez, 2021.

BORBA, Rodrigo. **Linguística Queer**: Uma perspectiva pós-identitária para os estudos da linguagem. Revista Entrelinhas, v. 9, n. 1, p. 91-107, jan/jun 2015.

BORBA, Rodrigo; LEWIS, Elizabeth Sara. **Dez obras para conhecer a Linguística Queer/cuir**. Guia Bibliográfico do Instituto de Letras da UFBA – GuiaLET. Salvador: EDUFBA, 2023.

BRUNER, Jerome. **A psicologia popular como um instrumento da cultura**. In: Atos de significação. Porto Alegre, Artes Médicas, [1990] 1997, p. 139-64.

BUTLER, Judith. Introdução. In: BUTLER, Judith. **Corpos que importam:** Os limites discursivos do ‘sexo’. Trad. V. Daminelli; D. Y. Françoli. São Paulo: n-1 edições/ Crocodilo Edições, [1993] 2019, p. 14-53.

BUTLER, Judith. **Sujeitos do sexo/gênero/desejo.** In: BUTLER, Judith. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. 4a ed. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1990] 2012, p. 15- 60.

CARDEN, Michael. **Genesis/Bereshit.** In: The queer Bible commentary. London: SCM Press, 2006.

CAMERON, D.; KULICK, D. Language and Sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CONGER, K. **Conversion practices linked to depression, PTSD and suicide thoughts in LGBTQIA+ adults.** Stanford Medicine: Diversity Equity & Inclusion. 30 set. 2024. Disponível em: <https://med.stanford.edu/news/all-news/2024/09/conversion-practices-lgbt.html>

DAMETTO, Jarbas; SCHMIDT, Júlia C. **Entre conceitos e preconceitos:** a patologização da homossexualidade em Psychopathia Sexualis de Richard von Krafft-Ebing. PERSPECTIVA, Erechim. v. 39, n.148, p. 111-121, 2015

DE FINA, A. **Narratives in interview — The case of accounts: For an interactional approach to narrative genres.** Narrative Inquiry, v.19, n. 2, pp. 233-258, 2009.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. **The landscape of qualitative research:** Theories and issues. Thousand Oaks, Sage, 2003.

DUBE, Yvette. **Homossexualidade e Bíblia.** Rio de Janeiro: Igreja da Comunidade Metropolitana, 2004.

FEITOSA, A. **Bíblia e homossexualidade:** verdades e mitos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2010.

FERNANDES, Aline. Entenda o projeto do casamento homoafetivo que tramita na Câmara. CNN Brasil [online], São Paulo, 6 jun. 2024. Disponível

em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/entenda-o-projeto-do-casamento-homoafetivo-que-tramita-na-camara/>. Acesso em: 25 abr. 2025.

FOUCAULT, Michael. **Segurança, Território, População**: Curso dado no College de France (1977 – 1978). 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FREIRE, Ana Estér Pádua. **Perversão teológica**: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid. Periódicus, Salvador, n.14, v.1, nov. 2020-abr. 2021 – Revista de estudos indisciplinares em gêneros e sexualidades. Publicação periódica vinculada ao Núcleo de Pesquisa NuCuS, da Universidade Federal da Bahia – UFBA ISSN: 2358-0844.

FREIRE, Ana Ester Pádua. Armários queimados: igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade. 2019. 298 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Belo Horizonte, 2019.

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

GEORGAKOPOULOU, A. **Thinking big with small stories in narrative and identity analysis**. Narrative – State of the Art, v.16, n.1, p.122–130, 2006.

GIELOW, Igor. **Datafolha: 56% dizem que política e valores religiosos devem andar juntos**. Folha de São Paulo [online], São Paulo, 2 set. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/09/datafolha-56-dizem-que-politica-e-valores-religiosos-devem-andar-juntos.shtml>. Acesso em: 15 ago. 2024.

GLADSTONE, Marcos. **A Bíblia sem Preconceitos**. 4a ed. 2019.

GOFFMAN, E. **The Interaction Order. American Sociological Review**, v. 48, n. 1, pp. 1-17, 1983.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 2. ed.

Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

Helminiak, Daniel A. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. São Paulo: Summus, 1998.

LABOV, W.; WALETZKY, J. **Narrative Analysis**. In: HELM, J. (Org.). Essays on the verbal and visual arts. Seattle: U. of Washington Press, 1967. p. 12-44.

LABOV, William. **A Transformação da Experiência em Sintaxe Narrativa**. IN Bastos, L.C. e Ribeiro, B.Telles (orgs), Contando histórias na vida social: estudos interdisciplinares (Título provisório), em preparação.

LABOV, William. **Language in the Inner City**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LEVON, Erez. **Conflicted selves**: Language, sexuality and religion in Israel. In: LEVON, Erez; MENDES, Ronald Beline (orgs). Language, Sexuality, and Power: Studies in Intersectional Sociolinguistics. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 215-239.

LEERS, B.; TRASFERETTI, J. Homossexuais e ética cristã. Campinas: Átomo, 2002.

LINDE, C. **Life stories**: the creation of coherence. Oxford: OUP, 1993.

LOSCHI, Marília. **Censo 2022**: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. Editorial IBGE, 6 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 15 jul. 2025.

MISHLER, E. G. **Narrativa e identidade**: a mão dupla do tempo. In: MOITA LOPEZ, L. P.; BASTOS, L. C. (Eds.). Identidades: Recortes Multi e Interdisciplinares. Campinas: CNPq/Mercado de Letras, p. 97-119, 2002.

MISHLER, E. **The analysis of interview-narratives.** In: SARBIN, T. R. (org.) *Narrative Psychology: the storied nature of human conduct.* New York: Praeger, 1986, p.252-274

MOITA LOPES, Luiz Paulo. **Práticas narrativas como espaço de construção das identidades sociais:** uma abordagem socioconstrucionista. In RIBEIRO, Branca Telles; LIMA, Cristina Costa; DANTAS, Maria Tereza Lopes (orgs). *Narrativa, Identidade e Clínica.* Rio de Janeiro, Edições IPUB, 2001.

MUSSKOPF, André. **À meia luz:** a emergência de uma teologia gay. Seus dilemas e possibilidades. *Cadernos IHU Idéias*, n.32, pp. 1-34, 2012.

MUSSKOPF, André. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil.** São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil.** Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia, PPGSA/UFRJ, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal.** Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 30(2): 90-121, 2010.

OLIVEIRA, Luiz Gustavo Silva de. **“O Senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay”:** igrejas inclusivas em uma metrópole brasileira. Rio de Janeiro, Metanoia, 2019.

PERRY, T.D. **The Lord is my shepherd and he knows I'm gay.** 1<sup>a</sup> ed. Claremont: Liberty Press Inc., 1987.

SANTOS, Thais C.; PENIDO, Maria A. **Transtorno distímico: uma ilustração clínica pela perspectiva da Terapia Cognitivo-Comportamental e Terapia Cognitiva Processual.** REV. BRAS. PSICOTER., PORTO ALEGRE, 24(1), 1-15, 2022.

SANTOS, W. S.; BASTOS, L. C.; **A entrevista na pesquisa qualitativa:** perspectivas em análise da narrativa e da interação. Rio de Janeiro: Quartet Faperj, 2013.

SCHNEIDER, L.C; RONCOLATO, C. **Queer Theologies.** Religion Compass, v.6, pp. 1–13, 2012.

SCHWANDT, T. **Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa: interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social.** In: DENZIN, N. K. e LINCOLN, Y. S. (orgs.). O planejamento da pesquisa qualitativa: Teorias e abordagens. Porto Alegre: Artmed, p.193-218, 2006.

SEVERO, Julio. **O Movimento Homossexual.** 1<sup>a</sup> ed. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1998.

SINGH, Jakeet. **Religious Agency and the Limits of Intersectionality.** Hypatia, v. 30, n. 4, p. 657-674, 2015.

TAVARES, T. **As igrejas inclusivas prescindem as teologias que tratam da sexualidade? Uma discussão na ótica das atuais Igrejas Inclusivas brasileiras.** Religión e Incidencia Pública, n.3, pp. 87-111, 2015.

## Apêndice

### Convenções de Transcrição

...	pausa não medida
.	entonação descendente ou final de elocução
?	entonação ascendente
,	entonação de continuidade
-	parada súbita
=	elocuções contiguas, enunciadas sem pausa entre elas
<b>sublinhado</b>	ênfase
<b>MAIUSCULA</b>	fala em voz alta ou muita ênfase
<b>°palavra°</b>	palavra em voz baixa
<b>&gt;palavra&lt;</b>	fala mais rápida
<b>&lt;palavra&gt;</b>	fala mais lenta
<b>: ou ::</b>	alongamentos
[	início de sobreposição de falas
]	final sobreposição de falas
( )	fala não compreendida
(( ))	comentário do analista, descrição de atividade não verbal
<b>“palavra”</b>	fala relatada, reconstrução de um dialogo
<b>hh</b>	aspiração ou riso
↑	subida de entonação
↓	descida de entonação

Convenções Jefferson modificadas conforme Bastos e Biar (2015)