



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIAS ENTRECRUZADAS DE SUBJETIVIDADES,
GÊNERO E PODER**

UMA IGREJA INCLUSIVA NA BAHIA: A COMUNIDADE CRISTÃ INCLUSIVA DO
SALVADOR E A SUA POSIÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO EVANGÉLICO (2015-2018)

Alisson Cruz Soledade

FLORIANÓPOLIS - SC
2022

ALISSON CRUZ SOLEDADE

UMA IGREJA INCLUSIVA NA BAHIA: A COMUNIDADE CRISTÃ INCLUSIVA DO SALVADOR E A SUA POSIÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO EVANGÉLICO (2015-2018)

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em História, área de concentração em História Global, da Universidade Federal de Santa Catarina como pré-requisito parcial para obtenção de título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Luiz Klaumann de Souza.

FLORIANÓPOLIS – SC
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Soledade, Alisson Cruz

Uma igreja inclusiva na Bahia : A Comunidade Cristã
Inclusiva do Salvador e a sua posição no campo religioso
evangélico (2015-2018) / Alisson Cruz Soledade ;
orientador, Rogério Luiz Klaumann de Souza, 2022.
239 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. História. 2. Igreja Inclusiva. 3. Campo Religioso. 4.
Institucionalização. I. Souza, Rogério Luiz Klaumann de.
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em História. III. Título.

Alisson Cruz Soledade

Uma igreja inclusiva na Bahia: A Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador e a sua posição
no campo religioso evangélico (2015-2018)

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora
composta pelos seguintes membros:

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Rogério Luiz Klaumann de Souza, Dr.

UFSC

Profa. Karina Kosicki Bellotti, Dr.(a)

UFPR

Prof. Emerson José Sena da Silveira, Dr.

UFJF

Profa. Joana Maria Pedro, Dr.(a)

UFSC

Prof. Norberto Dallabrida, Dr.

UDESC (suplente externo)

Profa. Janine Gomes da Silva, Dr.(a)

UFSC (suplente interna)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de doutor em História.

Prof. Dr. Fábio Augusto Morales Soares
Coordenador do Programa

Prof. Dr. Rogério Luiz Klaumann de Souza
Orientador(a)

FLORIANÓPOLIS – SC
2022

In memoriam de Walter Terêncio da Cruz e Valdete Cruz
Cardoso.

AGRADECIMENTOS

Este é um trabalho autoral, mas está longe de ser um trabalho individual e solitário. Sou um homem negro nascido no Brasil. Diversas gerações precisaram realizar inúmeros sacrifícios para que eu alcançasse essa etapa. Nesse sentido, não poderia incorporar a narrativa sobre a solidão da vida acadêmica que permeia o campo. Não estaria correto reproduzir simbolicamente o que mantém a noção de individualidade que essas lamentações ensejam. Assim, assumo que este é um trabalho autoral que foi concebido nos alicerces construídos por pessoas que me antecederam e outras que permanecem fisicamente comigo. Senti suas mãos nos meus ombros nas piores noites de angústia e medo. Este trabalho é nosso, vô Walter, vô Gildete, vô Normando e vô Marita. Este trabalho é nosso, tia Valdete.

Não há individualismo quando se tem uma estrutura familiar que oferece conforto e as melhores condições materiais e afetivas possíveis para a realização de uma investigação. Sou um privilegiado por ter Walkíria e Nilton como pais. Obrigado pelo amor, amizade e companheirismo. Sem vocês eu não teria conseguido vencer o sofrimento. Sem vocês eu não teria me tornado quem eu sou. Ao meu irmão Jr e minha irmã Carol, agradeço o carinho. Agradeço o abraço forte nos reencontros. Obrigado por terem trazido Nehanda, Valentina e Cecília para a minha vida.

Encontrei nos trânsitos pessoas que se tornaram meu quilombo. Ricardo, Franklin, Daniel, Tarsila e Fábio, obrigado pela atenção, cuidado e parceria de décadas de amizade. Em especial agradeço a Ricardo, Franklin e Daniel por terem me suportado desde a graduação. Nos momentos mais tensos da vida acadêmica vocês foram meu refúgio e, dez anos depois do encerramento da graduação, digo que vocês foram fundamentais para a minha permanência nesse campo.

Em Florianópolis estabeleci novos círculos de amizade. Adaiza, Reverso, Ronald, Isabela, Natália e Patrícia, obrigado por proporcionarem momentos inesquecíveis. Com vocês a saudade de Salvador se tornava prazer em permanecer no Sul. Agradeço pelas madrugadas de alegria, trocas de ideias e amizade profunda. Não há como narrar minha experiência de doutoramento sem citar vocês. Nesse sentido, gostaria de agradecer em especial a Athaysi. Nada disso teria acontecido sem a sua amizade e apoio. O mundo girou, mas a parceria é a mesma.

Agradeço também aos amigos Edmilson e Danilo pelo suporte na realização de diferentes atividades dessa pesquisa. Não há recompensa pelo esforço, cuidado e disponibilidade em contribuir com a pesquisa. Sou muito grato.

Nas relações de trabalho encontrei pessoas atenciosas e dispostas a me auxiliar de maneira acolhedora e harmoniosa. Destaco, assim, a ternura da orientação realizada pelo Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza. Rogério ofereceu não somente uma orientação técnica, mas também a esperança de uma vida acadêmica mais gentil. Obrigado pela compreensão e apoio nos mais diversos momentos. Obrigado pela poesia do encontro.

Esta investigação também não seria a mesma sem as tardes de quarta-feira no Laboratório de Estudos de Gênero e História. Instigantes questões que atravessaram esta tese foram gestadas nas reuniões do LEGH. Agradeço em especial às queridas Luana, Ivette, Yarlenis e Linaia e ao querido Juno, bem como às professoras Cristina Wolff, Janine da Silva e Joana Pedro.

Importante destacar, diante disso, a importância das professoras do LEGH nesse processo. Sou grato a professora Janine pelas sugestões na disciplina de Seminário de Linha e disponibilidade em compor a suplência desta banca e agradeço à professora Cristina Wolff pelas sugestões na banca de qualificação. As indicações de Cristina, assim como a do professor Zózimo Trabuco, foram importantes para o desenvolvimento da pesquisa e também para os futuros trabalhos a serem desenvolvidos.

Agradeço à Dra. Karina Kosicki Bellotti, Dra. Joana Maria Pedro, bem como ao Dr. Emerson José da Silveira pela disponibilidade em participar da avaliação da tese como arguidores. Acredito que suas considerações são fundamentais para o aprimoramento do trabalho e para o delineamento de um campo de pesquisa ainda emergente na historiografia brasileira.

Este trabalho não teria sido possível sem o investimento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Em um contexto de cortes e esvaziamento das políticas de investimento em pesquisa no país, os servidores da CAPES foram fundamentais para que o campo científico brasileiro não paralisasse. Assim, agradeço à CAPES pela bolsa de estudo que tornou esse trabalho possível.

Por fim, gostaria de salientar o profundo agradecimento que tenho à membresia da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador, da Igreja Apostólica Filhos da Luz, dos integrantes do Mover Inclusivo Brasil e da Igreja Batista Nazareth por terem aberto as portas de suas casas, trabalho e igrejas, assim como compartilhado suas histórias de vida e suas vozes para a realização dessa investigação.

Portanto, agradeço a todos e todas pelas contribuições para o desenvolvimento desta pesquisa. Todo o mérito do trabalho deve ser percebido como expressão de uma construção coletiva. Apenas os erros são inteiramente meus.

A literatura não é sagrada.
Sagrado é quem lê.
(Sérgio Vaz)

RESUMO

A tese aqui apresentada versa sobre a posição da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS) no campo religioso evangélico. Construída em 2015 por homens gays que haviam sofrido diferentes tipos de interdição nas suas igrejas de origem, a COCIS se instituiu como uma igreja que propunha a inclusão de dissidentes sexuais e de gênero na estrutura eclesial, bem como advogava por uma compreensão destoante da hegemonia evangélica acerca da relação entre a fé cristã e a diversidade sexual. Diante das disputas pela definição do sagrado e de quem estava apto para a realização do trabalho religioso, os cristãos inclusivos se apropriaram da Bíblia, realizaram suas celebrações religiosas, promoveram estudos bíblicos à luz da Teologia Inclusiva e fomentaram uma noção de inclusão baseada no confronto à heteronormatividade. A instituição da inclusão como aspecto ordenador da igreja inclusiva soteropolitana estabeleceu as condições também para a construção de redes de relacionamento com outras igrejas e movimentos de organização coletiva de comunidades inclusivas, evidenciando, deste modo, que o processo de institucionalização havia sido realizado mediante práticas, significados e posicionamentos fundamentados no respeito à diversidade sexual e no combate à conservação da heteronormatividade no campo religioso evangélico.

Palavras-chave: Igreja Inclusiva. Campo Religioso. Institucionalização.

ABSTRACT

This thesis approaches Salvador's Inclusive Christian Community (SICC) on evangelical religious field. Built in 2015 by gay men who have suffered many kinds of interdiction on their original churches, SICC has instituted itself as a church which have proposed sexual and gender dissidences inclusion at the ecclesiastical structure, as well advocated for a discordant comprehension on evangelical hegemony about the relation between Christian faith and sexual diversity. From the disputes for sacred definitions and who was able for religious labor, inclusive Christians have appropriated the Bible, made their religious celebrations, promoted biblical studies fundamented in Inclusive Theology and have fomented a perspective of inclusion based on heteronormativity opposition. Inclusion's institutionalization as an organization aspect of soteropolitan inclusive church has also stabilized conditions for constructing relations with other churches and Inclusive Communities Collective Organization Movements, this way pointing out that the institutionalization process had been made by practices, meanings and positions based on sexual diversity respect and on fighting against heteronormativity conservation in evangelical religiosity field.

Keywords: Inclusive Church, Religious Field, Institutionalization.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Nossa História – COCIS	89
Figura 2- Nota sobre o ataque em Orlando.....	91
Figura 3- Planejamento Estratégico da Convenção Batista Nacional	95
Figura 4- Informativo da Igreja Presbiteriana do Brasil.....	117
Figura 5 - Contestação sobre a definição de Primeira Igreja Inclusiva Soteropolitana.....	182
Figura 6 - Conselho de Igrejas Cristãs Inclusivas do Brasil.....	212

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Publicações de Alexandre Feitosa	123
Tabela 2 - Ordem e quantidade de encontros	129
Tabela 3- Estudo do livro de Mateus	139
Tabela 4 - Comparação de tradução	146
Tabela 5 - Fase 3 do protocolo de implantação e desenvolvimento comunitário.....	195

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABB	Aliança de Batistas do Brasil
ALIANCI	Aliança Nacional das Igrejas Cristãs Inclusivas
B.A	Beco dos Artistas
CCG	Comunidade Cristã Gay
CCNE	Comunidade Cristã Nova Esperança
CEBIC	Conselho Ecumênico Baiano de Igrejas Cristãs
CEDAP	Centro Estadual Especializado em Diagnóstico, Assistência e Pesquisa
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
COCIS	Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador
CONIIBrasil	Conselho Nacional de Igrejas Inclusivas do Brasil
CR	Cidade Refúgio
FPE	Frente Parlamentar Evangélica
FUICM	Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana
GGB	Grupo Gay da Bahia
IBL	Igreja Batista Lagoinha
IBN	Igreja Batista Nazaré
IBJ	Igreja Batista Jerusalém
ICC	Igreja Cristã Contemporânea
ICM	Igreja da Comunidade Metropolitana
IPB	Igreja Presbiteriana do Brasil
PR	Partido Republicano
PRB	Partido Republicano Brasileiro
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
PTN	Partido Trabalhista Nacional
STF	Supremo Tribunal Federal
TI	Teologia Inclusiva
TQ	Teologia Queer

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	A CONSTITUIÇÃO DA COMUNIDADE	45
2.1	O percurso religioso dos membros da COCIS	47
2.2	Discurso religioso, regulação e experiências de apagamento	65
2.3	A construção da comunidade e a tecitura das relações	81
2.4	Distensões vocabulares e rituais.....	101
3	O ALICERCE TEOLÓGICO	111
3.1	Os agentes da difusão das teologias inclusiva, gay e <i>queer</i> no Brasil	114
3.2	A Teologia Inclusiva nos primeiros estudos bíblicos realizados na COCIS.....	127
3.3	A crítica queer e as divergências entre as teologias de dissidentes sexuais.....	150
4	A INSTITUCIONALIZAÇÃO	167
4.1	A parceria entre COCIS e IBN	171
4.2	A Filiação da COCIS e o projeto de expansão da ICM	187
4.3	A COCIS e o Mover Inclusivo.....	200
5	CONCLUSÃO	217
	REFERÊNCIAS	229

1 INTRODUÇÃO

No domingo, 03 de dezembro de 2017, a linha dois do metrô de Salvador estava lotada. A linha que liga o norte da cidade ao centro da capital baiana comumente alcança grande fluxo de passageiros aos domingos nos dias de eventos na Arena Fonte Nova. Não era o caso daquele domingo. Neste dia, estava acontecendo a 12ª caminhada do samba, evento organizado para comemorar o Dia Nacional do Samba. Trios elétricos e uma multidão tomou conta do centro de Salvador. Contudo, em meio a este festejo, numa pequena sala alugada em um centro espírita, dez pessoas estavam reunidas para outro tipo de celebração. Nessa sala, estava reunida a membresia fixa da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS) para celebrar a oportunidade de cultivar sua divindade e de vivenciar sua fé. Para uma comunidade cristã evangélica no Brasil, no início do século XXI, essa experiência, à primeira vista, poderia significar apenas o nascimento de mais uma igreja cristã. No entanto, aquelas dez pessoas reunidas vivenciavam a sua fé de maneira destoante das tradições protestantes históricas, pentecostais e neopentecostais que se consolidaram no campo religioso¹ evangélico² após os anos 1980³.

A COCIS é uma igreja cristã evangélica criada por três homens gays em 2015 e que possuía o intuito de proporcionar um espaço aberto para lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) em Salvador. Inicialmente os cultos da COCIS ocorriam alternadamente nas casas dos membros, posteriormente passou a acontecer em uma sala alugada em um centro espírita e, em 2018, a Igreja Batista Nazareth⁴ disponibilizou seu templo para abrigar a comunidade.

¹ Sobre o conceito de campo ver: BOURDIEU, Pierre. A dissolução do religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004. BOURDIEU, Pierre. A dinâmica dos campos. In: BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, 2007. BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: EDUSP, 2011.

² Em importante contribuição, Edson Morais apontou que no Brasil a tipologia “evangélico” é abrangente e dá conta da multiplicidade e do intercâmbio entre cristãos batistas, metodistas, pentecostais e neopentecostais. Nesse sentido, ele aponta que “o conceito é mais abrangente e aceito como identidade por todas as tradições não-católicas, salvo luteranos e anglicanos, que preferem se identificar com o protestantismo. Quando se pergunta: qual é a sua religião? Assembleianos, batistas, metodistas, iurdianos respondem: ‘sou evangélico’”. MORAIS, Edson Elias de. **Religiosidade neopentecostal metainstitucional: uma religiosidade sem limites**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista. Marília, 2019. p. 62.

³ OLIVEIRA, Gustavo Gilson Sousa de. **Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro**. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2009.

⁴ A Igreja Batista Nazareth é uma importante igreja soteropolitana de caráter ecumênico reconhecida pelas ações sociais e de luta contra as desigualdades. Sobre ela ver: PETERSEN, Diogo Seixas. **“Uma igreja de luta, resistência e fé”**: a Igreja Batista Nazareth (Salvador-Ba, 1974-1990). Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2016.

Após os primeiros anos de instituição da noção de respeito à diversidade, inclusão e Direitos Humanos, o pastor Luciano passou a estreitar os laços com a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), se filiou à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana⁵ (FUICM) e alterou o nome da igreja para ICM-COCIS do Salvador em 2018. Esse processo de filiação causou transformações na comunidade inclusiva soteropolitana, como a saída do pastor Ney, um dos fundadores, e de outros membros, além do afastamento da COCIS do movimento de organização coletiva de igrejas inclusivas brasileiras.

De maneira imediata, a existência de uma igreja fundada, administrada e composta por LGBTs já poderia assinalar uma inovadora característica e condição destoante da norma e das tradições cristãs historicamente construídas. Contudo, a comunidade soteropolitana não foi a primeira experiência de organização cristã realizada pelas dissidências sexuais. Em 1968, Troy Perry, que havia sido expulso da igreja batista em que congregava, reuniu o primeiro grupo de gays cristãos nos Estados Unidos para estudar a Bíblia e realizar cultos. Dessa experiência nasceu a *Metropolitan Community Church*⁶ (MCC), que se expandiu através da atuação da Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana (FUICM) e se configurou como a maior instituição do ramo evangélico criada, aberta e composta por dissidentes sexuais e de gênero ao estar presente em cinco continentes.

Segundo Musskopf, propostas de instituições e comunidades com viés inclusivo têm se propagado pela América Latina desde a década de 1980, mas com características “particulares em cada lugar e período em que surgem e se desenvolvem, eles representam uma tentativa de conciliar orientações sexuais e identidades de gênero fora do padrão heterocêntrico com a experiência de fé”⁷. Assim, enquanto a primeira igreja inclusiva mexicana foi criada em 1980 e o primeiro culto realizado por um grupo cristão assumidamente gay na Argentina em 1987⁸, no Brasil as propostas inclusivas surgiram apenas na década de 1990 no bojo dos debates sobre a relação entre a homossexualidade e as religiões no Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP, que teve como resultado a

⁵ A Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana é uma instituição criada nos Estados Unidos com o intuito de constituir o diálogo e o compartilhamento do exercício religioso entre as ICM’s. É responsável pela formação teológica e dos demais assuntos relacionados à propagação dos ensinamentos da fé cristã proposta por ela. No site oficial e nos relatórios da organização, é informado que ela está presente em trinta e três países em cinco continentes.

⁶ No Brasil, as comunidades filiadas à MCC se intitulam Igreja da Comunidade Metropolitana.

⁷ MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2008, p. 170.

⁸ Idem.

criação em 1997 da Comunidade Cristã Gay (CCG)⁹. Esse grupo se tornou responsável pela primeira ordenação de pastores homossexuais no país¹⁰.

As primeiras experiências inclusivas no Brasil então, apesar de serem evidentemente comunidades de fé, nasceram do contato íntimo com grupos acadêmicos e movimentos ligados às lutas por direitos civis, mas, de acordo com Fátima Weiss de Jesus, somente “a partir do início dos anos 2000 que acontece uma proliferação de diversas denominações inclusivas no Brasil”¹¹. A Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador, primeira igreja inclusiva baiana, está inserida nesse contexto de ampliação do número de igrejas inclusivas no Brasil ao iniciar suas atividades em 2015 e consolidar-se no campo evangélico ao estabelecer relações com a Igreja Batista Nazareth e ao filiar-se à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana em 2018.

Nesse sentido, na tese aqui desenvolvida, o processo de institucionalização da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador foi compreendido como o resultado das posições de confronto e negociação assumidas no campo evangélico em um contexto de intensa transformação do cenário religioso brasileiro.

O cenário religioso brasileiro passou por intensa transformação a partir da década de 1980 e esse processo possui duas faces: a demografia religiosa e a racionalidade religiosa. Do ponto de vista demográfico, os Censos de 2000 e de 2010 apontaram mudanças significativas no perfil religioso da população brasileira, e, a partir do levantamento dos elementos característicos das ramificações cristãs ascendentes, é possível encontrar a racionalidade que envolve essa nova conjuntura religiosa.

Para Antônio Flávio Pierucci, o catolicismo, o luteranismo e a umbanda, “três das principais religiões classificadas pela sociologia como tradicionais, mesmo que cada qual seja tradicional à sua maneira, mostram hoje sérios sinais de cansaço”¹². Esse cansaço descrito por Pierucci seria a incapacidade de reprodução ampliada do número de fiéis e isso teria como causa o acentuado aumento do número de evangélicos, sobretudo pentecostais e neopentecostais. Os dados do Censo de 2010, segundo Ricardo Mariano, confirmaram as reflexões de Pierucci sobre a acelerada transformação do campo religioso brasileiro ao

⁹ WEISS DE JESUS, Fátima. **Unindo a cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidade e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**. Tese (Doutorado): Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

¹⁰ NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Deus me aceita como sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil**. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro, 2008.

¹¹ WEISS DE JESUS, op, cit, p. 65.

¹² PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estud. av.** São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004. p. 77.

apontar que entre 2000 e 2010 o número de evangélicos cresceu cinco vezes a mais do que a população brasileira:

Os dados do Censo 2010 sobre religião confirmam as tendências de transformação do campo religioso brasileiro, mutação que se acelerou a partir da década de 1980, caracterizando-se, principalmente, pelo recrudescimento da queda numérica do catolicismo e pela vertiginosa expansão dos pentecostais e dos sem religião. Entre 1980 e 2010, os católicos declinaram de 89,2% para 64,6% da população, queda de 24,6 pontos percentuais, os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, acréscimo de 15,6 pontos, enquanto os sem religião expandiram-se num ritmo ainda mais espetacular: quintuplicaram de tamanho, indo de 1,6% para 8,1%, aumento de 6,5 pontos. O conjunto das outras religiões (incluindo espíritas e cultos afro-brasileiros) dobrou de tamanho, passando de 2,5% para 5%¹³.

Os números apontam a mudança no perfil da população a partir da queda acentuada de católicos e luteranos, no entanto, o que fica perceptível, como apontou Mariano, é que “de 1980 para cá, portanto, prosperou a diversificação da pertença religiosa e da religiosidade no Brasil, mas se manteve praticamente intocado seu caráter esmagadoramente cristão”¹⁴. Flávio Pierucci já havia indagado sobre a diversidade religiosa brasileira ao levantar, através do Censo de 2000, que “vivemos, na verdade, num país "90% cristão" (89,2%). Isso quer dizer que, do alto de seus oligopólios e prerrogativas, o espectro do monoteísmo ainda ronda nossos confusos destinos pesadamente”¹⁵.

Desta maneira, a pluralização religiosa ocorrida no Brasil se deu fundamentalmente no campo religioso cristão e não de forma ampla no cenário religioso nacional. Essa sólida permanência hegemônica do cristianismo no país evidencia que a ampliação das ofertas evangélicas é uma situação derivada do processo de secularização e não um retorno ao sagrado¹⁶. Assim, ainda que o catolicismo tenha perdido sua condição de religião oficial do Estado há mais de um século, o cristianismo permaneceu como força dominante do campo religioso brasileiro, mas agora com a intensa e decisiva participação dos evangélicos, sobretudo dos pentecostais.

O pentecostalismo nasceu nos Estados Unidos no final do século XIX como um movimento religioso que preconizava o “abandono” do mundo como fator primordial da conversão, o batismo pelo espírito santo - visto como dom especial na comunicação do fiel

¹³ MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo de 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013. p. 119.

¹⁴ Idem, ibidem.

¹⁵ PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? **Folha de São Paulo**. São Paulo, 29 de dezembro 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2912200208.htm>. Acesso em: 10 de Out. 2019.

¹⁶ PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, 1998, p. 43-73. PIERUCCI, Antonio Flavio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, nov. 1997.

com Deus - e uma espiritualidade focada na busca pela santidade que perpassava o rigoroso controle comportamental, estético e da frequência dos cultos¹⁷. No Brasil, o movimento pentecostal tem sido analisado a partir da perspectiva das ondas, sendo a primeira onda, denominada de pentecostalismo clássico, referente ao período de sua implementação em 1910 no país até a sua difusão pelo território nacional em 1950. A segunda onda, chamada por Ricardo Mariano de pentecostal neoclássica, teria sido iniciada na década de 1950 “com a chegada em São Paulo de dois missionários estadunidenses *da International Church of The Foursquare Gospel*”¹⁸ responsáveis por defender o evangelismo baseado na cura divina, fator central das discordâncias internas e causadora da fragmentação denominacional, provocadora, assim, da expansão pelo país. A terceira onda, chamada de neopentecostal, iniciada nos anos 1970 se expandiu aceleradamente nos anos 1980 e 1990. Ela caracteriza-se, segundo Mariano, por:

(1) pregar e difundir a Teologia da Prosperidade, defensora do polêmico e desvirtuado adágio franciscano "é dando que se recebe" e da crença nada franciscana de que o cristão está destinado a ser próspero materialmente, saudável, feliz e vitorioso em todos os seus empreendimentos terrenos; (2) enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo, seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na terra, identificados com as outras religiões e sobretudo com os cultos afro-brasileiros; (3) não adotar os tradicionais e estereotipados usos e costumes de santidade, que até há pouco figuravam como símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo¹⁹.

Além da teologia do domínio que sustenta a noção de guerra espiritual, da teologia da prosperidade e da recusa de um controle mais rigoroso sobre os costumes de santidade, Gustavo Oliveira²⁰ evidencia que os neopentecostais intensificaram a relação com os meios de comunicação de massa, já estabelecida pelos pentecostais desde a década de 1950, com altos investimentos em programas de televisão e rádio nos anos 1980 e 1990 e, posteriormente, em sites, blogs e redes sociais na primeira década do século XXI, bem como utilizaram ativamente “técnicas e estratégias de gestão empresarial e de marketing nas denominações”²¹. Segundo Mariano, o crescimento pentecostal expandiu-se “pelos campos midiáticos, político partidário, assistencial, editorial e de produtos religiosos”²². Além disso, “seus adeptos não se

¹⁷ OLIVEIRA, 2009. p. 330.

¹⁸ MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 44, 1996, p. 25-26.

¹⁹ Idem, Ibidem.

²⁰ OLIVEIRA, 2009, p. 333.

²¹ Idem

²² MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, dez. 2004, p. 121.

restringem mais aos estratos pobres da população, encontrando-se também nas classes médias, incluindo empresários, profissionais liberais, atletas e artistas”²³.

Assim, essas características diferem do pentecostalismo clássico que defendia a busca pela santidade, afastamento de práticas e elementos sociais considerados “do mundo”, bem como do pentecostalismo de segunda onda que estava fundamentado na cura divina. Desta forma, o pentecostalismo não se configurou como um movimento unitário, estável e pouco diversificado. Pelo contrário, ele se mostrou fragmentado, fluido e plural nas suas propriedades doutrinárias e organizativas. Todavia, essa condição plural do pentecostalismo não pode ser entendida como uma estabilização nas relações de força pela definição do sagrado e do trabalho religioso. A ascensão dos neopentecostais no campo foi acompanhada de uma intensa propagação de críticas a sua forma de realizar o trabalho religioso, sobretudo, à doutrina teológica da prosperidade.

A teologia da prosperidade, um importante pilar dos neopentecostais, se tornou, nesse contexto, o centro das críticas de católicos, protestantes históricos e da imprensa, pois ela, conforme Andrea Dip, “ensina que os cristãos têm direito a bem-estar, saúde e boa situação financeira para que desfrutem na Terra os privilégios de serem ‘filhos do Rei’”²⁴. Para Dip, essa é uma abordagem que mudou significativamente a maneira como a riqueza era vista pela maioria dos cristãos. Se antes o sofrimento terreno seria recompensado pela eternidade em Cristo, o discurso da prosperidade promoveu uma valorização do acúmulo de riquezas e do consumo como bênçãos divinas. Andrea Dip reflete, deste modo, que essa mudança ocorreu pela transformação na própria composição dos fiéis. Enquanto os cristãos, em sua maioria, eram de grupos em vulnerabilidade econômica, o discurso do desprendimento material era um dos preceitos da sua relação com o divino, “mas com a adesão de camadas mais ricas da sociedade ao pentecostalismo, esse discurso poderia implicar a perda de fiéis, em especial, os da classe média”²⁵. Apesar das críticas, Mariano expõe que a teologia da prosperidade se enraizou em outras ramificações cristãs e não se encontra mais restrita aos neopentecostais²⁶.

Essa consolidação no campo se deu pela emergência da racionalidade que fundamenta a teologia da prosperidade, mas não apenas ela. Essa nova racionalidade é a segunda face da transformação do campo religioso no Brasil.

²³ Idem, *ibidem*.

²⁴ DIP, Andrea. **Em nome de quem?** A bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 81.

²⁵ Idem, p. 84.

²⁶ MARIANO, 1996, p. 37.

A racionalidade que passa a compor o campo de maneira mais intensa pela força com que se arraigou entre os evangélicos é o que Pierre Dardot e Christian Laval denominam como razão neoliberal. Segundo eles, essa razão estrutura e organiza “não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados”²⁷ e tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação²⁸. A partir de uma perspectiva foucaultiana, os autores apontam a razão neoliberal como uma *governamentalidade*, isto é, um conjunto de técnicas e procedimentos articulados para o *governo dos vivos*.

No campo religioso, a concorrência como princípio ordenador das disputas por fiéis, lógicas e definições sobre o sagrado permanece. No entanto, se para Bourdieu a luta no campo passa pela ação de especialistas, a partir da *nova razão do mundo* o trabalho religioso dos “clérigos” passou a estar fundamentado nos discursos, saberes e instrumentos secularizados do campo econômico. No campo do saber, a teologia da prosperidade é parte dessa racionalização que compreende a relação do sagrado segundo a lógica econômica do investimento e retorno. André de Souza explica, desta maneira, a relação entre teologia da prosperidade e racionalidade econômica:

A teologia da prosperidade tem como essência a ideia básica de que Jesus Cristo já redimiu a humanidade, de modo que todo seguidor tem o legítimo direito a riqueza, saúde e sucesso nesta vida, portanto aqui e agora. Se tal êxito não ocorre é porque a pessoa supostamente está em falta com Deus e entregue às ações demoníacas. Para reverter essa situação o adepto deve fazer à igreja doações materiais, financeiras, contribuindo concretamente, portanto, com o trabalho de evangelização por ela executado. Quanto maiores são as ofertas, mais “direito” tem o adepto da Igreja de “exigir” de Deus o cumprimento de sua parte do acordo, ou “contrato de fé”.²⁹

A racionalização do trabalho, a prática profissional como vocação ou chamado, no utilitarismo calvinista foi apontado por Max Weber³⁰ como elemento importante para o desenvolvimento do capitalismo. De maneira análoga, a teologia da prosperidade está conectada com o modelo de relação do fiel com Deus a partir da lógica do investimento e do contrato. Contudo, a racionalidade neoliberal não se limitou a ordenar o saber teológico. O modo pelo qual as instituições pentecostais, sobretudo as neopentecostais, incorporaram o

²⁷ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 17.

²⁸ Idem, *ibidem*.

²⁹ SOUZA, Andre. Empreendedorismo neopentecostal no Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 13, n. 15, p. 13-34, Jul./Dic. 2011, p. 14.

³⁰ WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

discurso do empreendedorismo e o modelo gerencial possibilitou o crescimento da sua visibilidade ao adquirir emissoras de tevê e rádio e da sua força política³¹.

Ricardo Mariano e André Souza concordam que o empreendedorismo dos líderes pentecostais é um elemento fundamental para a compreensão do crescimento dessa vertente e da sua força no campo religioso. Para Mariano, o “enorme volume de recursos que arrecadam e a competência com que os aplicam na obra de evangelização, com intenso uso da mídia eletrônica, e na abertura de novos locais de culto têm sido cruciais para o seu rápido crescimento³²”. Nesta mesma linha, Souza aponta que o empreendedorismo neopentecostal constitui uma convergência entre os fins religiosos e econômicos de tal maneira que, gerenciadas “com centralização administrativa e financeira, tais instituições contam com um caixa volumoso e de rápido acesso, o que lhes possibilita participarem de leilões por emissoras de televisão e rádio numa condição privilegiada”³³. Ambos indicam, desta maneira, um processo de retroalimentação entre aquisição de emissoras, visibilidade e arrecadação, mas é Gustavo Oliveira quem aponta para um elemento crucial desse processo. Segundo ele, a articulação entre o testemunho e o marketing realizado pelos neopentecostais projetava uma imagem de sucesso, colocando suas práticas de fé e crença como as formas simbólicas mais adequadas para aqueles e aquelas que desejavam alcançar os mesmos objetivos e, uma vez que essa “identificação gera maior participação e investimento em seus eventos, projetos e instituições, por sua vez, ela fortalece ainda mais a sua imagem de sucesso, seu poder de atração e sua autoridade”³⁴.

A teologia da prosperidade, o testemunho e o marketing operavam como tecnologias produtoras de uma nova relação do fiel com o sagrado. A crença da salvação dos pentecostais de primeira onda passava pelo renascimento, batismo pelo espírito santo ou pela imersão, mas também estava associada com a rejeição ao mundo secular e uma vida centrada da comunidade de renascidos. Com as transformações causadas pela terceira onda, a salvação agora passaria pela confissão positiva e pela fé no retorno do que foi ofertado. Nesse sentido, a crença na salvação se expressa irrestritamente pela relação entre o fiel e Deus sem um compromisso comunitário³⁵, controle rígido das práticas comportamentais ou abandono do

³¹ DIP, Andrea. **Em nome de quem?** A bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018

³² MARIANO, Ricardo. 1996, p. 37.

³³ SOUZA, 2011, p. 29.

³⁴ OLIVEIRA, 2009, p. 342.

³⁵ Em sua investigação acerca da Igreja Universal do Reino de Deus, Meneses defendeu que “esse quadro tem-se mostrado bem diferente nos últimos anos. Já se percebe uma relação diferenciada em relação aos seus primórdios, ou seja, a ideia sectária de pertencimento a um grupo, o grupo iurdiano, tem acontecido com maior vigor. Há uma nítida vinculação entre o fiel e a sua paróquia – paróquia aqui no sentido de templo individual -.

“mundo”. A relação é fincada no investimento de fé e bens materiais e retorno material, já que a salvação já foi alcançada pela ação de Cristo. Eventuais fracassos no processo são de inteira responsabilidade da pessoa fiel, causados por insuficiência da fé ou do que poderia ter sido ofertado. O fiel torna-se a partir dessa técnica um empreendedor de si ou o ser feito para ganhar, ser bem-sucedido. Sua relação com o sagrado passa agora pelo seu desempenho enquanto crente. Essa lógica individualista que projeta sobre a pessoa a responsabilidade por eventuais fracassos foi desenvolvida através da racionalidade neoliberal.

A ascensão dos pentecostais no campo religioso brasileiro alterou, desta maneira, a dinâmica do campo ao imprimir novas formas de relação com o sagrado, novos saberes na realização do trabalho religioso e a incorporação do modo empresarial da instituição religiosa.

Contudo, o campo é um espaço “no interior do qual há uma luta pela imposição de uma definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar esse jogo”³⁶ e no qual agentes “lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso”³⁷. Assim, a partir desse aspecto, devemos compreender a posição da Comunidade Inclusiva do Salvador ao apresentar uma maneira destoante da hegemônica na defesa de uma perspectiva inclusiva da sua doutrina, na regência dos cultos e da relação entre as pessoas a partir da noção de comunidade. Essa posição não se constituiu de maneira acidental. Ela faz parte do processo de transformações internas movidas por conexões com outros segmentos religiosos, com mudança no quadro de suas lideranças e na assunção de novas referências para o trabalho religioso.

A posição de dissonância da COCIS no campo religioso evangélico brasileiro poderia ser entendida, deste modo, como parte desse novo movimento religioso que se insere na disputa pelos significados atribuídos e nas definições do religioso a partir, principalmente, da dimensão das dissidências de gênero e sexualidades não-normativas, pois a comunidade se apresentava como uma igreja “inclusiva, bíblica e contextualizada, onde todos possam adorar e servir a Deus sem preconceitos e sem distinção de raça, orientação sexual, identidade de gênero e condição social, respeitando a ética e a moral”³⁸, mas seus estudos bíblicos, informes

O rol foi estabelecido e o fiel vincula-se à “sua paróquia” e ao seu “pastor”. O pastor conhece as suas “ovelhas” e as visitas com o intuito de conhece-las melhor e fortalecer os vínculos de pertencimento, tudo semelhante ao praticado pelos grupos protestantes mais tradicionais. Nesse sentido, pode-se afirmar o processo de institucionalização consolidado”. MENESES, Jonatas Silva. Igreja Universal do Reino de Deus (IURD): institucionalização e mudanças de paradigmas. *Revista Lusófona de Ciências da Religião*. N° 20, 2017. p. 432.

³⁶ BOURDIEU, Pierre, 2004, p. 120.

³⁷ Idem, p. 121

³⁸ COCISBAHIA. **Quem somos**. Disponível em: <<http://cocisbahia.wixsite.com/cocis/quem-somos>>. Acesso em: 02 jul. 2017.

e direcionamentos virtuais tinham como centralidade a diversidade sexual e a defesa do enfrentamento à reiteração da organização da vida social conforme o modelo heterossexual que ocorria nos ambientes religiosos evangélicos.

Em sua análise sobre a heterossexualidade, Adrienne Rich a definiu como uma instituição política que retira o poder das mulheres e percebe a experiência lésbica “através de uma escala que parte do desviante ao odioso ou a ser simplesmente apresentada como invisível”³⁹. A heterossexualidade seria compulsoriamente instituída para as mulheres através da reprodução simbólica da inevitabilidade do casamento e da orientação sexual voltada para os homens através das narrativas de romance heterossexual representado nas produções culturais:

Algumas das formas de o poder masculino se manifestar são mais facilmente reconhecidas do que outras, ao reforçar a heterossexualidade sobre as mulheres. No entanto, cada uma das que eu listei vem adicionar-se ao feixe de forças pelo qual as mulheres têm sido convencidas de que o casamento e a orientação sexual voltada aos homens são vistos como inevitáveis componentes de suas vidas – mesmo se opressivos e não satisfatórios. O cinto de castidade, o casamento infantil, o apagamento da existência lésbica (exceto quando vista como exótica ou perversa) na arte, na literatura e no cinema e a idealização do amor romântico e do casamento heterossexual são algumas das formas óbvias de compulsão, as duas primeiras expressando força física, as duas outras expressando o controle da consciência feminina.⁴⁰

Conforme Colling e Nogueira, “embora Rich faça uma análise da experiência lésbica, essa doutrina também ocorre com os homens, mesmo que de modo diferente”⁴¹. Assim, a heterossexualidade compulsória corresponderia na obrigação de que todas as pessoas fossem heterossexuais, pois a heterossexualidade seria a condição normal e legítima da vivência da sexualidade⁴². Contudo, a heterossexualidade como regime político não estava restrita à exigência da condição heterossexual no controle da sexualidade. Ela regulava toda a organização social a partir da reprodução ficcional da coerência entre gênero e sexualidade, ou seja, a heteronormatividade é o ordenamento “sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero”⁴³.

³⁹ RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 05, 2010, p. 21.

⁴⁰ RICH, 2010, p. 26.

⁴¹ COLLING, Leandro; NOGUEIRA, Gilmaro. Relacionados, mas diferentes: sobre os conceitos de homofobia, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade. **Transposições: lugares e fronteiras em sexualidade e educação**. Vitória: EDUFES, p. 171-184, 2015. p. 177.

⁴² Idem, p. 178.

⁴³ MISKOLCI, Richard. **Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 43-44.

Deste modo, apesar das transformações no campo religioso identificadas na ascensão dos pentecostais, a heteronormatividade permaneceu como aspecto delimitador da vivência religiosa. Ela atravessava as diferenças denominacionais e permanecia como reguladora da existência das pessoas e também, portanto, de quem estava apto a compor a estrutura religiosa, seja como especialista ou leigo. Não havia apenas a obrigatoriedade de ser homossexual, mas toda a disposição estrutural estava alicerçada na heteronormatividade. Assim, ainda que tenha havido transformações no campo religioso evangélico, no qual pentecostais assumiram um espaço de dominância em relação aos setores protestantes históricos, a ordem heteronormativa permaneceu.

Nesse contexto, a posição assumida pela COCIS de confrontar a hegemonia do campo consistia na luta pela definição do sagrado e do trabalho religioso a partir de outras formas de se relacionar com a sexualidade que não passasse pela reprodução heteronormativa. Não havia obrigatoriedade e nem valorização do casamento e de relações monogâmicas. Isso situava a COCIS também em relação a outras igrejas inclusas que, embora advogassem pela perspectiva inclusiva, ainda consideravam casamento e monogamia como itens adequados à vida religiosa cristã.

Apesar de a narrativa de oposição à hegemonia ter se constituído como demarcador da vivência inclusiva, não apenas as dissonâncias cercaram a posição da COCIS. A própria afirmação de que era uma igreja bíblica indicava a conservação de elementos do campo evangélico que não eram sequer ponderados. A relação com a escritura como legitimadora da vivência era um aspecto naturalizado do campo e que não era ponderado pelos setores hegemônicos e nem pela igreja inclusiva que se posicionava como dissonante, pois considerava-se como elemento definidor da identidade evangélica.

Os estudos bíblicos à luz da Teologia Inclusiva indicaram, nesse sentido, que a inerrância e infalibilidade da Bíblia permaneciam como elementos estruturantes das práticas religiosas da igreja inclusiva. O modo como o pastor Luciano desenvolveu os encontros, focalizando nas passagens consideradas condenatórias e nos trechos nos quais aparecem possíveis menções a vivências dissidentes de personagens bíblicos, indicou que a Bíblia permaneceu como elemento simbólico fundamental para a vivência religiosa. As críticas e ponderações eram apresentadas como equívocos da tradição e não como a verdade das escrituras.

Nesse sentido, a Bíblia permaneceu sendo apropriada como aspecto legitimador das posições assumidas. No entanto, o grupo inclusivo passou a disputar as concepções a partir das suas próprias apropriações. Os livros considerados condenatórios foram reavaliados, os

versículos contextualizados para esvaziar a perspectiva literalista e a diversidade passou a ser apresentada de duas formas. Em contraposição à ideia de condenação, houve afirmação da inexistência de referências à homossexualidade nos textos bíblicos e, em oposição à naturalização da cisnorma⁴⁴, houve uma reinterpretação do mito de criação:

Os agentes que estão em concorrência no campo de manipulação simbólica têm em comum o fato de exercerem uma ação simbólica. São pessoas que se esforçam para manipular as visões de mundo (e, desse modo, para transformar as práticas) manipulando a estrutura de percepção do mundo (natural e social), manipulando as palavras, e, através delas, os princípios da construção da realidade social.⁴⁵

O trabalho religioso do pastor servia como forma de instituir na comunidade uma determinada concepção do sagrado e, por consequência, de práticas e relacionamentos pessoais e institucionais. Diante disso, houve negociações com outras igrejas e movimentos religiosos.

Em 2017, o pastor Luciano participou do II Mover Inclusivo, evento que tinha como proposta a organização de uma entidade que representasse os direitos e as posições das igrejas inclusivas no Brasil. As lideranças que participaram do evento eram provenientes de igrejas criadas por pessoas que foram expulsas de suas congregações devido a sua sexualidade. Diferente da ICM que é uma instituição de origem americana e que possui projeção internacional, as igrejas que buscaram se organizar a partir das redes sociais e criaram o Mover Inclusivo Brasil como evento de encontro para essa sistematização eram igrejas locais, com perspectivas sobre o trabalho religioso muito influenciadas pelas suas denominações anteriores e compreendiam a inclusão como inserção de LGBT's nas suas fileiras. Isso preconizava intensamente a não admissão da homossexualidade como pecado ao criticar o que chamavam de teologia tradicional e ao evocar a homofobia como um mal a ser curado.

O discurso apresentado por essas igrejas era sustentado pela releitura da Bíblia e pela interpretação dos versículos condenatórios com o intuito de apontar supostos equívocos das tradições cristãs não-inclusivas. Além disso, a teologia inclusiva que fundamentava essas igrejas defendia uma vida sexual cristã saudável⁴⁶, isto é, que conservava o casamento e a monogamia como aspectos adequados para a vida cristã. “Por outro lado, a Igreja da

⁴⁴ Cisnorma é um conceito explicativo da designação compulsória do sexo a partir de uma matriz binária. De acordo com Brune Bonassi, “esse sexo será binário, ou homem ou mulher, designado ao nascimento a partir da anatomia (mesmo que a anatomia tenha de ser cunhada), permanecerá imutável no decorrer da vida da pessoa, e será o considerado mais verdadeiro, mais legítimo, mais normal, posicionando automaticamente pessoas trans e não binárias como ilegítimas, anormais, delirantes”. BONASSI, Brune Camillo. **Cisnorma**: acordos societários sobre o sexo binário e cisgênero. Mestrado em Psicologia. Instituição de Ensino: Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017, p. 19.

⁴⁵ BOURDIEU, 2004, p. 121-122.

⁴⁶ FEITOSA, Alexandre. **Prêmio do amor**: uma abordagem cristã do sexo nas relações homoafetivas. Brasília: Ed. do Autor, 2011.

Comunidade Metropolitana defendia a *radical inclusão*. Isso significava que a inclusão não poderia estar restrita apenas à integração dessas pessoas às instituições cristãs, mas ao questionamento da heteronormatividade como item basilar da radical inclusão da ICM e à constituição de uma vivência religiosa comunitária. Conforme Du Meinberg Maranhão F^o, três elementos caracterizam a identidade da ICM, “a *inclusão radical* a todas as pessoas [...]; a ICM como *Igreja dos Direitos Humanos*; e, como consequências das anteriores, as confluências entre religião/política/sexualidade/gênero”⁴⁷.

Nesse sentido, além de contestar a heteronormatividade, as lideranças da ICM afirmavam a radical inclusão como fundamento para a constituição de luta por justiça social de todos os setores da sociedade afetados pelas desigualdades e opressões, posicionando-se, desta maneira, ao lado dos movimentos sociais e incorporando discussões científicas e acadêmicas. Essas características, entendidas como consoantes com a organização e o discurso da COCIS, foram ressaltadas pelo pastor Luciano ao explicar o rompimento com o Mover Inclusivo Brasil e a filiação da igreja inclusiva soteropolitana à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana em 2018.

Deste modo, em meio a disputas com os cristãos que concebem as dissidências sexuais como pecado, as igrejas inclusivas acabaram por constituir um subcampo que se comporta e segue a dinâmica de luta entre mudança e conservação da estrutura, bem como o seu princípio hierárquico. Nesse contexto de formação de um subcampo inclusivo, havia disputas doutrinárias e teológicas pela definição sobre em que consistiria a inclusão e como o trabalho religioso deveria ser realizado. Isso se acentuou com o aumento de publicações sobre teologia inclusiva e *queer*, biografias das lideranças religiosas, lições bíblicas, Bíblias de estudo e, até mesmo, histórias das igrejas inclusivas escritas por pastores, bispos e reverendos. Esses especialistas comprometidos com a divulgação das suas concepções de inclusão se tornaram agentes importantes para o atual contexto de propagação e crescimento do número de igrejas inclusivas no país. Com diferentes perspectivas sobre o trabalho religioso e a partir de modelos doutrinários diversos, seus textos têm sido utilizados como material de apoio para as novas igrejas.

A complexidade dessa vertente tem desafiado pesquisadores e pesquisadoras de diversos campos do conhecimento a investigar esse fenômeno religioso a partir de diferentes matizes. As teses de Marcelo Natividade e de André Sidnei Musskopf de 2008 foram as

⁴⁷ MARANHÃO F^o, Eduardo Meinberg de Albuquerque. "Uma Igreja dos Direitos Humanos" onde "promíscuo é o indivíduo que faz mais sexo que o invejoso e inveja é pecado": Notas sobre a identidade religiosa da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). **Mandrágora**, SBC, v.21. n. 2, p. 5-37, 2015, p. 19, grifos do autor.

primeiras a pontuar a existência dessas experiências religiosas no Brasil, contudo elas não foram o cerne das pesquisas. Enquanto Marcelo Natividade realizou uma pesquisa etnográfica sobre as disputas relativas à homossexualidade no campo religioso evangélico e, nesse contexto, apontou a constituição de igrejas inclusivas no Brasil ao situar o processo de criação da Igreja da Comunidade Contemporânea como dissidência da ICM, André Musskopf buscou sugerir caminhos para a constituição de uma teologia *queer* (TQ) no Brasil⁴⁸ e, nesse processo, situou o surgimento de movimentos religiosos das dissidências sexuais e de gênero na América Latina e a construção de igrejas inclusivas. Foram as dissertações de Zedequias Alves e de Eduardo Rodrigues as primeiras investigações focadas nas igrejas inclusivas.

Com efeito, é importante sinalizar que as pesquisas sobre as igrejas inclusivas podem ser percebidas dentro de três eixos: institucional, da subjetividade e teológico. Isso não quer dizer que uma pesquisa mais focada em um desses aspectos não discuta os elementos dos outros dois, pois todas discutem a relação entre sexualidade e as doutrinas cristãs a partir das relações de disputas e interações no campo religioso. A diferença entre elas consiste mais no grau e no foco da reflexão, mas todas acabam de uma forma ou de outra passando pelos três eixos que articulam a discussão maior sobre sexualidade e religiosidade no campo religioso.

Diante disso, as pesquisas do eixo institucional seriam aquelas mais preocupadas em comparar os discursos, as práticas e as posições políticas de diferentes igrejas inclusivas para apontar as aproximações e divergências entre elas. Os trabalhos mais voltados para as subjetividades são aqueles em que os sujeitos ganham maior relevo na discussão sobre suas trajetórias, crenças e trânsitos sociais, além da maneira como se relacionam com as doutrinas das igrejas. Por último, os textos mais fincados na teologia são aqueles que buscam compreender o papel do conhecimento religioso na articulação da vivência religiosa e da produção de significados relativos à proposta doutrinária.

Essa demarcação das produções se justifica por uma ainda incipiente produção historiográfica disciplinar sobre as igrejas inclusivas, o que torna as pesquisas de diferentes áreas como a comunicação, sociologia, antropologia, psicologia, ciências da religião e teologia, importantes pares para a discussão desse fenômeno religioso. Essa interdisciplinaridade, ainda que recurso fundamental por apresentar inúmeras matrizes teóricas, metodológicas e de escopo, nos desafia a refletir sobre os diferentes caminhos trilhados e as possibilidades de compreensão do fenômeno religioso. Assim, a divisão dos

⁴⁸ MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2008.

eixos apresentadas é capaz de suplantam a reflexão disciplinar e indicar modelos capazes de aprofundar a discussão de um campo de pesquisa ainda emergente.

Deste modo, situo as pesquisas de Marcelo Natividade, Eduardo Rodrigues e Luís Gustavo de Oliveira como mais inclinadas ao eixo institucional, os trabalhos de Fátima Weiss de Jesus e Vanrochris Vieira para as subjetividades e as pesquisas de André Sidnei Musskopf, Zedequias Alves e Raquel Souza para a teologia.

Enquanto a já mencionada pesquisa de Marcelo Natividade analisou as disputas em torno das definições e do modo de abordagem sobre as sexualidades em igrejas cristãs evangélicas tradicionais e inclusivas, a pesquisa da área de psicologia social realizada por Eduardo Rodrigues, “Igrejas evangélicas inclusivas da cidade de São Paulo e Guarulhos: um estudo psicopolítico das igrejas vistas por seus pastores”⁴⁹, reuniu especificamente lideranças de três igrejas inclusivas e apontou a maneira como eles compreendiam suas igrejas e as suas relações com os movimentos sociais de luta pelos direitos civis de LGBT’s. O foco de Rodrigues estava mais nas categorias políticas e sociais seculares do que nas experiências religiosas destas lideranças. Assim, não há uma reflexão cuidadosa sobre o fenômeno religioso, mas a pesquisa contém interessantes e importantes considerações sobre as divergências e aproximações entre Igreja da Comunidade Metropolitana, Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE) e Igreja Cristã Evangelho Para Todos. Ele aponta, nesse sentido, que apesar de todas elas defenderem a inclusão, cada uma executava e compreendia de uma maneira diferente, destacando como principais aspectos a relação entre a igreja, movimentos sociais e a política partidária, além das divergências de abordagem para controle das condutas da membresia. Assim, de acordo com Rodrigues, enquanto a CCNE e a Igreja Cristã Evangelho Para Todos preconizavam a relação política com outras pessoas religiosas e realizavam uma defesa do controle comportamental dos membros e membras da igreja, o líder da ICM percebia a relação com a política como algo essencial na luta pelos direitos humanos, possuía vínculo com os movimentos LGBT e não era defensor da vigilância e controle sobre os corpos das pessoas que compunham a igreja.

Nesse sentido, a pesquisa de Eduardo Rodrigues assim como a de Marcelo Natividade perceberam a diversificação existente entre as propostas inclusivas e delimitaram quais as diferenças entre as instituições investigadas. Seguindo um caminho semelhante das

⁴⁹ RODRIGUES, Eduardo Lima. **Igrejas evangélicas inclusivas da cidade de São Paulo e Guarulhos: um estudo psicopolítico das igrejas vistas por seus pastores.** Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.

diferenças e discordâncias, Luis Gustavo Oliveira também dissertou sobre o fenômeno religioso das igrejas inclusivas.

Em “O senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay”⁵⁰, o sociólogo Luís Oliveira compara a ICM/SP e a Cidade Refúgio (CR) com o intuito de entender as aproximações e distanciamentos entre elas a partir das supostas discordâncias acerca das “interpretações cosmológicas da vida religiosa e das experiências sexuais e de gênero”⁵¹. Assim, ele parte de uma perspectiva comparativa para analisar a nem sempre explícita disputa que envolve a ICM-SP e a CR pelos sentidos da teologia e da eclesiologia LGBT cristã e que perpassa por questões de gênero, sexualidade, comportamentos sexuais e códigos religiosos. De acordo com ele, além das diferenças existiam similaridades, como a adesão doutrinária. Enquanto a CR se afirma retoricamente como neopentecostal, a ICM-SP nega qualquer adesão doutrinária. Contudo, os ritos seguem padrões dos protestantes históricos. Em relação à sexualidade, Oliveira indica que na ICM também existe certa vigilância e controle dos membros. Oliveira, único autor a defender a existência de uma interferência das lideranças religiosas da ICM na vida da membresia da igreja, apontou que de maneira implícita havia um cuidado das lideranças da ICM-SP em intervir nas afetividades dos membros:

Podemos observar que o discurso de interdição a determinadas vivências, como por exemplo, o sexo pré marital, nem sempre se corporifica nas vivências e nas experiências cotidianas dos que aderem à fé da Comunidade Cidade de Refúgio. Da mesma forma, o discurso tido como liberal das lideranças da Igreja da Comunidade Metropolitana possui diversas “aspas” e observações, e se constitui muito mais como agente de diferenciação em relação aos outros grupos chamados inclusivos do que de fato como uma diferenciação plenamente constatada nas vivências dos membros desta comunidade religiosa.⁵²

Além de analisar as relações de gênero, a maneira como a sexualidade era abordada e as posições políticas a partir das vivências dos membros nessas comunidades, Oliveira também se preocupou em compreender as suas características religiosas, isto é, ele abordou como a liturgia, a organização eclesiástica e comunitária das igrejas se manifestavam mediante o cenário religioso cristão. Nesse sentido, ele analisa a vivência religiosa nas igrejas e defende que enquanto a ICM “em sua liturgia de culto, em suas festividades, ou mesmo em suas relações de amizade, pouco tem a ver com uma vida ascética, polida e com ênfase nos distanciamentos típicos dos protestantismos”⁵³, a Cidade Refúgio se caracteriza como uma comunidade religiosa pentecostal, mas “com forte presença de elementos do

⁵⁰OLIVEIRA, Luiz Gustavo Silva de. “O senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay”: etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

⁵¹ Idem, p. 12.

⁵² Idem, p. 108.

⁵³ Idem, p. 99.

neopentecostalismo, com adesão à teologia da prosperidade, e com uma alta rigidez discursiva em relação à moral sexual e aos costumes de seus membros.”⁵⁴.

De uma maneira diferente da análise comparativa que tinha como foco as instituições, como as realizadas por Rodrigues, Oliveira e Natividade, Vanrochris Vieira buscou compreender em sua dissertação, “Vivendo no Front: discursos acionados por sujeitos na fronteira entre a perspectivas LGBTs e evangélicas”⁵⁵, realizada na área de comunicação social, como os LGBT’s cristãos e cristãs lidavam com as contradições que envolviam suas sexualidades e as normas religiosas cristãs a fim de entender como eles e elas se utilizavam dessa fronteira para dar sentido às suas subjetividades. O trabalho se desenvolveu a partir de uma etnografia multissituada (ou multilocal), um método que “propõe-se a investigar diferentes grupos e lugares interconectados entre si, pensando nas relações por eles estabelecidas a partir de dinâmicas que ultrapassam a coexistência em um mesmo local”⁵⁶, e, assim, se debruçou sobre sujeitos em diálogo que compunham o Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual de Minas Gerais (Cellos), a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), a Igreja Cristã Contemporânea (ICC) e a Igreja Batista da Lagoinha (IBL) em Belo Horizonte. Nesse exercício, ao analisar os discursos em situação de interação, Vieira defende que as subjetividades evangélicas e LGBT’s não podem ficar restritas às concepções sobre as dissonâncias, pois os sujeitos buscam também acomodar os dois universos de maneira a estabilizar as contradições existentes:

As experiências e subjetividades evangélicas e LGBTs se misturam e se relacionam de formas muito mais amplas e variadas do que o simples confronto direto entre elas. Não há apenas evangélicos contrários à diversidade sexual de um lado, e LGBTs contrários às perspectivas evangélicas do outro. Os sujeitos encontram diversas maneiras de equalizar esses dois tipos de subjetividades e experiências.⁵⁷

A pesquisa de Vanrochris Vieira é importante por tentar compor o cenário que envolve as discussões sobre sexualidade e religião entre igrejas inclusivas e o movimento LGBT, mas também por buscar compreender a posição dos sujeitos que frequentam igrejas tradicionais defensoras da ideia de cura. Como seu foco é o sujeito, não há uma reflexão ampla sobre o fenômeno religioso, ele analisa os discursos e as interações entre essas pessoas de diferentes vertentes cristãs e ativistas, de acordo com as pautas LGBT’s e as doutrinas cristãs.

⁵⁴ Idem, p. 12-13.

⁵⁵ VIEIRA, Vanrochris Helbert. **Vivendo no front**: discursos acionados por sujeitos na fronteira entre perspectivas LGBTs e evangélicas. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.

⁵⁶ Idem, p. 18.

⁵⁷ Idem, p. 132

Assim como o foco das indagações sobre os sujeitos na fronteira entre o religioso e o ativismo LGBT, a pesquisa de Vieira também está na fronteira, isto é, seu trabalho se aproxima tanto das discussões sobre diferença e conflito realizadas por Natividade, Rodrigues e Oliveira quanto de pesquisas mais inclinadas para a investigação sobre as subjetividades, como a tese da antropóloga Fátima Weiss de Jesus, “Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo”⁵⁸. Enquanto a pesquisa de Vieira buscou compreender os discursos de LGBT’s evangélicos a partir das interações e sociabilidades deles nas igrejas que frequentavam e nos movimentos sociais que compunham, Weiss de Jesus, mais fundamentada nos estudos de gênero, defendeu que na ICM de São Paulo havia uma valorização dos aspectos femininos por gays, travestis, transexuais e *drag queens*:

Se na Igreja Contemporânea a frequência é dada majoritariamente por gays e qualquer traço considerado de feminilidade é “condenado” (NATIVIDADE, 2008), na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM-SP) a presença de *drag queens* e travestis é constante e, entre os gays a presença de aspectos considerados “femininos” (expressos no “dar pinta”) são comuns mesmo entre as lideranças religiosas. O mesmo acontece com a presença de lésbicas, travestis e *drag queens* em espaços importantes na hierarquia leiga da igreja. Mesmo o comportamento não “masculinizado” dos gays, aponta para outras concepções e significações (valorativas) de femininos e masculinos que circulam entre homens e mulheres⁵⁹

A análise sobre as relações de gênero na ICM-SP realizada por Fátima Weiss de Jesus foi composta por um minucioso levantamento da existência de Igrejas Inclusivas no Brasil até aquele período. Entretanto, seu trabalho de base etnográfica tem como principal característica e mérito a detalhada discussão sobre as trajetórias de vida das pessoas que compunham a igreja desde as recordações da vida escolar, relações familiares e afetivo-sexuais, bem como as experiências em outras religiões, igrejas cristãs tradicionais e a vivência religiosa na ICM.

Desta maneira, apesar de sinalizar o crescimento do número de igrejas inclusivas no país e apontar as diferenças entre elas, o foco de Fátima Weiss de Jesus estava mais em perceber como as relações de gênero estruturavam as vivências religiosas das dissidências sexuais que compunham a comunidade estudada, dando relevo, assim, para as reflexões sobre as subjetividades na composição das disputas no campo:

Creio que foi fundamental, a partir desta perspectiva, compreender o campo das *igrejas inclusivas* como um espaço social marcado pelas relações de disputas, entre diversos especialistas, entre si, pela imposição do religioso e das diferentes maneiras de desempenhar as ações religiosas e, conseqüentemente, pelas disputas em torno da

⁵⁸ WEISS DE JESUS, Fátima. **Unindo a cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidade e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**. Tese (Doutorado): Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

⁵⁹ Idem, p. 38.

acumulação dos capitais religiosos; neste caso, fortemente atrelados ao significado das sexualidades (e em particular das homossexualidades), na medida em que o discurso institucional da ICM-SP “de inclusão radical” se coloca como diferente das *igrejas inclusivas* que propõem uma “homossexualidade santificada” (Natividade, 2008). Essa afirmação é fundamental para a compreensão da legitimação desse conhecimento específico, o capital religioso, na legitimação da existência de sujeit@s não heterossexuais diversos, habilitando-os à manipulação do sagrad@ e na construção de grupos e na compreensão de que essas disputas tensionam e constroem mutuamente ambas as perspectivas. Também é fundamental para entender como as *igrejas inclusivas* fazem sentido neste campo religioso, na medida em que igrejas *evangélicas* têm investido sistematicamente em deslegitimar a existência de sujeit@s LGBTs.⁶⁰

O delineamento do campo inclusivo realizado por Fátima de Jesus é fundamental para a compreensão do processo de crescimento do número dessas igrejas e como elas têm se organizado de modo plural, além de ter apresentado uma multiplicidade de definições sobre a inclusão e a relação entre o sagrado e a sexualidade. No entanto, ao afirmar sobre as tentativas de deslegitimação dessas igrejas realizadas por atores religiosos ligados às igrejas tradicionais, Weiss de Jesus deixou de perceber que o campo inclusivo não é um campo autônomo do evangélico e que as disputas que ocorrem nele fazem parte das dissonâncias e lutas existentes no campo em que evangélicos tradicionais são a força hegemônica. Nesse sentido, o campo inclusivo, com todas as características específicas, seus especialistas e doutrinas, não se situa fora do campo religioso evangélico. A Igreja Cristã Contemporânea estudada por Natividade e a Cidade Refúgio analisada por Oliveira são dois exemplos disso. Elas são igrejas neopentecostais que apresentam a mesma base teológica da prosperidade e da batalha espiritual das neopentecostais tradicionais, seus cultos são realizados seguindo a mesma liturgia e suas organizações eclesíastica também são semelhantes. A divergência se dá pela forma como a sexualidade dissidente é abordada.

O campo inclusivo se configura, diante disso, como um subcampo evangélico. As igrejas inclusivas brasileiras se situam no campo religioso evangélico, mas constituíram um particular estado das relações de força pela definição do que seria o inclusivo. São igrejas que participam das disputas no campo evangélico e também daquelas mais especificamente definidas entre as igrejas fundadas, administradas e compostas por cristãos e cristãs dissidentes sexuais e de gênero.

Nesse momento de crescimento do número de igrejas inclusivas no país, o aspecto teológico tem se configurado como o principal espaço de sustentação das propostas dessas igrejas e, por conseguinte, das disputas pela definição do que consiste uma prática cristã

⁶⁰ WEISS DE JESUS, 2012, p. 261.

inclusiva. Diante disso, tem chamado cada vez mais a atenção de pesquisadores e pesquisadoras atentos e atentas para esse fenômeno religioso.

Ainda nesse sentido, o teólogo André Sidnei Musskopf realizou uma extensa reflexão sobre a constituição de uma teologia afastada das delimitações dos saberes religiosos de matriz heterocêntrica no Brasil. Essa teologia, chamada de *queer*, seria composta mediante a articulação entre a teoria *queer* e a teologia da libertação, mas tendo a – suposta – ambiguidade cultural brasileira como princípio epistemológico. Contudo, a principal contribuição de Musskopf para o campo historiográfico foi a discussão sobre as transformações na teologia cristã sobre as dissidências sexuais.

Na sua demarcação, André Sidnei Musskopf esboça o que seria a *teologia homossexual, teologia gay e a teologia queer*. A *teologia homossexual* teria sido “o primeiro” exercício de reflexão ou nascimento de uma teologia preocupada em refletir sobre a homossexualidade a partir das mudanças perpetradas pela experiência de luta do movimento homófilo⁶¹, mas ainda dentro do padrão normativo da medicina. Ele salienta que essas reflexões estavam calcadas na concepção do homossexual enquanto sujeito e isto era proveniente do dispositivo de sexualidade:

As discussões suscitadas pelas publicações que estamos chamando de teologia homossexual, embora não se definissem assim naquele momento, definitivamente romperam com as formas de abordagem desenvolvidas ao longo da Idade Média em torno da “sodomia”. Assim, elas também abriram caminho e inspiraram outros teólogos e outras teólogas que levaram adiante esta discussão. Surgiu, então, um discurso teológico muito mais afirmativo, que “ousou dizer seu nome”, inaugurando e consolidando um novo campo no âmbito da Teologia. A produção nesta área também foi marcada por mudanças e situações novas nas quais seus protagonistas estavam envolvidos/as. São estas condições que compõem o contexto que permitiu a emergência do que se chamou, especialmente na década de 80 e início dos anos 90, de Teologia Gay.⁶²

Deste modo, enquanto a *teologia homossexual* produziu as primeiras reflexões sobre a homossexualidade de acordo com as definições do dispositivo de sexualidade⁶³, a *teologia gay* emergiu como resultado das discussões e lutas de ativistas do movimento de libertação gay na década de 1960. Assim, para Musskopf, diferente da *teologia homossexual* que estava constituída numa identidade fundada no discurso médico, “a teologia gay de cunho liberacionista vai centrar sua atenção na experiência destes sujeitos, com ênfase na situação de opressão e na necessidade de lutar pela libertação”⁶⁴. Ao apontar as discussões sobre a constituição da *teologia gay*, ele sinaliza a relação entre ela e a teologia da libertação. Isto

⁶¹ MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2008.

⁶² Idem, p. 129.

⁶³ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

⁶⁴ MUSSKOPF, 2008, p. 136.

porque houve a utilização das experiências de exclusão com o intuito de construção de uma consciência coletiva entre gays. Diante disso, de acordo com Musskopf, o paradigma do êxodo passou a ser utilizado por teólogos para demonstrar a transformação de uma interpretação bíblica apenas defensiva e apologética para outra obstinada a visibilizar histórias ocultadas e silenciadas. Contudo, a proposta de luta contida nos movimentos liberacionistas perdeu força no final da década de 1970, tornando-se assimilacionista e não alçando mais como objetivo subverter a ordem, mas buscar a integração dos sujeitos excluídos sem que as bases heterocêntricas da sociedade fossem desmontadas.

O teólogo aponta nesse sentido que o impacto social da pandemia do HIV na década de 1980 e 1990 provocou mudanças no ativismo e, por consequência, no trabalho teológico. Violentamente evocada no início como uma patologia específica das dissidências sexuais, “definida como ‘peste’ ou ‘câncer gay’, o vírus HIV e a AIDS foram vistos por muitas como um castigo divino ou como uma forma de purificar a sociedade de comportamentos distorcidos, desviados, praticados pelos “grupos de risco”⁶⁵, e só passou a ter uma atenção maior das instituições religiosas e do Estado quando foi percebido que isso era uma questão de saúde pública, não restrito à comunidade homossexual⁶⁶. Esse contexto provocado pela pandemia causou a rearticulação de movimentos políticos, a constituição de novos movimentos e de novas ferramentas para a luta, já que “o enfrentamento da AIDS exigia a luta contra várias formas de preconceito que tornavam grupos e pessoas vulneráveis ao vírus HIV”⁶⁷.

O vocábulo *queer* surgiu então como forma de nomear a instabilidade, a dissidência e a fluidez em contraposição à estabilidade e à rigidez das identidades, tornando dinâmica a compreensão da constituição dos sujeitos e, por consequência, das coalizões políticas naquele contexto. No campo teológico isso foi incorporado, de acordo com Musskopf, e produziu uma mudança significativa na forma como se discutia o religioso e a sexualidade, tendo como temas principais inicialmente a vida e a morte, o luto e a sobrevivência em decorrência do contexto de pandemia, mas discutindo também a espiritualidade que não se restringia às ortodoxias eclesiais das igrejas tradicionais. Em resumo, para Musskopf:

O aprofundamento das discussões sobre as identidades sexuais e de gênero no âmbito acadêmico e do movimento social e, de maneira especial, o advento da epidemia da AIDS, permitiram e implicaram mudanças profundas no âmbito do discurso teológico gay. Os estudos teóricos queer, com suas múltiplas influências teóricas e principalmente com os questionamentos advindos do renovado movimento LGBT, colocaram desafios para um discurso teológico configurado

⁶⁵ MUSSKOPF, 2008, p.143

⁶⁶ Idem, ibidem.

⁶⁷ Idem, p.144

dentro do que se pode chamar de homonormatividade (ou guetização). O rompimento dos históricos e persuasivos binarismos identitários em termos de gênero e sexualidade propostos por estas correntes fez emergir um discurso que buscou lidar com a fluidez, a transitoriedade e a ambiguidade destas construções identitárias, suas consequências para o discurso teológico e a constituição e a permanência das instituições eclesiais. Emergiu, então, um discurso teológico que, a partir das histórias (narrativas) sexuais silenciadas e marginalizadas, transgride as fronteiras de um discurso (hetero ou homo) normativo, assumindo a descontinuidade do seu próprio discurso e a necessidade de constante revisão e reconstrução. É o que se pode chamar de uma teologia queer⁶⁸.

Assim, a teologia *queer* apresentaria uma alteração da maneira como as igrejas das dissidências sexuais se relacionavam com a Bíblia. A releitura da Bíblia realizada pela *teologia gay* promovia uma compreensão e o entendimento das passagens bíblicas consideradas condenatórias, a delimitação do seu contexto e a colocação das circunstâncias descritas em cada livro ao período ao qual se refere, tirando da Bíblia o teor a-histórico que as igrejas tradicionais projetam como modelo a ser seguido. Por outro lado, “uma interpretação bíblica *queer* deve estar ligada ao tema da resistência, num sentido mais amplo, à resistência aos padrões heteronormativos”⁶⁹.

A historicização da teologia direcionada à relação entre a sexualidade e o sagrado foi realizada por André Sidnei Musskopf através da análise de obras de teólogos de língua inglesa e tendo como referência a história de luta dos movimentos gays estadunidenses, pois havia “quase ausência de referentes sobre esta área de estudo e pesquisa no Brasil e na América Latina”⁷⁰ e a proposta seria apresentar as experiências dos LGBT’s cristãos na constituição das suas teologias. Ele realizou, nessa área, uma importante compilação da existência de igrejas na América Latina e das experiências das lideranças na articulação teológica das comunidades. Especificamente sobre o Brasil, ele discorre sobre a constituição da ICM e de outros grupos de LGBT’s cristãos e os associa com as Comunidades Eclesiais de Base. O percurso para a instauração de um fazer teológico *queer* seguiria então pela articulação das proposições vindas do Norte Global sobre as dissidências sexuais para ocupar a ausência dessas discussões no campo teológico brasileiro, inclusive daqueles influenciados pela Teologia da Libertação.

O trabalho de Musskopf desenha as diferenças teológicas e as historiciza, contudo ele não menciona o que seria a teologia inclusiva enunciada pelas lideranças de comunidades inclusivas brasileiras. Foi Zedequias Alves que realizou a primeira discussão sobre o que seria essa teologia inclusiva citada pelos religiosos brasileiros, ainda que de modo genérico.

⁶⁸ Idem, p. 158

⁶⁹ Idem, p. 152

⁷⁰ Idem, p. 160

O trabalho de Alves, “Religião e sexualidade: reflexões sobre igrejas inclusivas na cidade de São Paulo”⁷¹ de 2009 é uma pesquisa da área das ciências das religiões e caracteriza o fenômeno das igrejas inclusivas como Novos Momentos Religiosos por compreender o cenário religioso brasileiro como diversificado a partir do processo de pluralização. Segundo ele, a diversidade religiosa brasileira abriu precedente para constituição de novas experiências religiosas afastadas dos modelos hegemônicos e as igrejas inclusivas fazem parte desse novo contexto. Contudo, como já pontuado anteriormente, o campo religioso brasileiro não pode ser compreendido como diversificado. O processo de pluralização produziu a ascensão e expansão de diferentes denominações cristãs, mas de maneira ampla o cristianismo permanece como força hegemônica no campo. Assim, ainda que as igrejas inclusivas sejam um fenômeno religioso recente e influenciadas pelas transformações no campo social produzidas pelos movimentos de dissidentes sexuais e feministas, ainda são experiências religiosas cristãs. Parece haver uma confusão, nesse sentido, entre diversidade religiosa e diversidade cristã na sua reflexão sobre novos movimentos religiosos.

Apesar da dissonância com Alves sobre as características do campo religioso brasileiro e das igrejas inclusivas como parte dele, é fundamental ressaltar a importância da sua pesquisa por realizar relevantes reflexões sobre a organização estrutural da ICM e por se ocupar da constituição da Teologia Inclusiva. Todavia, a caracterização realizada por ele sobre esse ramo teológico apresentava inconsistências significativas. Para ele, a Teologia Inclusiva, assim como a teologia negra e a feminista, seriam propostas derivadas da teologia da libertação. Além disso, apesar de citar o trabalho de Musskopf, ele emprega como sinônimas as teologias inclusivas, gay e *queer*.

Deste modo, Zedequias Alves não define muito bem no que consistiria a Teologia Inclusiva, apontando apenas uma afirmação genérica sobre ela ter como “premissa básica a aceitação da sexualidade como uma ordenação divina”⁷². Talvez parte da dificuldade em discutir isso tenha sido pelos documentos escolhidos por ele para realizar tal discussão, já que ele utilizava os materiais disponibilizados nos *sites* das igrejas e não uma obra sistematizada sobre o tema. Ele afirma em sua dissertação não existir até aquela data material teológico produzido no Brasil, no entanto, o livro “A Bíblia sem preconceitos”⁷³ do pastor e teólogo Marcos Gladstone, responsável pela fundação da primeira ICM no Brasil, e posteriormente da

⁷¹ ALVES, Zedequias. **Religião e sexualidade**: Reflexões sobre Igrejas Inclusivas na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2009.

⁷² Idem, p. 102.

⁷³ GLADSTONE, Marcos. **A Bíblia sem preconceitos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Igreja Cristã Contemporânea, RJ: 2008.

Igreja da Comunidade Contemporânea – estudadas por Marcelo Natividade -, foi publicada em 2008, um ano antes da defesa de seu trabalho.

Por outro lado, se Musskopf se baseou apenas nos livros de língua inglesa e Alves buscou analisar o que seria a teologia inclusiva a partir de textos difusos contidos nos sites das igrejas, a socióloga Raquel de Souza buscou discutir a constituição da teologia inclusiva a partir de referenciais teóricos diferentes, alcançando inovador entendimento sobre o fenômeno estudado.

Na dissertação “Teologia Inclusiva, Fé e Militância: A igreja da Comunidade Metropolitana e algumas controvérsias na Sociologia da Religião”⁷⁴, Raquel de Souza investigou os discursos sobre gênero e sexualidades nas ICMS do Rio e de São Paulo. No primeiro momento, ela percebeu que sua hipótese inicial de que o ponto central dos cultos era a ressignificação da culpabilização e a reconstrução dos significados de gênero e sexualidade estava equivocada. Encontrou na ICM, segundo ela, a desconstrução dos dogmas e não sua ressignificação. Além disso, contribuiu para a discussão sobre a teologia inclusiva ao criticar a rigidez da perspectiva bourdieusiana do campo e as disputas entre especialistas. Sobre isso ela afirma que não é possível considerar as lideranças religiosas da ICM de São Paulo e do Rio como atores privilegiados na construção do saber teológico:

Não é possível considerar o Reverendo Cristiano Valério assim como o líder pastoral do Rio de Janeiro, Marcos Lorde, atores privilegiados, ou especialistas que detêm o poder de determinar os conteúdos religiosos, enquanto os leigos apenas apreendem de modo passivo, conforme propõe Bourdieu (2011). Este trabalho intenta entender, a partir de Latour (2012), as igrejas da comunidade como grupo, ou seja, um conjunto de conexões no qual os atores estão constantemente refazendo os meios que o torna possível. Seus líderes são os porta-vozes desses grupos, aqueles que falam pela sua existência e que podem determinar as pessoas que o compõem, o que deveriam ser e o que foram (LATOURE, 2012)⁷⁵.

Nesse abordagem, a teologia consistiria não em um saber produzido pelas lideranças religiosas e especialistas, mas como resultado das relações entre aqueles e aquelas que compõem a comunidade. Um conhecimento estabelecido, diante disso, através das trocas, associações e, sobretudo, experiências das pessoas. Deste modo, ela não se preocupa em analisar a teologia inclusiva a partir dos livros publicados e dos materiais de estudo dos pastores e reverendos, mas como saber prático que se institui mediante as relações entre as pessoas na comunidade. Sua definição desenha uma relação orgânica entre as experiências e o saber que ultrapassa as dimensões hierárquicas das posições eclesiásticas.

⁷⁴ SOUZA, Raquel Moreira de. **Teologia Inclusiva, Fé e Militância: A Igreja da Comunidade Metropolitana e algumas controvérsias na sociologia da religião**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília. Brasília, 2015.

⁷⁵ Idem, p. 81.

É relevante a crítica feita por Raquel de Souza à rigidez da proposição bourdieusiana da busca por legitimidade do poder religioso objetivado pelos especialistas. Ela qualifica a discussão sobre as comunidades inclusivas como constituídas inicialmente pelo seu caráter vivencial e, como já apontado por Musskopf acerca das produções teológicas gay e *queer*, isso se estabeleceu como lugar decisivo para a constituição dos saberes teológicos afastados das matrizes heteronormativas. Contudo, ainda que vários e várias agentes atuem na constituição desse saber e que suas experiências em rede provoquem rachaduras no poder dos especialistas, as publicações sobre a teologia inclusiva, as entrevistas sobre o tema, bem como a divulgação desse ramo teológico vêm sendo realizadas no Brasil por pastores, pastoras, reverendos, reverandas, bispas e apóstolos.

Com efeito, é importante apontar que nos dois primeiros anos de existência da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador houve reuniões de estudos de teologia inclusiva. A forma aberta das discussões, trocas e o ritmo de conversa entre os e as participantes poderiam ser entendidos de acordo com a proposição de Raquel de Souza, mas o responsável pela orientação da discussão, levantamento do material de estudo e divulgação dos autores que o amparavam era o pastor e teólogo Luciano Santana. Assim, mesmo que as associações e trocas entre agentes leigos tenham importância na constituição da comunidade e também do saber teológico, a disputa no campo e o exercício de poder nele é realizada por quem detém o capital e a legitimidade construída para tal.

As duas produções historiográficas produzidas no Brasil que versaram sobre igrejas inclusivas foi a tese de Eduardo Maranhão F^o (2014) e a dissertação de Fagner Brandão (2021). Enquanto Maranhão F^o em sua investigação sobre as peregrinações e conversões de pessoas trans em narrativas orais e no *Facebook* buscou compreender a “retroalimentação entre discurso de gênero e religioso [que] atua na (re/des) elaboração de identidades *de gênero* de pessoas *trans** e *ex-trans**”⁷⁶, Fagner Brandão analisou o surgimento de igrejas cristãs inclusivas em Goiás e os desafios dos cristãos homossexuais em se inserir no mercado religioso⁷⁷. Ambas seguiam o paradigma do mercado religioso, no qual as instituições religiosas são compreendidas dentro de um quadro de pluralização, dinamização das ofertas religiosas e da relação íntima com os meios de comunicação de massa. Contudo, elas diferem em relação ao foco da análise. Enquanto Maranhão F^o centralizou suas reflexões nas

⁷⁶ MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **(Re/des) conectando gênero e religião-peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook**. 2014. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2014. p. 56

⁷⁷ BRANDÃO, Fagner Alves Moreira. **Religião e homossexualidade: uma abordagem histórica e sociocultural das Igrejas Cristãs inclusivas em Goiás**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Goiás, 2021.

vivências religiosas e subjetividades trans em relação aos discursos religiosos normativos, Brandão buscou identificar o processo de formação institucional de igrejas em Goiás e as suas dificuldades de manutenção no campo religioso.

Deste modo, os três eixos que compõem as pesquisas sobre as igrejas inclusivas são importantes para a compreensão da posição da COCIS no campo religioso evangélico e no subcampo inclusivo. As relações institucionais, discordâncias e convergências que substanciaram o processo de institucionalização da comunidade, o saber teológico, seus elementos e o modo como orienta a prática de inclusão, mas também como ela é alterada a partir da experiência da sua membresia, são indicações importantes para a investigação aqui materializada.

A institucionalização da COCIS deve ser compreendida diante disso como resultado de um processo desenvolvido pelo enraizamento da noção de inclusão na vivência religiosa da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador como ordenador das relações entre os integrantes, mas também das associações com outros agentes do campo religioso, ou seja, a institucionalização se refere ao processo de instituição de lógica definidora de significados, das práticas e comportamentos que afetava tanto as pessoas que integravam a comunidade quanto a própria construção de redes de relacionamento com outras igrejas.

Assim, a tese se inicia com a investigação sobre a trajetória dos primeiros integrantes da comunidade, as vivências em outras religiões e denominações cristãs, como se deu o processo de constituição do grupo e de adesão ao modelo comunitário e inclusivo. Para isso, foram realizadas entrevistas com os dois pastores fundadores da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador e com quatro membros que compunham uma espécie de núcleo organizativo do grupo, o qual era responsável pela liturgia, pela seleção de músicas e pela escolha dos locais de cultos. Com efeito, é necessário destacar que a COCIS foi iniciada com a prática comunitária de realização de cultos rotativos nas casas dos seus integrantes. Desta forma, **no primeiro capítulo** é discutido como a constituição do grupo foi profundamente marcada pela experiência dos integrantes em outras denominações religiosas, a relação entre sexualidade e experiência denominacional e os processos de afastamento e exclusão sofridos por eles, e também como se deu o estabelecimento das relações no processo de formação do grupo e a organicidade dos cultos comunitários diante dessa trajetória.

A experiência, entendida em acordo com Joan Scott⁷⁸, como uma interpretação e algo a ser interpretado é o cerne desse capítulo, pois ela, enquanto processo de produção de significado das vivências realizadas pelos sujeitos, é o aspecto primordial para a compreensão das suas trajetórias, das relações de poder e das interações com outros e outras agentes que substanciaram a construção da comunidade inclusiva:

Precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz⁷⁹.

No segundo capítulo, o espaço da experiência passa a ser analisado como apropriação, isto é, como a modulação simbólica do material discursivo religioso a partir da posição ocupada no campo religioso. Assim, foi examinado como a COCIS lidou com os significados historicamente produzidos pelas denominações cristãs tradicionais acerca das relações homoafetivas, quais foram as obras utilizadas para dar suporte aos grupos de estudo da Teologia Inclusiva realizados na comunidade, o nascimento desse ramo teológico e o vertiginoso aumento das publicações desse campo no Brasil nos últimos anos e as suas diferentes formas de abordagem.

Com efeito, essa diversidade de abordagens é de salutar importância por indicar as divergências existentes entre as igrejas inclusivas sobre a própria definição e prática da inclusão. Diante disso, **no terceiro capítulo**, as divergências apontadas nas publicações passam a ser percebidas na dinâmica interna da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. Se, inicialmente, o pastor Luciano se aproximou do ramo do subcampo inclusivo ao participar do II Mover Inclusivo em 2017, evento de organização de várias igrejas inclusivas no Brasil e que, em sua maioria, estava balizado em noções normativas como vida sexual saudável, a partir do contato feito com membros da ICM no Fórum Social Mundial ocorrido em Salvador em 2018, ele passou a defender, internamente, a filiação da COCIS à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Além disso, Luciano passou a advogar pela mudança dos encontros da comunidade da sala alugada no centro espírita para a Igreja Batista Nazareth (IBN). Essas posições defendidas pelo Pastor Luciano geraram desacordos dentro da comunidade e culminaram com a saída de membros e do pastor Ney. Desta maneira, a

⁷⁸ SCOTT, Joan. Experiência. In: Silva, Alcione Leite da; Lago, Mara Coelho de Souza e Ramos, Tânia Regina Oliveira (orgs.). **Falas de Gênero**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.

⁷⁹ Idem, p. 27-28

discussão deste capítulo estará focada no processo de institucionalização da COCIS - com a efetiva filiação à FUICM, se tornando assim ICM Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador - e com a mudança dos cultos para o salão da IBN.

Portanto, defendo a tese de que a experiência dos fundadores da COCIS posicionou a comunidade no campo religioso como dissonante dos setores hegemônicos que manipulavam simbolicamente o campo para reiteração da heteronormatividade e que essa posição estruturou as relações com outras igrejas e movimentos religiosos. Assim, a COCIS enfrentava o heterossexismo das tradições cristãs, não aderiu às formas associativas balizadas pela razão neoliberal e instituiu o respeito à diversidade como regulador das relações pessoais e institucionais. A dissonância será entendida então como a posição de luta pelo desarraigamento do que foi produzido acerca das definições de gênero e da hierarquização das pessoas mediante o dispositivo de sexualidade. No entanto, sem desconsiderar suas contradições e limitações próprias do campo religioso evangélico.

Nessa defesa, as fontes orais produzidas através da metodologia da história oral com os pastores, membros da COCIS e com outras lideranças inclusivas no Brasil, o caderno de campo, programas de rádio e de televisão, os livros publicados por pastores inclusivos sobre teologia, história das igrejas inclusivas, biografias, Bíblias de estudo, as notas públicas assinadas pelas igrejas inclusivas brasileiras ligadas ao Mover Inclusivo, documentos oficiais da FUICM, reportagens produzidas nos meios de comunicação sobre as igrejas inclusivas de forma mais ampla e também especificamente sobre a COCIS, os documentos da comunidade – tais como notas oficiais, declarações, letras dos louvores, fotos – e também as redes sociais foram as fontes catalogadas e analisadas para o desenvolvimento da pesquisa.

O amplo leque de fontes desafia a reflexão sobre as implicações do uso de materiais produzidos a partir de gramáticas diversas. Existem perigos no desenvolvimento de pesquisas com referenciais por vezes conflitantes, mas essa não é uma proposta ingênua. As reflexões suscitadas no espaço teórico pelas feministas negras e decoloniais, dos estudiosos pós-coloniais e subalternos colocam em suspeição também os métodos como suficientes em si mesmos. São necessários cruzamentos, atravessamentos, problematizações e o reconhecimento da volatilidade do conhecimento.

Nesse sentido, as mudanças de paradigmas que afetaram as ciências humanas e sociais e impactaram no descentramento do texto, e por consequência, da noção de documento, possibilitou que historiadores e historiadoras ampliassem seus entendimentos a respeito do que poderia ser considerado como fonte. Se antes as fontes documentais eram,

sobretudo, textos escritos, a partir da *revolução documental*⁸⁰ e da Nova História Cultural novos artefatos passaram a ser utilizados como “matéria-prima”, entre esses artefatos estava a oralidade. Esta renovação provocou também novos diálogos com outros campos do conhecimento como a antropologia. A história oral, a etnografia e o trabalho de campo, métodos antropológicos, foram então incorporados pelos/as historiadores/as. Desde então, como assinalou Lozano⁸¹, falar do uso da história oral já não representa nenhuma novidade.

Para Meihy, a história oral é mais do que técnica de gravar e arquivar, ela “implica a elaboração de um documento que pode ser, num primeiro momento a transcrição do testemunho e, em outra etapa, a sua análise”⁸². Diante disso, ele aponta três modalidades da metodologia: a história oral de vida, temática e a tradição oral. Com a intenção de analisar a experiência dos membros da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador, foi necessária a associação entre a história oral de vida, pela sua capacidade de apontar os trânsitos, interações, fluxos e refluxos da experiências que constituíram esses sujeitos, com a temática, que oferece um contato mais específico com determinados elementos da trajetória de vida dos entrevistados, isto é, uma indica os elementos relativos às trajetórias de vida e ao contato com denominações cristãs, enquanto a outra assinala o papel das demarcações de gênero e sexualidade na formação dos cristão inclusivos.

Assim como a história oral, a etnografia é um método antropológico que foi apropriado pelos/as historiadores/as inclinados para as investigações da história do presente e se estabelece como:

Um processo com três fases, ler, ir à campo e escrever: faz-se a leitura prévia sobre o tema para obter uma formação teórica que embasará o campo; seguida do trabalho empírico (preferencialmente um longo tempo entre @s nativ@s), e retorna-se à casa a fim de tabular os dados, cotejar as informações e realizar a parte escrita de sua análise⁸³

O trabalho etnográfico realizado mediante a participação nos cultos pôde indicar os modos de leitura, as intersecções e “interferências” de outros livros como suporte para a produção da compreensão da Bíblia e os efeitos desse processo nos rituais, além de dar nitidez sobre a realização do trabalho religioso, da ocupação das tarefas de cada um e, sobretudo, da maneira como a prática inclusiva se enunciava nas prédicas.

⁸⁰ LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão. 5. Ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

⁸¹ LOZANO, José Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral**. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006. P. 15-26.

⁸² MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Definindo história oral e memória. **Cadernos CERU**, n.5, série 02, 1994, p. 53.

⁸³ MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Me adiciona? / pode entrevistar pelo Facebook?!”: (Re/des) conectando procedimentos operacionais através de etnografia, história oral e observação ciborgues. **Poder & Cultura**, UFRJ, v.3, n.6, p. 263-287, 2016, p. 275.

Além da história oral e do trabalho etnográfico, o mapeamento da participação da COCIS na rede mundial de computadores também é uma fonte importante para identificação da perspectiva de inclusão apresentada pela igreja, assim como da utilização das redes sociais como plataforma de divulgação da comunidade. Maranhão F^o sugere uma etnografia ciborgue como um modo de problematizar as polaridades entre *online* e *off-line* através de experimentações dos procedimentos da história oral e observação participante/participação observante em sites, grupos, redes sociais e grupos do “mundo virtual”. No exercício de *netnografar*, elx apontou duas possibilidades de campo:

Em relação à inserção d@ pesquisador@ no ciber, há basicamente duas formas de se netnografar: como *lurker* ou como *insider*. @*lurker* é compreendid@ como um@ pesquisador@ silencios@, nem sempre revelando sua identidade na comunidade ou grupo analisado. @ *insider*, ao contrário, é percebid@ como parte do grupo. Em ambos os casos há uma observação participante, e no segundo, provavelmente, uma participação observante e maior potencial de ser afetad@.⁸⁴

A partir de concepções não polarizadas e não-binárias, Maranhão F^o indicou a possibilidade tanto de um exercício de campo *insider* quanto *lurker*. De acordo com essas provocações e estímulos, a etnografia ciborgue viabilizou o mapeamento da atuação dos membros da COCIS nas redes sociais *Facebook* e *Instagram* tanto nas páginas oficiais da igreja quanto nas suas páginas particulares. Nesse mapeamento foram identificadas a participação dos agentes em movimentos LGBT'S e de grupos de debate acadêmico, suscitando uma problematização dessas participações na maneira como a inclusão era expressada e praticada na comunidade, bem como a incorporação de saberes seculares interferiu no modo como o sagrado era abordado nas celebrações e como as reflexões provenientes dos estudos de gênero e *queer* circunscreveram o trabalho religioso na COCIS.

As atividades da COCIS nos seus perfis oficiais bem como os perfis particulares da membresia informaram sobre as participações em grupos de debates, os posicionamentos políticos, gêneros musicais escutados, o trânsito pela cidade a partir dos *check-ins* e, assim, tornaram-se importantes artefatos para a investigação. A catalogação dessas informações tem sido realizada a partir do modelo *lurker* no *facebook* e *insider* no *instagram*.

Além dos perfis nas redes sociais, a COCIS também mantém um site oficial que contém pequenos trechos sobre a história, as motivações e definições religiosas da igreja. Contudo, a seção mais importante para esta pesquisa é a que contém os estudos bíblicos. Este espaço contém nove áudios dos estudos bíblicos realizados à luz da teologia inclusiva. Essas fontes são riquíssimas por apresentar tanto a prática da leitura, a compreensão da Bíblia sobre

⁸⁴ Idem, p. 279.

gênero e sexualidade segundo os pastores e as leituras adjacentes que fundamentam a visão inclusiva da igreja.

Com efeito, analisar um fenômeno em sua dinâmica de realização, a utilização de dados provenientes das novas tecnologias e a imediata reflexão sobre os acontecimentos consistiram em um desafiador exercício por exigir um esforço de distanciamento mínimo, mas sem desprezar a necessidade de empatia e cuidado com as pessoas envolvidas no processo. Um árduo trabalho de composição, de rigor e de cuidado no exame das narrativas sobre a vida e as dores de pessoas, bem como das suas interações individuais e coletivas através do meio institucional.

O desafio de uma história do tempo presente está contido justamente na desnaturalização do tempo, na desconstrução da linearidade etapista das perspectivas progressivas do tempo e da compreensão do atravessamento de temporalidades diversas na composição do processo histórico. A partir da lente da história do tempo presente foi necessário atentar para a justaposição temporal que envolve o processo histórico analisado. A permanente defesa da centralidade da Bíblia e sua infalibilidade desde a reforma protestante – eixos centrais para os evangélicos – inserem-se na longa duração do que foi usado como argumento para exclusão, perseguição e discriminação das dissidências sexuais a partir da construção do modelo adequado para se relacionar com o livro sagrado dos cristãos. Isso passou a ser questionado pelos cristãos inclusivos a partir de uma teologia influenciada por conhecimentos advindos do campo científico, acadêmico e político desde a segunda metade do século XX. Por fim, a defesa do modelo comunitário que prega a vivência religiosa pela diversidade e diálogo, depõe sobre as transformações das últimas décadas no campo religioso. As mudanças nas posições de dominância no campo evangélico não significaram alteração da estruturação heteronormativa do campo, assim como, ao defender uma outra proposta de vivência religiosa, as igrejas inclusivas não se configuraram como organizações desinstitucionalizadas.

Portanto, investigar a posição de dissonância da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador desde a sua constituição em 2015 e as transformações que culminaram na sua filiação à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana assinala o entrelaçamento de tempos evocados na defesa de uma prática cristã inclusiva, pois se relaciona com a longa duração dos significados atribuídos à sexualidade e provenientes dos usos hegemônicos da Bíblia, com as transformações sociais causadas pelas lutas por direitos civis e humanos de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais na segunda metade do século XX e na primeira década do XXI, assim como com a mudança decorrida no campo

religioso brasileiro. Temporalidades diversas que se entrelaçaram e influenciaram na posição adotada pela COCIS no campo religioso evangélico.

2 A CONSTITUIÇÃO DA COMUNIDADE

A construção da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador ocorreu a partir do estabelecimento de laços entre homens gays que haviam sofrido diferentes tipos de interdição nas igrejas das quais faziam parte. Nesse sentido, discuto neste capítulo como o trânsito compõe o novo cenário do campo religioso no Brasil, de que maneira a violência simbólica do discurso heteronormativo enunciado no ambiente das igrejas produziu diferentes efeitos nas trajetórias dos agentes sociais envolvidos na criação da COCIS, e também como foram construídas as redes de contato para a construção da igreja inclusiva e as transformações vocabulares promovidas por eles com o intuito de promover vivências religiosas destoantes das formas tradicionais batistas e neopentecostais hegemônicas.

Com efeito, quando se discute trânsito religioso no Brasil dois elementos são explorados: a) circulação de pessoas entre as instituições, movimentos e comunidades religiosas; b) a transformação demográfica do campo religioso proveniente do crescimento evangélico e declínio católico no Brasil. São elementos cruzados e complementares de um processo de mudança do campo religioso no país e, diante disso, tenho usado os dados demográficos, citados anteriormente, e as discussões provenientes deles para pensar o cenário macro do campo e os trabalhos sobre mobilidade dos vínculos e das práticas para analisar a trajetória dos agentes sócio-históricos da pesquisa aqui desenvolvida⁸⁵.

A análise da trajetória das pessoas que compunham o núcleo da comunidade nascente, nesse sentido, indica as características do campo religioso evangélico, suas configurações discursivas acerca das dissidências sexuais e de gênero, sobre os comportamentos, as obrigações de quem professava a fé cristã, assim como as atribuições pastorais. Nesse sentido, busquei compreender como a violência simbólica promovida pelo discurso enunciado pelas lideranças religiosas alimentava o trânsito religioso ao provocar de diferentes maneiras efeitos na vivência religiosa das pessoas LGBT cristãs.

Ao analisar os percursos desses agentes sócio-históricos, as redes de sociabilidade das dissidências sexuais e as comunidades virtuais se tornaram ambientes importantes para o estabelecimento das relações entre eles, para a criação COCIS e para a divulgação da

⁸⁵ Sobre essas discussões consultar: ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 3, jul./set. 2001. p. 92-100; BITUN, Ricardo. Nomadismo religioso: trânsito religioso em questão. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.493-503, jul./set. 2011; SANTOS, José Wellington. **Trânsito religioso e o sujeito de fé: motivações para a prática do trânsito religioso entre os sem religião que se afirmam evangélicos**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2014; MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no CENSO 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013; TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, Vozes, 2013.

comunidade nascente. Sobre esse aspecto, é importante ressaltar que o ambiente virtual foi apropriado como uma instância complementar do trabalho religioso dos pastores, indicando, nesse sentido, que a apropriação das novas tecnologias de comunicação no campo religioso também compõe o novo cenário da vivência religiosa no período analisado. A virtualidade não deve ser compreendida, deste modo, como uma instância oposta ao que se vivencia no espaço institucional das igrejas. O virtual foi convertido em espaço ampliado do trabalho religioso, da conexão entre os integrantes e, portanto, da vivência religiosa.

Foi observado também de que modo a racionalização das vivências se converteu em um mecanismo fundamental para a construção de um projeto religioso que problematizava a tradição evangélica e propunha alternativas balizadas na prática inclusiva, no vocabulário de acolhimento e de respeito à diversidade. Contudo, com a materialização da proposta, ficaram perceptíveis as contradições entre o defendido pelos pastores e as expectativas de visitantes e membros, assim como os conflitos internos decorridos da reprodução das desigualdades e violências de gênero.

Ficou perceptível também que, no período de formação do grupo, houve uma articulação entre capital acadêmico e trabalho religioso na definição das atribuições de atividades da igreja, pois Aílton alcançou protagonismo na organização litúrgica e nas atividades complementares da comunidade. Ele se tornou responsável por se posicionar nos conflitos causados por reproduções de sexismo e transfobia na comunidade ao promover encontros da comunidade para discutir gênero e sexualidade a partir dos estudos acadêmicos.

Diante disso, foram examinadas as características das contradições existentes na comunidade inclusiva, as buscas por soluções e as apropriações dos saberes acadêmicos e intelectuais como ferramentas para a realização do que eles propunham.

Embora as transformações litúrgicas mediante a substituição dos signos tradicionais evangélicos como igreja, culto e sermão por comunidade, celebração e reflexão, compusessem o quadro propositivo, nem todas foram acatadas pela membresia de forma passiva e sem críticas. A mudança vocabular de igreja para comunidade pretendia oferecer um novo significado de reunião e integração para a vivência religiosa cristã para o grupo LGBT. Contudo, a utilização de novos signos não interrompeu o desejo e as expectativas de pessoas evangélicas envolvidas com o grupo de fazerem parte de uma igreja nos moldes tradicionais e nem a reprodução de elementos rituais característicos da vertente evangélica batista, que era a origem da maioria dos integrantes da comunidade inclusiva nascente.

Portanto, este capítulo tem como objetivo destrinchar a construção da primeira comunidade inclusiva soteropolitana situando-a num contexto de transformação do campo

religioso evangélico no país, mas também desenhando as relações estabelecidas entre as pessoas, suas expectativas, desejos, frustrações, assim como as contradições evidenciadas nos relatos de quem fez parte desse processo.

2.1 O percurso religioso dos membros da COCIS

O tom de voz sereno, a fala mansa e pausada, assim como a escolha das palavras, conjugavam-se com os olhos verdes que percorriam o ambiente como se estivesse conectando tempos e sentimentos ao atravessar as barreiras das recordações, das normas sociais e de todos os elementos que fizeram aquele corpo, marcado pela história de miscigenação familiar, filho de uma mãe branca e de um pai negro, tomar a decisão que mudaria sua vida profundamente:

Em determinado momento eu disse não. Eu não sou feliz, eu não estou sendo feliz assim. Aí é uma coisa que eu nunca conversei com ninguém. Eu pensava assim, como é que eu posso ser exemplo de felicidade pra meus filhos se eu não sou feliz? Vai ser só da boca pra fora. Às vezes até dá certo, mas eu não me sentia bem, então rompi. Rompi com aquele momento, com aquela história que me aprisionava e saí. Não pensei em nada. Não pensei em religião, não pensei em família, não pensei em nada.⁸⁶

Ney havia passado grande parte da sua vida nas fileiras de igrejas evangélicas. Seu núcleo familiar era católico. Sua mãe, uma católica praticante, foi a base dos primeiros passos religiosos trilhados por ele. No entanto, seu vínculo com o catolicismo não foi duradouro. Ainda jovem frequentou a Igreja Messiânica Mundial do Brasil por um ano até que aceitou o convite de um amigo para visitar a Igreja Batista Reconciliação em Paripe, bairro vizinho de Periperi, onde morava com os pais e mais três irmãs e três irmãos no subúrbio ferroviário de Salvador. Esse foi o primeiro contato de Ney com uma igreja evangélica, ramificação cristã que ele passaria a seguir efetivamente ao ingressar com a sua então namorada e futura esposa na Primeira Igreja Batista de Periperi. Foi lá que ele se batizou em 1982, aos 18 anos, e, após trajetória dentro dela, ingressou no seminário batista de formação de pastores em 1999 aos 35 anos. Dez anos depois, consagrado pastor e ocupando cargos de liderança, se afastou completamente ao decidir verbalizar seus sentimentos mais íntimos e revelar para família e igreja que era homossexual.

A revelação gerou rompimentos tanto no casamento quanto com a instituição religiosa que integrava, mas não significou o encerramento da história de Ney com a fé cristã. Acidentalmente, encontrou Luciano em um espaço de sociabilidade gay. Ele, seu ex-colega de seminário, havia passado por uma experiência semelhante à sua. A partir daquele encontro

⁸⁶ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

passaram a conversar sobre a relação entre a fé cristã e a homossexualidade e a possibilidade de construir um espaço para a integração de pessoas expulsas, afastadas ou que não acreditavam na possibilidade de congregar em uma igreja cristã devido à sua sexualidade.

A trajetória religiosa de Luciano foi realizada em uma das igrejas batistas mais antigas de Salvador. Filho de diácono, sua infância e adolescência foram marcadas pela presença em vários setores da igreja: coral, juniores e jovens. Foi líder da organização Embaixadores do Rei⁸⁷, batizado aos 12 e, aos 17, iniciou a graduação em Teologia⁸⁸. No segundo ano da graduação, ele assumiu uma congregação no município de Cachoeira e pastoreou por quase dois anos.

Após a graduação, Luciano passou a lecionar em um seminário batista de formação de pastores e em 2006 casou. Até então seu trânsito pelos cargos institucionais das igrejas havia sido marcado pelo silêncio e apagamento da sua orientação sexual. Sua família, irmãos de fé, pastores e colegas de seminário – ninguém sabia que aquele homem negro, circunspecto, de voz grave e apontado desde a infância como alguém que seria pastor devido à sua conduta era homossexual. Com a revelação da sua orientação sexual, terminou o casamento e se afastou da igreja de que fazia parte⁸⁹. Foi nesse contexto que ele se reencontrou com seu colega de turma da graduação:

Depois de 10 anos eu me reencontro com o pastor Ney, que foi no período que estava num processo de separação da minha ex-esposa e coincidiu que ele estava nesse processo também e compartilho com ele do meu interesse de criar um grupo que inicialmente pudéssemos nos reunir pra poder compartilhar experiência, orarmos juntos. E a partir daí, pensando num projeto mais futuro de criarmos uma comunidade. Porque mesmo com essa questão da sexualidade que ainda não é vista com bons olhos porque ainda vivemos em uma sociedade que ainda é determinada pela herança, pela cultura heterocisnormativa, principalmente no campo religioso, ao mesmo tempo que não queremos deixar de ser o que nós somos, nós também não queríamos desvincular da nossa... do nosso lugar de fala, ou seja, em nosso espaço religioso, que nós somos cristãos, né, de ramificação evangélica⁹⁰.

Diferente de Ney que possuía uma carreira profissional independente da religião, Luciano era dependente do trabalho religioso como pastor e professor do seminário de formação. Somando-se a isso, sua trajetória de vida era totalmente influenciada pela sua vivência religiosa. Inicialmente, isso poderia ser visto como algo limitante para Luciano revelar sua orientação sexual. Contudo, foi ao associar o trabalho religioso com sua sexualidade que ele redefiniu sua vivência religiosa e passou a defender uma atuação

⁸⁷ Embaixadores do Rei é uma organização missionária vinculada à Convenção Batista Brasileira. Seu objetivo é proporcionar e executar uma educação moral com viés cristão batista para meninos entre 9 e 17 anos a partir da socialização recreativa, esportiva, artística e espiritual.

⁸⁸ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Idem.

evangélica baseada na inclusão. Essa ideia foi fortalecida pelo encontro com o pastor Ney e, posteriormente, com Ailton e Alã.

Ailton também vivenciou profundamente a dinâmica denominacional batista. Nasceu e passou boa parte da sua juventude no bairro San Martin em Salvador. Ele começou a frequentar a Igreja Batista Jerusalém (IBJ) ainda na infância. Católica, sua mãe parecia contente com a decisão do filho ainda criança de integrar um ramo cristão diferente do seu. Em meados da década de 1970, Ailton, então com 8 anos, preferia participar dos cultos na igreja evangélica do que seguir sua mãe nas missas.

Ao longo da adolescência e do início da vida adulta, Ailton sofreu pressões da comunidade eclesiástica. Era indagado sistematicamente pelo pastor se estava tudo bem com ele, se estava namorando e se o comportamento dele era adequado fora da igreja. Ele compreendia bem o significado da preocupação do pastor. Namorou algumas garotas e, já adulto, noivou. O término do relacionamento após pressão para que casasse foi crucial para a posição das lideranças de afastá-lo dos cargos que ocupava na igreja. Foi na Igreja Batista Jerusalém que ele aprendeu a tocar piano, teclado e técnicas vocais de canto. Ocupou grupos de música, fez parte do coral e trabalhava nos cultos organizando as partes musicais, mas nada disso foi suficiente para impedir seu afastamento. Permaneceu frequentando os cultos aos domingos, mas apenas como um visitante até se desligar completamente.

Ao se mudar para o Rio de Janeiro a estudo em 2010, Ailton conheceu a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), uma igreja com uma proposta de inclusão de dissidentes sexuais nas suas fileiras e nos cargos eclesiásticos. De origem batista, estar em uma igreja pentecostal era desafiador para ele, pois a dinâmica do culto pentecostal era bastante diferente do que ele estava acostumado, além disso, incomodava-o o fato de não haver uma discussão teológica aprofundada e uma atenção maior à responsabilidade social:

Eu percebia muita misoginia, aquelas brincadeiras depreciativas dos gays homens com as mulheres, percebia que as poucas pessoas transexuais que tinham, mulheres, a maioria recatadas, no canto, não sentavam juntas, algumas pessoas que chegavam lá falavam, mas não sentavam e elas sumiam o tempo todo e ninguém procurava saber o que tinham. Elas tinham interesses sociais, que necessitavam de maior ajuda e essa ajuda não chegava⁹¹.

De ramo pentecostal e nascida de um cisma religioso, a atividade religiosa da ICC era fundamentada pela teologia da batalha espiritual e da noção de cura, bem como preconizava a defesa da discrição e de comportamentos adequados aos fiéis. A batalha espiritual era utilizada como maneira de explicitar as disputas existentes na vida dos fiéis; assim, existiria a necessidade de cuidado de si e de controle dos comportamentos para “fugir

⁹¹ SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

das tentações do mundo”. A ideia de cura, por outro lado, estava relacionada com as experiências de exclusão e de violências sofridas em decorrência das discriminações. A presença nas igrejas serviria, desta maneira, como cura para as feridas espirituais causadas pela homofobia⁹².

Grupos inclusivos compõem uma das formas de lutas das pessoas dissidentes sexuais contra estigmas sociais produzidos em relação à sua orientação sexual, mas, no caso da Igreja Contemporânea, isso se desenvolvia de modo a apagar as diferenças e a defender uma inclusão pautada nos princípios bíblicos e no modelo hegemônico de vida cristã⁹³. Assim, na ICC a incorporação da linguagem pentecostal que preconizava a presença do Espírito Santo através dos dons do espírito santo relegou a teologia inclusiva e a militância contra homofobia a um lugar secundário de atuação.

Essa característica incomodava Ailton pelo aspecto religioso da ausência de uma discussão aprofundada sobre a relação entre sexualidade e fé cristã, mas também pelo aspecto social que ele acreditava ser parte da missão de uma igreja preocupada com a inclusão de grupos sociais em vulnerabilidade. Enquanto assistente social, sua trajetória profissional havia sido marcada pela atenção aos cuidados da saúde da população trans, bem como de pessoas vivendo com o HIV. Sua preocupação com os estigmas e violências sofridas por essas pessoas o fazia articular sua experiência de fé, sua formação acadêmica e os cuidados com pessoas em situação de vulnerabilidade. Esse cruzamento produzia um olhar crítico para a postura política das lideranças da ICC e o fez não se integrar à estrutura da igreja. Frequentou por três anos, mas sem ocupar cargos ou buscar uma posição dentro dela. Ao retornar para Salvador compartilhou com Alã seu desejo de construir uma igreja inclusiva na capital baiana. O primeiro passo na tentativa de realizar seu objetivo foi utilizar o *Facebook* para criar uma comunidade de discussão sobre fé e homossexualidade.

⁹² Marcelo Natividade discute, nesse sentido, em que medida as novas ofertas religiosas têm sido produzidas em amplo diálogo com o campo da psicologia e da psicanálise. NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010. Pierre Bourdieu também já havia apontado como a transformação na dinâmica dos campos advindas das alterações nas fronteiras entre o religioso e as ciências, mais especificamente a medicina, proporcionou uma redefinição das competências no campo religioso. De acordo com ele, “hoje em dia já não se percebe muito bem onde termina o espaço que reinam os clérigos (no sentido do clero). Ao mesmo tempo, toda a lógica das lutas se acha transformada. Por exemplo, no confronto entre os leigos, os clérigos são vítimas da lógica do cavalo de Tróia. Para se defenderem contra a concorrência de tipo novo que certos leigos lhe fazem indiretamente – os psicanalistas, por exemplo -, eles são obrigados a emprestar armas do adversário, expondo-se a serem levados a aplicá-las a si mesmos; ora, se os padres psicanalisados começam a encontrar na psicanálise a verdade do sacerdócio, não vemos de que maneira eles dirão a verdade pastoral da psicanálise”

⁹³ NATIVIDADE, 2010.

Alã também é um cristão de origem evangélica. Sua família era batista e seu pai foi o primeiro ente familiar a se converter. Embora profundamente influenciado pela dinâmica batista e pela cultura gospel, Alã se converteu apenas quando já havia alcançado a maioridade civil⁹⁴. A música havia sido o canal de constituição e firmamento da relação dele com a vivência religiosa e, por isso, participou de coral e integrava a igreja acompanhando os cultos e demais eventos.

Nesse período, ele já reconhecia seus sentimentos e se entendia como homossexual, mas compreendia que não havia inconformidade entre sua orientação e a sua fé. Todavia, permaneceu em silêncio dentro da igreja e nunca chegou a conversar com sua família sobre como realmente se sentia e entendia como pessoa.

A permanência na Igreja Batista Filadélfia só foi ameaçada alguns anos depois quando houve uma acentuação nos rumores sobre a sua orientação sexual. Alã identificou sinais de que a sua não adequação às expectativas de namoro e casamento dentro do padrão heteronormativo estava sendo observada pela membresia e pelo corpo diaconal da igreja e, diante disso, decidiu pedir sua carta de desfiliação com o intuito de se proteger de possível processo de expulsão. Em sua aceção, foi um ato de desligamento da igreja e não do evangelho.

O desejo de fazer parte de uma igreja e ter o direito de participar efetivamente das atribuições de um cristão foi alimentado por Aílton quando questionou Alã sobre o interesse em participar de um grupo de pessoas cristãs que haviam passado por vivências semelhantes em outras igrejas evangélicas. Assim, através do grupo no *Facebook* ele foi inserido por Aílton nas conversas para a realização das primeiras reuniões.

Deste modo, através dessa ação na rede social, Ailton e Alã conheceram Ney e Luciano e as primeiras reuniões começaram a ser delineadas. Ambos ficaram responsáveis por organizar em conjunto com os pastores a liturgia da comunidade e, principalmente, selecionar os louvores a serem cantados. Posteriormente, Ailton também ficou encarregado dos assuntos administrativos e da rede social da comunidade.

Com efeito, por meio da articulação deles novas pessoas passaram a ser convidadas para integrar o grupo e participar das reuniões que inicialmente estavam ocorrendo na casa do pastor Ney. Foi através da ampliação dessa rede que Silas e Adailton, dois membros que viriam a ter importância fundamental nos anos seguintes, se integraram ao grupo.

⁹⁴ COUTINHO, Alã. **Entrevista**. [set. 2020]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2020. 2 arquivos mp4.

Sexto filho de um casal de batistas, sendo seu pai o pastor de uma igreja em Salvador, Silas⁹⁵ também teve uma forte influência familiar na construção da sua trajetória religiosa mesmo não tendo convivido inteiramente com seus pais na infância. Ainda criança foi morar com uma tia que apesar de não ser religiosa, em respeito aos preceitos do pai e da mãe, tentou criá-lo dentro das regras e ordenações que a vida batista exigia, mas era, sobretudo nas férias, quando retornava para casa de seus pais que a educação cristã era realizada de maneira mais rígida:

Olha, primeiro porque uma família tradicionalmente cristã tem obrigações religiosas a cumprir, a viver, como conviver, então assim, tínhamos o culto de família, onde nos reuníamos para orar, para cantar, e nesses encontros eram debatidos alguns comportamentos, alguma coisa, principalmente quando comparada a meu pai, como pastor, ele comparava utilizando de notícias da televisão, então ele comparava então utilizando aquela notícia da televisão pra dizer: “Olha, vocês estão vendo aí? A televisão está passando determinado assunto, que isso não é do agrado de Deus, enfim, então era dessa forma que nós fomos educados⁹⁶.

A rigidez da vigilância comportamental e a reiterada crítica às sexualidades não normativas tornou dinâmica a trajetória religiosa de Silas. Diante das suas primeiras vivências sexuais com outros homens na adolescência, o sentimento de culpa⁹⁷ passou a assombrá-lo, por vezes o afastando da igreja e por outras o fazendo retornar. Em um desses retornos, com a intenção de tentar se enquadrar nos modelos definidos pela religião e seguidos pela família, se tornou líder do grupo de jovens, atuou no coral e começou a trilhar um caminho dentro da igreja ocupando cargos. Passou a cobrar de si mesmo um crescimento dentro do quadro eclesial e a almejar substituir o pai como pastor da igreja, mas ao entrar em conflito com o pai por discordâncias relacionadas a administração e ao diálogo com outros segmentos cristãos, acabou se afastando e passou a frequentar a Assembleia de Deus. Foi ao frequentar a igreja pentecostal que decidiu seguir a vida de missionário e focar na vida religiosa ao abandonar a escola:

Eu dirigia muitas vigílias, eu pregava, abria a Bíblia, fazia aquela explanação, eu tinha no meio pentecostal, ou neopentecostal, uma característica que eles chamam de “dom do Espírito Santo”, aonde (sic) existe uma profecia, uma revelação, e realmente eu sempre desde criança eu já eu sempre tinha algumas experiências que aconteciam comigo em sonhos, que depois eu falava e acontecia, eu falava alguma coisa e depois de dois ou três dias aquilo acontecia, como acidentes, outra vez morte na vizinhança, então hoje talvez no segmento espírita eles venham dizer que isso é mediunidade, e no ramo evangélico pentecostal, ou renovado carismático venha ser chamado de dom do Espírito Santo, dom de revelação⁹⁸.

⁹⁵ SANTOS, Silas. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 3 arquivos mp3.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ No próximo tópico, as discussões relativas à exclusão e ao afastamento de gays das igrejas tradicionais, bem como a produção de sentimento de culpa causados pela socialização cristã serão aprofundadas para discutir como as definições das sexualidades não-normativas como pecado causaram impactos profundos na maneira como essas experiências constituíram suas subjetividades.

⁹⁸ SANTOS, Silas. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 3 arquivos mp3.

A vivência pentecostal proporcionou a primeira alteração na maneira como Silas lidava com sua sexualidade e a vivência religiosa. Enquanto na igreja batista a cada relação sexual ele se afastava da igreja e depois retornava, no período em que se tornou missionário ele passou a viajar pelo país e o próprio trabalho religioso se tornou uma forma de buscar ajuda para superar o sentimento de culpa que carregava. Foi nesse período que passou a ter os primeiros questionamentos sobre a incompatibilidade da sua vida sexual com a vida religiosa. O trânsito da vida missionária foi usado como forma de se afastar também do rigor da vida familiar e da presença austera de seu pai. No entanto, o sentimento de culpa e todo o discurso de condenação que ouviu nas igrejas em relação a sua orientação sexual permanecia o assombrando. Foi na tentativa de se libertar desse sentimento que se reconciliou com sua igreja de origem e viajou para São Paulo para cursar o seminário teológico. Aos 21 anos, terminou o seminário e de lá foi para Suíça com o intuito de conhecer novas igrejas.

Na Suíça, Silas viveu em comunidades de evangélicos brasileiros, trabalhou em restaurantes e se envolveu afetivamente com um brasileiro que fazia parte dessa comunidade. Após o término do relacionamento, causado pelo sentimento de culpa que ambos sentiam por estarem juntos, decidiu retornar para o Brasil. Foi nesse retorno que, morando em São Paulo e sofrendo as consequências emocionais da culpa, começou a se relacionar com uma mulher e casou. No entanto, o casamento durou apenas nove meses:

Achava que estava ficando velho, já estava com vinte e três anos, 'então eu tenho que casar, não posso ficar assim olhando um cara e tendo vontade de transar com ele, ou então ter uma atração afetiva', porque não é só transa, é também atração afetiva, aí eu falei que tenho que mortificar isso, isso não é de Deus, não vou estragar minha vida, e comecei a me ver como filho de pastor conhecido, a minha família, eu vou estar desagradando eles, eu vou estar tendo uma vida que não vai valer a pena, vou passar necessidades materiais, a necessidade da distância da família, então achava que a melhor forma era me casar e me enquadrar, e por um tempo me casei, me enquadrei, e tive uma resposta deles para mim, mas estava infeliz, principalmente quando eu já estava casado com uma mulher, estava infeliz demais.⁹⁹

Após o término do casamento, Silas decidiu retornar para a Europa e voltou a morar na Suíça. Foi nesse período que ele conheceu a Igreja da Comunidade Metropolitana. Todavia, ainda acreditava naquilo que havia aprendido nas igrejas tradicionais brasileiras: achava que a igreja inclusiva seria apenas uma desculpa para gays cristãos terem um espaço protegido para terem relações entre si, uma espécie de disfarce. Sua visão sobre as igrejas inclusivas só se alteraria drasticamente quando voltou a morar no Brasil e conheceu Luciano, passando a frequentar as reuniões da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. Na COCIS,

⁹⁹ Idem.

possuía, conjuntamente com Aílton e Adailton, importante papel na organização dos locais onde celebrações ocorriam e na realização dos louvores.

Nascido no município de Santo Amaro da Purificação, Adailton¹⁰⁰ foi criado por seu pai e sua madrasta em Salvador. Estudou na rede municipal de ensino na infância e no Centro Federal de Educação Tecnológica quando alcançou o ensino médio. Religioso dedicado, Adailton destoava da característica religiosa da sua família. Ele era mais devoto ao calendário litúrgico católico, enquanto seu pai não era praticante de nenhuma religião e sua madrasta, identificada com o catolicismo, possuía pouco engajamento e apenas frequentava missas sem uma regularidade bem definida. Adailton, por outro lado, participou de todas as etapas e ritos religiosos de formação católica, além de, já adulto, compor o ministério de música. No final da sua vida escolar, decidiu seguir a carreira religiosa ao acreditar possuir vocação para ser padre e foi para o mosteiro da Ordem Premonstratense:

O que a gente vê de igreja, de paróquia, então tinha a aquela coisa, renovação carismática católica, ideais de castidade [...] de namoro... cheguei lá, vi tudo contrário, tudo [...] o mosteiro foi o espaço em que eu me descobri, aí eu faço a leitura assim: que eu fugia tal como Édipo fugindo da profecia de si mesmo, cheguei lá, me deparei com um monte de iguais [...] quando era do noviciado, foi quando mudou meu nome para Moisés, já sabia que não era meu espaço, que queria voltar. Aí fiquei um ano trabalhando, me conhecendo, mas voltei!¹⁰¹

No período que passou no mosteiro Adailton se viu diante de situações complexas que o desafiaram a tomar decisões sobre denunciar caso de assédio, perceber as diferenças entre a ordem que havia escolhido e sua paróquia de origem com relação ao trabalho religioso, as concepções sobre sexualidade e o sagrado, mas também foi o local onde começou a refletir sobre sua orientação sexual nas sessões de análise. Foi no mosteiro que passou a se entender como gay. Contudo, uma das situações mais críticas pela qual passou foi a de receber desagrvos por manter vínculos com a Paróquia que frequentou por toda vida antes de se integrar à ordem. Durante os dois anos em que permaneceu recluso no mosteiro, em todas as oportunidades que teve para realizar trabalhos fora da ordem à qual estava integrado ele escolhia a Paróquia de Itinga.

Após desistir da vida de noviço e se desvincular da Ordem Premonstratense, Adailton retornou para sua igreja em Itinga, voltou a ocupar cargos nos grupos de música da Paróquia que frequentemente eram convidados para se apresentar em outras igrejas e buscou novos caminhos profissionais, agora seculares, já que o desejo de se tornar padre não se concretizou. Prestou vestibular e foi aprovado em duas faculdades, cursou psicologia e

¹⁰⁰ SOUZA, Adailton. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

¹⁰¹ Idem.

ciências sociais e, nesse processo de formação, ao retornar para as sessões de análise já na metade do curso de psicologia passou a se sentir mais confortável para afirmar sua orientação sexual e não mais esconder seus desejos e afetividades. Diante dessa nova postura, foi expulso de casa por seu pai e depois foi alijado das suas atividades na paróquia¹⁰².

Foi nesse contexto de rejeição familiar e institucional que Adailton foi informado por um amigo que um grupo de pessoas estava se reunindo para realizar cultos com a intenção de constituir uma comunidade de pessoas excluídas das suas igrejas por conta das orientações sexuais e identidades de gênero:

Esse amigo que era do mosteiro quando sai que me acolheu na casa dele quando fui expulso de casa, aí hoje ele se declara espirita e tudo mais, foi pra uma reunião, aí tempos depois ele falou comigo né? [...] Ele disse assim: olhe! Uma comunidade, [...] eles são ótimos, acho que é a sua cara, eles discutem gênero, sexualidade, tem a reunião [...] Aí fiquei né, namorando, aí depois eu falei com o primeiro, foi com quem? Luciano? Pastor Luciano. Aí marquei e fui! Mas aí já fui pensando, eita!! Tem que ser uma comunidade inclusiva, pensei como deve ser, você pela primeira vez da vida, você participar de um momento de oração sem negar o que você é!¹⁰³.

O desejo de Adailton de participar de uma comunidade que lhe aceitasse como ele era, independente das questões que perpassavam os dogmas e as liturgias católicas, é parte de um profundo processo de transformação religiosa da sociedade brasileira manifesta por duas características que têm como marco a destituição do catolicismo como religião oficial do Estado Brasileiro no século XIX e que ainda permanecem como elementos ordenadores do campo religioso do país: a secularização no plano jurídico-estatal e uma relativa liberdade religiosa no plano individual¹⁰⁴.

A partir disso, a forma de adotar, professar e praticar a fé se tornou cada vez mais autônoma, reorganizando o campo religioso no país de acordo com as novas regras e tornando-se responsável por construir um ambiente favorável para o crescimento das ofertas religiosas e “para o trânsito religioso se tornar um fenômeno social de grande relevância na contemporaneidade”¹⁰⁵.

O percurso religioso de Luciano, Adailton, Alã, Aílton, Ney e Silas ocorreu nesse contexto de modernidade religiosa em que a sociedade brasileira passou a desfrutar de relativa liberdade, segundo a qual os indivíduos poderiam aderir, desassociar-se e se mover entre diferentes ofertas religiosas, alterando, deste modo, a rigidez dos vínculos produzidos através

¹⁰² Idem

¹⁰³ SOUZA, Adailton. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

¹⁰⁴ PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 9-16, nov. 2008.

¹⁰⁵ SANTOS, José Wellington. **Trânsito religioso e o sujeito de fé: motivações para a prática do trânsito religioso entre os sem religião que se afirmam evangélicos**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2014, p. 29.

da herança familiar¹⁰⁶ ou, até mesmo, a constituição do próprio vínculo por transmissão doméstica.

Entre Ney, Adailton e Aílton que tiveram o catolicismo como primeira oferta religiosa apresentada a ser seguida por fazer parte da vivência de personagens centrais na estrutura familiar, a flexibilidade constituída pela pluralidade já era característica marcante da vivência religiosa apesar das diferenças entre a composição e o engajamento disso. A mãe de Ney era uma fiel católica que seguia o calendário litúrgico, era devota e exigia que os filhos realizassem a primeira comunhão. No entanto, seu comprometimento nas missas católicas da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição em Periperi ocorria de maneira individualizada, sem a cobrança para que filhos e marido a acompanhassem. Seu maior desconforto se deu quando Ney se converteu em uma igreja evangélica, mas não interferiu na decisão do filho. Já Adailton tinha como única referência familiar a esposa de seu pai que não era uma católica praticante, isto é:

Católicos dos batismos, casamentos e enterros, para os quais os sacramentos atuam como ritos de passagem tradicionais na sociedade brasileira. Trata-se daqueles indivíduos que acreditam na Igreja, batizarão seus filhos nela, aceitam-na como identidade religiosa, mas não a praticam, como ir periodicamente aos templos ou manter alguma devoção a um santo, por exemplo. A auto-identificação (sic) de “não-praticante” deve-se à pouca frequência aos serviços religiosos e à ausência de relações mais comunitárias¹⁰⁷.

Diante disso, o apanágio da fluidez oriundo do nível de comprometimento da única referência religiosa de Adailton não foi o suficiente para ser reconhecida como responsável pelo vínculo religioso, mas teve importância na constituição de uma relação a partir da herança doméstica. Para ele, todo seu processo de engajamento religioso na Paróquia e depois no Mosteiro foram provenientes de uma escolha individual que não teve influência de seu pai, considerado sem-religião, e sua madrasta, católica não-praticante.

Embora o percurso religioso de Ney tenha se iniciado através da herança religiosa de sua mãe, a rigidez do vínculo dela com o catolicismo não foi capaz de reproduzir o mesmo nível de engajamento nele, tornando possível que ele pudesse transitar e vivenciar outras ofertas religiosas, como frequentar a Igreja Messiânica Mundial do Brasil, converter-se na igreja batista e, posteriormente, participar da construção de uma comunidade inclusiva.

¹⁰⁶ Sobre isso ver: ALMEIDA, Ronaldo de; BARBOSA, Rogerio. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. IN: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, Vozes, 2013; PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. **Novos estud.** - **CEBRAP**, São Paulo, n. 75, p. 111-127, 2006.

¹⁰⁷ ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula, op, cit, p. 95.

Adailton, que também teve influência de um ente familiar na adesão religiosa, constituiu seu vínculo independentemente dessa situação. Ele permaneceu por muito tempo como seguidor regular católico até seu desvinculo e aderência à igreja inclusiva.

A trajetória de Aílton, por outro lado, ocorreu de maneira bastante diferente da dos dois, mas ainda relacionada com os elementos estruturantes desse cenário:

Minha família tem um polo que é espírita, tem um polo grande que é católico, uma outra parte que é de candomblé, e a outra parte, a parte que é evangélica ela é batista, ela não é adventista, presbiteriana e nem pentecostal. Ela é batista, a parte evangélica é toda batista de diferentes igrejas batistas. Então, mesmo assim a gente não tem problemas com essa questão de religiosidade. Minha mãe criou a gente muito bem, sem nos afastar por coisas de políticas, por conta de partidos políticos, por conta de times de futebol e religião, não. Essas coisas são muito complicadas, não. Ela dizia: “vocês são irmãos e cada um vive sua vida do jeito que é”. Então, eu lembro que eu fui para a igreja batista no meu bairro também, que chama Igreja Batista Jerusalém, e eu percebia que minha mãe gostava muito que eu fosse para os cultos, para as atividades, com sete, oito anos, e, de início, eu não entendia muito porque ela sendo católica ficava tão feliz que eu fosse pra igreja batista e não para as missas da igreja católica com ela¹⁰⁸.

A pluralidade era uma característica marcante do contexto familiar de Aílton e isso estava evidenciado na sua composição de candomblecistas, espíritas, batistas e católicos. Contudo, sua mãe, personagem principal da sua criação e processo educativo, era católica. Mesmo assim, ela enxergou com bons olhos a decisão do filho de ingressar nas fileiras da Igreja Batista Jerusalém. Desta maneira, Aílton não passou pelo processo de filiação religiosa proveniente da transmissão doméstica. Entretanto, o grande número de batistas em sua parentela tem importância na constituição da sua adesão à denominação batista ao tornar familiar aquela congregação e seus ritos. Somente na vida adulta, a obrigatoriedade do casamento e a pressão exercida pela comunidade eclesial da igreja que compunha o fez se afastar do universo batista e a procurar espaços mais afinados com a maneira como encarava a vida, como se entendia enquanto sujeito e como compreendia a relação com o sagrado. Foi nesse percurso que conheceu a Igreja da Comunidade Contemporânea:

Uma igreja que tinha uma perspectiva mais pentecostal, foi o que mais estranhei, pois eu não consigo lidar com muito ruído, bateria muito alta, e pessoas girando, pessoas gritando, pessoal quase que desmaiando, depois levantando. Gritos enormes de aleluia, amém, que se eu tivesse em oração, com certeza, eu não iria conseguir mais me conectar com Deus porque eu me assustava muito com eles do meu lado, do outro lado. Muita dança pra lá e pra cá, coreografias que envolviam a igreja toda em circulos, coisas que eu enquanto pessoa batista tradicional não estava acostumada, sou da liturgia mais mansa. A gente acredita que não precisa gritar pra Jesus ouvir, mas esse é o perfil do modelo da minha liturgia e que não é padrão, mas eu não estava acostumado [...] A questão da Teologia Inclusiva lá era muito pouca, os pastores fizeram um livrinho curtinho com algumas ideias muito vagas, necessitando de uma formação mais aprofundada de Teologia ou de Gramática, História, Geografia, de alguma disciplina de Humanas que conseguisse dar um insight pra eles pra melhor. Mas, também, eles não tinham formações na Teologia

¹⁰⁸ SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

mais geral mesmo, então eu sentia muita falta, eu já estava fazendo doutorado e a minha capacidade de entender melhor as coisas era em outro nível. Eu não aceitava tudo como dogmático, não entendia como igreja inclusiva as coisas que precisavam ser explicadas de forma crítica, com mais recursos de leitura, de literatura, então eu não podia dizer é assim, porque o é assim eu vi na minha infância toda dogmática na igreja batista tradicional. Então, eu queria uma outra fala¹⁰⁹.

Oriundo de uma igreja batista, Ailton não conseguiu se adaptar ao formato pentecostal da igreja inclusiva. Foi o único entre os cinco sujeitos que em sua circulação por entre denominações e igrejas passou por uma igreja inclusiva antes de iniciar o processo de construção da comunidade inclusiva em Salvador.

A notável mobilidade religiosa da trajetória de Silas também se desenvolveu como um dos elementos que compõe a situação do campo religioso na contemporaneidade. Batistas, seus pais o educaram de forma rígida nos preceitos protestantes, entendidos por ele como obrigações e que eram cobradas através de intenso controle sobre o seu comportamento. Os conflitos familiares causados por essa rigidez fizeram com que sua presença na igreja batista se tornasse bastante instável. Em um dos períodos de afastamento da igreja batista passou a frequentar a Assembleia de Deus, igreja de ramificação pentecostal, mas isso não durou muito tempo. Até que se reconciliou com sua igreja de origem e família e decidiu seguir para o seminário teológico. O trânsito religioso terminou apenas quando retornou para Salvador e, após ter conhecido igrejas com outras abordagens sobre a relação entre sexualidade e o sagrado, conheceu Luciano que o convidou para conhecer e participar da comunidade inclusiva que estava sendo constituída.

Assim como Silas, Luciano e Alã tiveram na família um importante agente de influência para a adesão religiosa. Contudo, as vivências de ambos se desenvolveram de maneira menos móvel do que a de Silas.

A ocupação de cargos por seu pai na estrutura religiosa oportunizou a Luciano crescer e passar a juventude nas fileiras de uma igreja batista, participando também de várias ocupações delegadas aos jovens. A transmissão da crença, dos valores e conceitos batistas foi realizada, desta maneira, no ambiente doméstico por seus pais. No entanto, com o processo de declaração da sua orientação sexual já na vida adulta acabou por se afastar das igrejas batistas e construir um espaço que fosse acolhedor e propositivo de um novo entendimento sobre a relação entre o sagrado e a sexualidade.

Alã possuiu uma influência doméstica: seu pai foi o primeiro a se converter e toda a família aderiu paulatinamente. Ele se converteu, tornou-se membro efetivo e participou do

¹⁰⁹ SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

coral. Possuía vida ativa na Igreja Batista Filadélfia. Em sua narrativa, a família não aparece como o canal principal de influência para a sua adesão religiosa. Esse papel foi ocupado pela música:

Na verdade, eu já gostava dos louvores. Já gostava das músicas. Na verdade, já me emocionava. Quando eu ouvia músicas evangélicas gostava muito. Gostava não, gosto. Quando ouvia Cassiane, Aline Barros, Diante do Trono, não é? Eu gostava muito, então eu me **identificava**. E com certeza quando eu louvava eu ficava emocionado. Então quando eu vejo uma pessoa cantar de coração, louva de coração, está o Espírito Santo ali trabalhando. Então chega um momento que eu estava precisando mesmo dizer: quero realmente fazer parte desse amor de Cristo, então foi quando realmente eu aceitei.¹¹⁰

Conforme Magali Cunha, a explosão da cultura gospel na década de 1990¹¹¹, expressada principalmente pelo crescimento da indústria fonográfica evangélica, manifestava elementos ambivalentes. Como cultura híbrida, ela apresentava uma relativização de elementos de tradições protestantes de viés puritano, a exemplo da santidade e do distanciamento de elementos considerados do mundo, mas também acomodava nas expressões culturais “traços que deram forma ao jeito de ser protestante em suas origens no Brasil”¹¹², ou seja, os elementos que estruturavam o cenário religioso evangélico não se transformaram completamente no novo contexto de modernidade religiosa. A mudança era apenas na externalidade da forma, pois a cultura gospel “na internalidade reforça aspectos conservadores básicos da configuração da cultura evangélica no Brasil”¹¹³.

Logo, ainda que a explosão gospel tenha criado condições de aprofundamento da relação de Alã com a religião, o esteio de familiaridade e de conexão com ela já estava disponível para ele. Ele já possuía o repertório de símbolos, ritos e discursos que fundamentavam as músicas tocadas nas rádios, na televisão e nas igrejas. A manifestação da emoção no louvor, descrito por ele, indicava que o processo de identificação ocorreu mediante reconhecimento dos códigos religiosos que fundamentavam as músicas.

A afirmação sobre a conversão na idade adulta e acerca da relação estabelecida com a religião estar centrada na conexão com a música não contradiz, nesse sentido, a permanência da importância da família como instituição que produz os mecanismos de produção da adesão religiosa.

¹¹⁰ COUTINHO, Alã. **Entrevista**. [set. 2020]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2020. 2 arquivos mp4. Grifo meu.

¹¹¹ CUNHA, Magali. **Vinho novo em odres velhos**: Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese (Doutorado), São Paulo: USP, 2004.

¹¹² CUNHA, 2004, p. 307.

¹¹³ Idem, *ibidem*.

Assim, as primeiras vivências religiosas de Ney, Alã, Adailton, Silas, Aílton e Luciano foram constituídas mediante interferência ou influência de familiares. Mais rígidas como os casos de Silas e Luciano ou mais flexíveis como Ney, Alã, Adailton e Aílton – todos passaram por essa situação na qual a família se converteu na primeira agente de promoção de uma religião e de uma vida constituída através da religiosidade. No entanto, o elo com essas instituições construído através da mediação familiar não permaneceu como atributo perene. Com a nova configuração do campo religioso no Brasil contemporâneo, a permanência do vínculo com uma instituição religiosa cedeu lugar à mobilidade como característica hegemônica da vivência de fé e prática religiosa:

Os dados quantitativos e demográficos sobre a religião no Brasil evidenciam dinâmicas de deslocamento de pessoas pelos diversos grupos religiosos. A intensa circulação de pessoas, ao redor de alternativas religiosas variadas, proporciona uma situação de desestabilização e de fragmentação das organizações religiosas tradicionais, já que a mobilidade traz consequências nos planos das crenças e das práticas religiosas. Um lado da mobilidade religiosa que muitas vezes passa despercebido pelos recenseamentos é a vivência personalizada da religião, sendo dúplice ou múltipla a vivência do sagrado. A vivência de crenças e práticas de duas ou mais tradições religiosas ou de religiosidades pessoais, compostas de fragmentos de tradições diversas, tornou-se generalizada num campo religioso pluralista, construído desde as primeiras décadas do século anterior e consolidado nos seguintes, até o seu ápice atual. Os migrantes religiosos geralmente recusam laços de pertença definida, e apegam-se a crenças e práticas que lhes parecem melhor adequar-se a si e ao estilo de vida que escolheram¹¹⁴.

Ainda que a orientação sexual não seja uma escolha¹¹⁵, Adailton e Aílton afirmaram o desejo de construir um espaço religioso em acordo com a forma como encaravam a vida e a sociedade. Se para Adailton era imprescindível que o novo ambiente religioso escolhido para frequentar fosse inclusivo a fim de que pudesse “participar de um momento de oração sem negar o que você é”¹¹⁶, Aílton, a partir da experiência constituída no trânsito entre a Igreja Batista Jerusalém e a Igreja da Comunidade Contemporânea, desejava uma comunidade inclusiva com responsabilidade social e com discussões teológicas mais profundas¹¹⁷. Assim, ao refletir sobre seu trânsito, ficou planejando que quando voltasse para Salvador iria tentar organizar uma comunidade onde não aconteceriam situações entendidas como problemáticas de acordo com ele: “quando eu voltar pra Salvador vou pensar em uma igreja inclusiva onde

¹¹⁴ BARTZ, Alessandro Trânsito religioso no Brasil: mudança e tendência contemporâneas. IN: Congresso Internacional da Faculdades EST, 1., 2012, São Leopoldo. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012, p. 259.

¹¹⁵ A discussão mais atenta à sexualidade e gênero na trajetória dos membros da COCIS será realizada no tópico seguinte.

¹¹⁶ SOUZA, Adailton. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

¹¹⁷ SANTOS, Aílton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

não vai acontecer isso, isso e isso. Eu não tinha muitos modelos do que deveria acontecer, mas eu sabia do que eu não queria que acontecesse”¹¹⁸.

A liberdade de construir um espaço religioso de acordo com suas demandas individuais foi possível graças a essa configuração religiosa brasileira secularizada no plano estatal, pluralizada no âmbito social e fluída no plano individual. Assim, nesse ambiente religioso, há o destacamento de uma nova forma de adesão e construção de vínculos que não está somente fundamentada nas influências de base familiar e na rigidez de estruturas institucionais. Houve a constituição de uma relativa autonomia das pessoas para transitarem entre as ofertas religiosas.

Contudo, apesar dessa nova configuração do campo religioso em que o trânsito compõe o cenário de maneira relevante e a constituição de vínculos se tornou cada vez mais autônoma, a liberdade religiosa não é um aspecto absoluto. Mesmo com o decreto da Constituição Republicana de 1891, que deliberava sobre a separação entre Estado e Igreja e evocava a liberdade religiosa como item fundamental para o novo regime, ou com o aprofundamento da laicização do Estado, destacado nos efeitos civis da Constituição de 1988, as religiões de matriz africana permaneceram sendo alvos de repressão¹¹⁹.

Além dessa relativa liberdade no aspecto jurídico, socialmente nas igrejas cristãs tradicionais permaneceu a regulação da licença para que determinados grupos da sociedade acessassem a estrutura eclesiástica das igrejas ao impor critérios que impediam ou dificultavam que mulheres, gays, lésbicas, travestis e transexuais ocupassem os principais cargos institucionais. Esse cenário vem se alterando com o crescimento do número de comunidades evangélicas construídas por e para essas pessoas¹²⁰.

¹¹⁸ Idem

¹¹⁹ Sobre isso ver: JESUS, Gilson Souza de. **Ao som dos atabaques: Costumes negros e as leis republicanas em Salvador (1890-1939)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2011. OLIVEIRA, Nathália Fernandes. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira no Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015. NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

¹²⁰ De acordo com Graziela Chantal, “nesse novo fenômeno religioso, nota-se o protagonismo de mulheres pastoras. Observa-se que estas, ao romperem com a igreja e seus rituais para liderarem suas próprias igrejas, rompem também com a cultura patriarcal imposta, que entende que somente o homem tem o chamado para ser um líder eclesiástico. Podemos dizer que algumas mulheres têm esse empoderamento, ou seja, elas consolidam novas possibilidades interpretativas de vivenciar uma liderança. Sendo assim, elas ganham seu espaço, sua igreja e seus membros, com o discurso de que recebem um “chamado de Deus” (GUGLIELMONI, 2015), ou seja, uma ordenança divina. A liderança do pastorado feminino como um fenômeno religioso atual possui dificuldade no que diz respeito a se posicionarem em uma hierarquia eclesiástica. Isso é fruto de uma longa história marcada por uma cultura e um discurso androcêntrico. No entanto, a partir do chamado de Deus, essas mulheres fundam as suas igrejas, já que contra uma ordem de supremacia divina não há quem impeça”. CHANTAL, Graziela. Eis que vos digo: essas são as novas líderes eclesiásticas, mulheres pastoras que fundam as suas igrejas por meio do chamado de Deus. **Pista: Periódico Interdisciplinar**. Belo Horizonte, v.1, n.2, 2019, p. 62-63.

Nesse contexto, enquanto as mulheres evangélicas de igrejas protestantes históricas passaram a utilizar o conceito de *sacerdócio universal do crente*¹²¹ e as evangélicas pentecostais se utilizaram do “chamado de Deus” para contestar as barreiras construídas em relação à ocupação dos principais cargos na estrutura eclesiástica, Luciano e Ney, pastores consagrados e ocupantes de cargos em igrejas tradicionais no passado, evocavam a teologia inclusiva e o método histórico-crítico como forma de legitimação não apenas da ocupação de dissidentes sexuais e de gênero nos cargos eclesiásticos e na realização do trabalho religioso, mas da condição mais básica da vivência religiosa que era a prática da fé e a presença nos templos. No entanto, antes de se posicionarem em defesa da conciliação entre a religiosidade cristã evangélica e a dissidência sexual, tanto os pastores quanto Aílton, Alã, Adailton e Silas sofreram com os modos pelos quais suas igrejas compreendiam e lidavam com as questões relativas à homossexualidade.

Deste modo, de maneiras diferentes, cada um lidou com os desafios impostos pelas suas igrejas. Esses desafios se tornaram o motor do trânsito religioso deles. No caso de Luciano, a publicização da sua orientação sexual não provocou um rompimento imediato com a instituição em que congregava. Ele permaneceu frequentando a igreja, mas com uma periodicidade menor, de maneira menos intensa e sem ocupar cargos e funções eclesiásticas:

Nunca deixei de ir pra igreja, nunca deixei de participar dos cultos, é uma postura que a maioria das pessoas que tem a mesma história que eu, que nasce dentro da igreja, que vem de família evangélica, resolve sair, se desligar, vou usar até uma linguagem que geralmente que as pessoas envolvidas numa religião, numa igreja evangélica “vão pro mundão”, mas eu preferi permanecer. E continuar mesmo não com tanta intensidade como antes porque queira quer não a gente fica com um certo... é... receoso, e aí a gente procura se afastar porque foram tantas cobranças, tanta pressão, tanto discurso de condenação, de que isso é abominável diante de Deus, e que já está condenado ao inferno, então, Deus não precisa nem julgar essas pessoas porque a própria religião, a própria igreja já se responsabiliza em condenar essas pessoas. Então, eu procurei, mas ao mesmo tempo foi me afastando um pouco porque foi um período que amadureci e tive mais certeza e convicção daquilo que eu era e sou¹²².

Assim como Luciano, Aílton e Adailton também permaneceram por um tempo nas igrejas antes de decidirem trilhar por outros caminhos. Contudo, diferente do pastor, os dois foram isolados das suas ocupações nas igrejas pelas lideranças e suas presenças nas cadeiras eram apenas como visitantes, retirando deles a condição de pertencentes daquelas comunidades religiosas.

¹²¹ Sobre o conceito de sacerdócio universal ver: LANFRANCHI, Marcelo Amaral. Lutero e o sacerdócio universal do crente. **REVELETEO** – Revista Eletrônica Espaço Teológico. Vol. 13, nº 24, 2019.

¹²² SANTANA, Luciano. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

Durante o período em que permaneceu em silêncio sobre sua orientação sexual, Adailton obteve a permissão para compor o quadro da igreja, no entanto, ao entender que o silenciamento da sua orientação sexual não era uma prática saudável, adequada e compatível com sua fé passou a declarar como se sentia e como se entendia enquanto sujeito. Isso, porém, gerou uma reviravolta na paróquia e, pouco a pouco, ele foi sendo afastado das suas atribuições no ministério de música, no coral e na organização de eventos:

O rompimento foi pela via da sexualidade mesmo. Porque aí eu continuei na igreja e aí o grupo é... que eu fazia parte, as pessoas começaram a saber, mas aí não tocava no assunto alguns, outros sim, mas aí outros começavam a pressionar né, para eu sair do, ser expulso do grupo que foi um processo bem doloroso na época. [...] Foram 20 anos servindo todos os domingos, super dedicados, missa de ramos, paixão de cristo, pentecostes, todas as festas e a gente botava pra lá, viu?! Teve várias configurações o grupo, muito, foi a melhor época assim. Mas na hora de romper né, por causa da questão... e é um rompimento assim, por que você se assume.¹²³

Semelhante ao ocorrido com Adailton, o rompimento de Aílton com a Igreja Batista Jerusalém se desenvolveu após ele encerrar um noivado com uma componente da igreja. Diante disso, foi informado por um diácono que estava suspenso das atividades. Ele, que era pianista da igreja e cantava no coral, permaneceu meses indo para os cultos sem saber exatamente qual motivo da sua suspensão, até que foi informado por um membro da mocidade a razão da sua exclusão do quadro: seu jeito escandalizava a igreja¹²⁴. Após ser informado sobre essa concepção, ainda visitou a IBJ algumas vezes até pedir sua carta de desfiliação.

A desfiliação de Ney da Igreja Batista de Periperi, por outro lado, ocorreu de forma abrupta após a decisão de revelar para a família e amigos sua orientação sexual. Casado e com dois filhos que também frequentavam a igreja na qual era pastor assistente, decidiu romper de forma imediata com a comunidade de fé que compunha. A decisão foi motivada por anos de negação da sua sexualidade e por ouvir reiteradamente a posição de condenação existente sobre as sexualidades dissidentes, compreendendo, desta maneira, que não havia a possibilidade de conciliar o novo caminho escolhido para trilhar e as antigas posições ocupadas na igreja. Precisava também se afastar do discurso de condenação responsável por causar dor e sofrimento na sua vida:

Na igreja tradicional a questão da homossexualidade é entendida como pecado, do demônio, safadeza e isso por conta da falta de conhecimento. E durante muito tempo eu me anulei. Fazer o que os outros queriam que eu... fazer o que os outros achavam que era certo. Não precisava ninguém dizer, 'você faça isso', não precisava. Era só ler, reler a sociedade e ver que a homossexualidade era condenada. Graças a Deus

¹²³ SOUZA, Adailton. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

¹²⁴ SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

hoje tá mudando, né? Eu entendo, assim, que o conhecimento tá ampliando a visão de muitos. E durante muito tempo... aí vai casamento, vai filhos e tudo isso a gente acaba [inaudível]. Fui para o seminário fazer teologia justamente para ampliar minha visão com relação a muitas coisas e em determinado momento até pra vencer a homossexualidade, né? Porque era pecado, pecado, pecado e era jejum, sacrifício disso, sacrifício daquilo, voto disso, voto daquilo, mas só que a gente... não consegue porque faz parte da gente¹²⁵.

Ainda que o rompimento de Ney tenha sido uma decisão particular, ele é efeito dos significados atribuídos às sexualidades no discurso religioso que reitera a condenação e sentimento de culpa nos fiéis que não se adequam às normas instituídas. Essa também foi a característica que marcou os vários rompimentos de Silas com as igrejas tradicionais e da atitude de Alã de solicitar desligamento para se antecipar ao possível processo de expulsão.

Os dogmas evangélicos projetados em Silas através da família e da vivência na igreja batista produziram nele um sentimento de culpa que o assombrou durante os vários anos em que se movimentou entre a igreja batista, a pentecostal, o seminário de formação teológica e o período em que não freqüentou quaisquer instituições religiosas:

Quando me sentia culpado, eu me reconciliava com Deus indo pra igreja e procurando acreditar e obedecer, principalmente no tocante à homoafetividade, eu tentava e fiz, comecei a reprimir meus sentimentos, só que algumas vezes eu não conseguia reprimir, quando não conseguia me ver livre daquele prazer que me dava, então me desviava¹²⁶.

Deste modo, o afastamento de Silas, assim como o de Ney e de Alã, se deu através das violências simbólicas sofridas ao longo dos anos. Eles não passaram pelo processo de alijamento institucional pelo qual Ailton e Adailton passaram, mas sofreram as consequências dos significados historicamente construídos no seio cristão sobre as normas sexuais e suas implicações no universo do sagrado.

Nesse sentido, a liberdade religiosa característica de um campo religioso pluralizado não era um dado absoluto. Sua relatividade pode ser percebida na possibilidade de Luciano, Ney, Ailton, Adailton, Alã e Silas aderirem a comunidades de fé diferentes daquelas dos seus familiares, além de puderem transitar entre distintas propostas religiosas ofertadas por um mercado religioso desregulado¹²⁷ e plural. No entanto, essa liberdade era limitada por não poderem ocupar cargos e permanecer como membros afiliados após terem anunciado sua orientação sexual.

¹²⁵ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

¹²⁶ SANTOS, Silas. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 3 arquivos mp3.

¹²⁷ PIERUCCI, Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, Vozes, 2013.

Portanto, os fios que conectavam os fiéis às estruturas religiosas tradicionais foram se dissolvendo. Ao passo que a adesão compulsória a um regime religioso oficial deixou de existir, o vínculo constituído por herança familiar permaneceu, mas de uma forma mais fluída e com a capacidade de retenção diluída à medida que a sociedade foi incorporando os valores liberais de liberdades individuais e autonomia dos sujeitos. A redefinição das formas de adesão mediante o fortalecimento da liberdade religiosa transformou também o vínculo dos sistemas religiosos. Eles se tornaram mais instáveis e com capacidade de ser menos duradouros conforme seus desejos, objetivos e expectativas se alterassem. Contudo, a possibilidade de transitar e a liberdade religiosa não encerraram a regulação de quem poderia ocupar o quadro eclesiástico e realizar o trabalho religioso. Diante disso, cristãos com orientações sexuais não-normativas se mantiveram com o complexo desafio de declarar sua sexualidade e perder espaço na igreja ou continuar em silêncio para permanecer como membros. Essa situação de violência, balizada em discursos de condenação, produziu efeitos que viriam a influenciar na construção de um espaço religioso aberto para gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais.

2.2 Discurso religioso, regulação e experiências de apagamento

Em 2018, o pastor Luciano foi convidado a participar de um programa de rádio em uma emissora de grande popularidade e repercussão no estado da Bahia. Em meio às discussões voltadas para a existência de igrejas ocupadas em acolher as dissidências sexuais e de gênero, uma ouvinte anônima, moradora do norte do estado, revelou estar se relacionando com uma pessoa evangélica que possuía um intenso medo de ir para o inferno devido a sua orientação sexual e gostaria de saber o que o pastor aconselharia para lidar com esse sentimento. E Luciano se posicionou assim:

Eu quero dizer para esta pessoa que acalma o teu coração, porque você não está condenado pelo fato de você ser gay ou lésbica, por conta da sua orientação sexual. Então mais uma vez o discurso religioso aí causando esse transtorno emocional e a pessoa fica o tempo todo e o resto da vida se martirizando por conta disso. Então fique tranquilo, porque a sua orientação sexual não é problema para esse divino, não é problema para Deus e que você não deixe de ser, porque você tem a liberdade, de ser o que você é. Então não tenha medo do inferno porque você não vai para o inferno por causa da sua orientação sexual.¹²⁸

O pastor Luciano, desta maneira, ao referir-se ao discurso religioso como agente constituinte de transtornos, percebia a capacidade das construções normativas cristãs de produzirem efeitos profundos na vida dos indivíduos e no tecido social. A sensação de medo

¹²⁸ ENTREVISTA.COM PASTOR LUCIANO. **Programa do babado**. Salvador: Metrópole FM, setembro de 2018. Programa de rádio.

é, nesse sentido, um importante aspecto do processo de constituição das subjetividades de pessoas que não se situam nas normas sexuais historicamente construídas e que tem a religiosidade cristã como horizonte de sentido.

A Bíblia se tornou um instrumento fundamental para a construção das normatividades sexuais e de gênero ao ter passagens dos livros¹²⁹ de Gênesis e de Levítico utilizadas historicamente como suporte para a pregação da condenação das relações e práticas sexuais consideradas primeiramente inadequadas com os costumes e posteriormente como contrárias à natureza¹³⁰.

Nesse sentido, o mito cristão da criação, contido no livro de Gênesis, apresenta os primeiros elementos “que versam explicitamente sobre a divisão binária cisgênera¹³¹ da humanidade e sobre as atribuições específicas a cada uma das partes”¹³², bem como a matriz heterossexual das relações ao expressar a existência – estrita – de homens e mulheres, assim como das relações entre eles a fim de procriação. Essa construção performativa da naturalização da cisgeneridade e da condenação das práticas consideradas antinaturais foi elaborada e reelaborada durante séculos por teólogos e líderes religiosos. Importantes personagens da história cristã, como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, destacaram e reiteraram o – suposto – caráter natural da humanidade e coextensivamente a obrigatoriedade de seguir essa condição compreendida por eles enquanto sagrada.

No século IV, Agostinho escreveu *As Confissões* e nela expressa como as relações sexuais descritas como antinaturais eram consideradas abominações. Para isso, ele se utilizou de elementos contidos na narrativa do Levítico, como a história de Sodoma, para afirmar que os “pecados contra a natureza, por conseguinte, assim como o pecado de Sodoma, são abomináveis e merecem punição sempre que forem cometidos, em qualquer lugar que sejam cometidos [...] pois nosso Criador não prescreveu que pudéssemos utilizar uns aos outros dessa maneira”¹³³ e, assim, concluiu que “na realidade, a relação que devemos ter com Deus é ela mesma violada quando nossa natureza, da qual ele é o Autor, é profanada pela lascívia perversa”¹³⁴. Assim como Agostinho, Tomás de Aquino também compreendia as relações

¹²⁹ No segundo capítulo, será feita uma análise pormenorizada de cada livro, com as interpretações consideradas condenatórias e com a maneira como os cristãos inclusivos têm buscado apresentar novas concepções para eles mediante a construção da Teologia Inclusiva.

¹³⁰ VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

¹³¹ Cisgênero é a condição social de pessoas identificadas com o sexo que lhe fora atribuído no nascimento.

¹³² BONASSI, 2017, p. 47.

¹³³ AGOSTINHO apud RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 136.

¹³⁴ RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 136.

entre mulheres e entre homens como pecado de grande gravidade e no século XIII abordou o tema ao escrever a *Suma Teológica*:

Ele a via como uma forma inatural de devassidão, pois não podia conduzir à procriação. Concordava com santo Agostinho que o crime contra a natureza era o pior dos pecados, de modo que mesmo o ato inatural praticado através do consentimento mútuo, e que não prejudicasse ninguém, era uma injúria para Deus. Eles violavam a ordem natural determinada por Deus. Por ordem crescente de gravidade, os pecados contra a natureza eram: masturbação, relação inatural com o sexo oposto, relação homossexual¹³⁵ e bestialidade.¹³⁶

As produções teológicas¹³⁷ de Agostinho e Tomás de Aquino se tornaram paradigmáticas para o pensamento cristão. As alterações, mediante acumulação de outros textos normativos como códigos, leis e bulas, passaram a compor esse arquivo discursivo em vista da reiteração da binaridade do gênero e das práticas sexuais ditas naturais como norma para as formações sociais cristãs. Assim, de acordo com Jeffrey Richards, as mudanças ocorridas ao longo da Idade Média relativas a práticas sexuais consideradas antinaturais seguiram as transformações dos próprios formatos dos textos que regulavam esses territórios, ou seja, das discussões teológicas às leis e códigos seguiu-se mudanças nas formas de tratamento: “no período inicial da Idade Média, a punição era a penitência; no período posterior, a fogueira”¹³⁸. Para Michel Foucault¹³⁹, as pastorais cristãs ocupadas do sexo, sejam aquelas da confissão que exigiam penitência ou, posteriormente, a da inquisição que, com seus processos, inquiria a confissão no julgamento do investigado, tratavam o *pecado nefando* como práticas cabíveis de correção e controle.

A grande inovação dos séculos XVIII e XIX, para Foucault, teria sido, através da medicalização, transformar o processo de constituição do sujeito. As relações sexuais deixaram de ser compreendidas como atos ou práticas de indivíduos e passaram a ser características do próprio sujeito:

A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade.¹⁴⁰

¹³⁵ Apesar do emprego homossexual na sua obra, Jeffrey Richards compartilhava das reflexões produzidas por Michel Foucault sobre as transformações nas abordagens sobre o sexo, isto é, da passagem de significados atribuídos às práticas para as qualidades definidoras dos sujeitos.

¹³⁶ RICHARDS, op, cit, p. 145.

¹³⁷ Assim como Jeffrey Richards, Ronaldo Vainfas também destacou que as disputas pelas definições sobre o sagrado e a santidade no campo teológico foram fundamentais para o desenvolvimento das significações sobre sexo e desejo. Entre divergências e concordâncias, constitui-se dispositivos de poder capazes de posicionar pessoas, delimitar as práticas e impor regras, como virgindade, casamento e reprodução.

¹³⁸ RICHARD, op, cit, p. 152.

¹³⁹ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

¹⁴⁰ Idem. p. 43

É nesse desenvolvimento da história europeia, disseminada globalmente através da colonização¹⁴¹, que tratados religiosos, jurídicos e médicos passaram a compor um arquivo discursivo sobre o sexo, responsável por integrar todo um aparato de normatização sobre as sexualidades, impondo a heterossexualidade como natural, legal e normal, ao passo que considerava a homossexualidade como antinatural, criminosa e anormal.

Desta maneira, o medo de ir para o inferno, declarado na participação da pessoa ouvinte da rádio e interlocutora do pastor Luciano, foi produzido através da reiteração dessas normas no ambiente religioso de maneira a interferir no processo de subjetivação dos sujeitos. Tanto o medo aludido pela ouvinte quanto a resposta do pastor Luciano correspondem a essas construções históricas que situam e posicionam sujeitos a partir da experiência no ambiente religioso cristão. O sentimento estava relacionado com a concepção de inadequação às normas e a posição do pastor foi produzida pela compreensão de sexualidade que situa o sujeito a partir da orientação sexual.

O discurso religioso enunciado por igrejas, lideranças religiosas e fiéis, ao delimitar e classificar as pessoas de acordo com suas orientações sexuais, opera, deste modo, como agente produtor de sentimentos morais, como a vergonha e a culpa em quem não se compreende em conformidade com as regras estabelecidas através desse arquivo discursivo. Para Ney, esses discursos foram fundamentais para as escolhas que fizera ao longo da sua vida:

Na minha adolescência eu já sentia atrações por meninos, mas me retraía por conta daquela questão ‘é viado (sic), é safado, é sem vergonha’, aí na religião é pecado, tem demônio e a questão de vergonha, porque era vergonhoso, porque não entendia, não tinha o discernimento, não tinha o conhecimento que a gente tem hoje. Então desde a minha adolescência eu já entendia que a minha atração principal era por homens, mas por conta da sociedade... ‘arranja uma namorada, tá sem namorada, tem que arranjar uma namorada, aí noiva...’ tanto que eu fiquei, foram 9 anos noivo. ‘Vai casar quando?’. Essas cobranças que se tem né? ‘Vai casar quando?’¹⁴²

Enquanto o sentimento de vergonha se constituiu como resultado da vivência religiosa de Ney, Silas afirmava que: “uma característica na minha vida é os altos e baixos por

¹⁴¹ De acordo com Ronaldo Vainfas, a regulação da sodomia e toda a violência perpetrada pelos inquisidores não encontrava correspondência na cultura dos povos originários de Abya yala e dos africanos sequestrados para o Brasil: “Já vimos como entre os tupinambás a relação homoerótica não era objeto de recriminação em si mesma, embora *tiviras* e *tibiras* – os efeminados da cultura ameríndia – fossem passíveis de algum desprezo, menos por suas preferências sexuais do que por lhes faltarem inclinações guerreiras [...] e não seria diferente com os africanos de Angola, segundo descrição de Antônio de Oliveira Cadornega, em 1681, para quem a sodomia era corrente entre aqueles povos, havendo mesmo os que, travestidos, recebiam o nome específico de quimbandas”. VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 167.

¹⁴² SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

causa do sentimento de culpa”¹⁴³. Vergonha e culpa são, nesse sentido, emoções autoconscientes produzidas a partir de autoavaliação e autorreflexão¹⁴⁴, ou seja, são sensações advindas da experiência enquanto processo consciente de produção de significado sobre uma dada vivência. Assim, culpa e vergonha são emoções “negativas e resultam da avaliação que o próprio sujeito faz dos fracassos ou das transgressões que são cometidas, tendo em conta os valores e as regras que são aceitáveis para si”¹⁴⁵. Constituídos a partir da experiência, esses sujeitos sentiam as emoções tendo como referência os sistemas morais nos quais estavam inseridos, isto é, o arquivo discursivo religioso sobre a sexualidade e pecado.

As emoções, vergonha sentida por Ney e culpa por Silas, ainda que estivessem relacionadas com o mesmo sistema moral, possuíam características diferentes e, por consequência, efeitos desiguais na forma como suas expressões afetaram suas relações sociais¹⁴⁶ e, diante disso, no desenvolvimento das suas trajetórias de vida e no percurso religioso.

A vergonha enquanto sentimento provocado pela pressuposição de uma exposição, através de autoavaliação, implica na depreciação de si e torna capaz de suscitar no sujeito a necessidade de se esconder, escapar e até mesmo de renunciar ao que é percebido como elemento causador dessa exposição¹⁴⁷. A vergonha, deste modo, não é uma emoção fundamentada na prática, mas na suposição de que o sujeito está globalmente inadequado ao sistema moral que compartilha. Desta maneira, o discurso religioso cristão de condenação da homossexualidade, profundamente enraizado na sociedade brasileira e reiterado na igreja batista da qual fazia parte, produziu em Ney o sentimento de vergonha e, por consequência, a necessidade de apagamento:

Durante muito tempo eu me anulei. Fazer o que os outros queriam que eu... fazer o que os outros achavam que era certo. Não precisava ninguém dizer, ‘você faça isso’, não precisava. Era só ler, reler a sociedade e ver que a homossexualidade era condenada¹⁴⁸.

Se a busca por apagar a exposição presumida é o item marcante da resposta à vergonha, a culpa, por outro lado, está associada à percepção negativa de um comportamento

¹⁴³ SANTOS, Silas. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 3 arquivos mp3.

¹⁴⁴ COSTA, C.F. **As emoções morais**: a vergonha, a culpa e as bases motivacionais do ser humano. Mestrado em Psicologia – Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008, p. 10.

¹⁴⁵ Idem, *Ibidem*, Inserção Nossa.

¹⁴⁶ De acordo com Barbara H. Rosewein, as expressões das emoções precisam ser compreendidas fundamentalmente como interações sociais, pois “embora tendamos a falar das emoções de indivíduos, emoções são, acima de tudo, instrumentos de sociabilidade. Elas não apenas são socialmente construídas e ‘sustentam e reforçam sistemas culturais’, mas também agem sobre relações humanas em todos os níveis, da conversa íntima entre cônjuges a relações globais”. ROSEWEIN, B. H. **História das emoções**: problemas e métodos. São Paulo: Letra e Voz, 2011, p. 37.

¹⁴⁷ COSTA, C.F, op, cit, p. 10.

¹⁴⁸ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

em específico. Deste modo, ela não afeta “a identidade central do indivíduo, existindo em vez disso uma tensão, remorso e arrependimento que impulsionam a pessoa a tentar reparar o sucedido através da confissão, pedido de desculpa ou comportamentos ativos reparadores”¹⁴⁹. Assim, “a culpa estaria relacionada com a violação de normas, sejam elas sociais, legais, morais, éticas ou religiosas”¹⁵⁰.

O sentimento de culpa começou a aflorar em Silas após a sua primeira relação sexual, ocorrida em um período de intensos conflitos familiares¹⁵¹. Foi nesse contexto que ele se afastou da igreja pela primeira vez. No entanto, esse foi um processo recorrente no seu percurso religioso. Ele permaneceu se sentindo culpado ao refletir sobre seus desejos e relações sexuais tendo como referência o pecado e a demonização.

Por conta disso, o intenso trânsito religioso que caracterizava a vivência religiosa de Silas se desenvolveu, tendo o sentimento de culpa como catalisador, uma vez que, ao estar afastado da igreja, se relacionava com outros homens e, assim, sentia a negativa sensação de estar em desconformidade e decidia retornar para a igreja para expiar a culpa:

Eu ficava sempre naquele entra e sai da igreja, quando me sentia culpado eu me reconciliava com Deus, indo pra igreja e procurando acreditar e obedecer principalmente no tocante a homoafetividade, eu tentava e fiz, comecei a reprimir meus sentimentos, só que algumas vezes, que eu não conseguia reprimir, quando não conseguia me ver livre daquele prazer que me dava, então me desviava. Era assim, altos e baixos¹⁵².

Assim, enquanto as decisões tomadas por Ney de permanecer na igreja batista, de constituir uma família através do casamento heterossexual e de buscar uma formação teológica ocorreram atreladas ao incitamento emocional da vergonha provocada pelo discurso religioso, o sentimento de culpa mobilizou Silas a voltar a frequentar as fileiras das igrejas evangélicas e a casar como tentativa de expiação e enquadramento. Seus percursos nas estruturas eclesiais evangélicas e suas trajetórias de vida foram profundamente marcadas por essa construção discursiva e histórica da homossexualidade como elemento inadequado da vida do sujeito, seja através da permanência que suprimia a orientação sexual de Ney ou mediante recolhimento penitente que aprofundava o sentimento de culpa em Silas.

Assim como Ney e Silas, Luciano também esteve envolvido e profundamente afetado por sentimento evocado pela sua vivência na estrutura religiosa evangélica. Ainda que seu afastamento da igreja após a revelação de sua orientação sexual tenha ocorrido de maneira

¹⁴⁹ COSTA, C.F, loc cit.

¹⁵⁰ PEREIRA, G. A; AQUINO, T.A.A. A culpa e suas relações com a religiosidade e o sentido da vida. **Revista Logos & Existência**, UFPB, v5, n.2, 2016, p. 207.

¹⁵¹ SANTOS, Silas. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 3 arquivos mp3.

¹⁵² Idem.

paulatina sem que houvesse expulsão ou isolamento, ela se deu mediante um longo processo de silenciamento em decorrência do sentimento de vergonha. Para ele, nascido no seio de uma família evangélica, a Bíblia e as orientações pastorais tornavam incompatíveis seus sentimentos e desejos com a fé e as obrigações cristãs.

Nesse sentido, o sentimento de vergonha o acompanhou ao longo da sua vida e fundamentou suas escolhas afetivas, como a decisão de se casar com uma mulher, e permaneceu como uma barreira para a externalização da sua orientação sexual. Luciano sentia vergonha e medo de provocar vergonha, ou seja, possuía receio de que a revelação do que sentia e de quem era significaria que estava transgredindo uma norma e se tornando um cristão falho, responsável por causar um mal à própria divindade:

Em algumas comunidades religiosas falar sobre sexo ainda é um tabu, imagine sobre homossexualidade, é complicado. Em uma igreja tradicional, batista, bem batista na época e aí, né, vivendo esse conflito, né? De começar a fazer orações, pedi a Deus que me libertasse, que queria fazer a vontade dele, se o Senhor realmente me chamou pra ser pastor, então por que me chamou sabendo da minha sexualidade, e eu lembro que eu fiz uma oração pedindo: “ó, Deus, me leve logo, se for pra eu passar vergonha, ou causar algum tipo de constrangimento pra o Senhor mesmo, é melhor me levar”. Até hoje estou esperando Deus me levar, né? Se Deus me levasse era por outro motivo, não por isso, porque pelo tempo que eu fiz essa oração, até hoje eu tô aguardando Deus me levar. Então, mas eu fui crescendo com esse conflito, e tinha momentos que parecia que eu ia explodir, eu não estava mais aguentando esse fardo de ser considerado como pecador. Isso antes de entrar no campo teológico, como estudante e tal. Apesar de ter sido, eu era uma pessoa questionadora, mas para um adolescente tem certos discursos que pesam, né? Porque você vê, “poxa, realmente está na Bíblia”, e aquela doutrina de que a Bíblia é a Palavra de Deus pesa, porque se é a palavra de Deus, você não pode questionar. Se é a palavra de Deus é inquestionável. E se você questionar você ainda é tido como rebelde que quer saber demais os mistérios de Deus. E esse o discurso que a igreja reproduz até hoje, século XXI. É o homem de Deus, não, pastor, é o homem de Deus. Se ele está dizendo, é a verdade, boca do Senhor. Isso pra um adolescente, é complicado.¹⁵³

Desta maneira, o sentimento de vergonha que Luciano sentia procedia da autorreflexão sobre a incompatibilidade da sua orientação sexual com os ensinamentos cristãos proferidos na igreja, contidos na Bíblia e afirmados como *Palavra de Deus*. Esse apagamento da sua sexualidade ao longo da juventude e parte da vida adulta teve o casamento heterossexual como instrumento. Luciano formou-se em teologia, casou, teve filho e permaneceu na igreja batista até decidir revelar para sua esposa seus desejos, sentimentos e como se compreendia enquanto sujeito. A revelação foi, para ele, o ato de superação da vergonha, da busca pela afirmação da desconstrução da incompatibilidade entre a homossexualidade e a fé cristã.

¹⁵³ SANTANA, Luciano. Entrevista [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

As emoções possuíam, deste modo, um caráter social que posicionava os sujeitos diante das vivências na estrutura religiosa. Através do apagamento ou da busca por expiação, vergonha e culpa se constituíram como expressão do poder de enquadramento do ordenamento moral cristão em vista dos significados atribuídos às sexualidades. No entanto, os efeitos característicos dessas emoções só tiveram o resultado eficaz de adequação para aqueles que expressavam um gênero inteligível de acordo com a norma através do silenciamento da sexualidade, da privação da prática homossexual e da negação do desejo:

Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade ente sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente construído e a ‘expressão’ ou ‘efeito’ de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual.¹⁵⁴

Assim, o discurso religioso evangélico ao enunciar o – suposto – caráter divino contido no mito da criação impunha aspectos diferencialistas para os corpos e sua significação (homem e mulher, masculino e feminino) e se prolonga a partir da ficcional narrativa harmônica de que as relações sexuais e desejos legítimos decorreriam como consequência natural dessa diferenciação¹⁵⁵, projetando e cobrando, desta maneira, a adequação das pessoas a essa ficção heteronormativa. Essa projeção e cobrança culminavam então nos sentimentos de vergonha e culpa.

Nesse sentido, Luciano ao silenciar seus desejos em vista do apagamento da orientação sexual conseguiu permanecer na estrutura eclesiástica da igreja que estava afiliado, mas isso decorria da maneira pela qual sua masculinidade era lida socialmente, ou seja, apesar de desejar outros homens e se entender como homossexual, o silêncio, o casamento e como se expressava reproduzia a coerência normativa, viabilizando suas ocupações na igreja. Ainda jovem Luciano ouvia: “você tem tudo pra ser pastor”¹⁵⁶. Essa afirmação assinalava simultaneamente um modelo de pastor e o associava às características de Luciano. Para ele, essa afirmação tinha como referência o seu percurso religioso por vários setores da igreja e a postura de liderança que ele apresentava nesses espaços. Contudo, essa afirmação considerava não apenas a vivência religiosa de Luciano na igreja, ela remetia também à forma como ele se comportava e se expressava em conformidade com a ficcional coerência normativa de gênero, ou seja, identificado com o gênero designado no nascimento, com manifestações corporais e

¹⁵⁴ BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 39.

¹⁵⁵ BUTLER, 2003, p. 45.

¹⁵⁶ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

comportamentos compatíveis com o que se construiu culturalmente como masculino – virilidade, seriedade e liderança -, e da presumida homossexualidade provocada através do silenciamento da sua orientação sexual, Luciano estava em conformidade e “tinha tudo para ser pastor”.

Assim como Luciano, Ney também era lido na sua igreja como em conformidade e coerência ficcional heteronormativa, não sendo interpelado diretamente pelo corpo eclesial ou por fiéis sobre as configurações práticas das suas masculinidades. Contudo, por ter se inserido na igreja evangélica ainda jovem e já envolvido em um relacionamento com uma mulher que viria a ser sua esposa, a pressão sofrida por Ney foi para que consumasse a relação através do casamento durante os nove anos de noivado.

O silêncio de Ney sobre sua orientação sexual também possibilitou que ele ocupasse cargos na estrutura da sua igreja e realizasse o trabalho religioso. O casamento proporcionou a ele a obtenção de autoridade decorrente do cargo eclesial que previa a relação homossexual como elemento definidor da organização da igreja:

A estrutura lá de Periperi é assim, lá teve mudança. Antes, era igreja batista tradicional que tinha um pastor e que tinha os líderes e a diretoria. Depois a igreja entrou em um movimento chamado G12, depois mudou para M12, ou seja, o pastor tem 12 discípulos, igual como Jesus. E cada discípulo têm 12 discípulos. Cada discípulo... e assim, vai! Eu era um dos 12 do apóstolo. Não era mais pastor, era apóstolo agora. Eu era um dos 12, era pastor da rede de casais e era 12 dele. A estrutura lá é assim: cada mês existe um casal que é chamado de governador da igreja, que só não mandava mais do que o pastor. Todos os outros casais, todas as outras tinham que obedecer a ele nas determinações.¹⁵⁷

Diante disso, a relação homossexual se constituía como aspecto definidor da estrutura eclesial da Igreja Batista de Periperi, tornando o casamento requisito obrigatório para o exercício pastoral e de governo da igreja que Ney integrava. Assim, tendo o discurso religioso como autoridade e a estrutura sacerdotal como legitimada por esse discurso, a homossexualidade era compulsoriamente imposta através da repetição da importância e da obrigação do casamento para a realização do trabalho religioso naquela comunidade religiosa.

O sentimento de vergonha operava, nesse contexto, como expressão do conflito que envolvia a inteligibilidade de gênero produzida pelo quadro regulatório dos desejos, sentimentos e compreensões de si que esses sujeitos possuíam. Desta forma, o poder exercido pelo discurso religioso era capaz de ocultar a sexualidade através do controle da prática sexual tendo determinada forma de masculinidade como expressão da adequação à normatividade.

¹⁵⁷ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

Enquanto para Ney e Luciano o silêncio sobre seus desejos e como se compreendiam enquanto sujeitos permitiu que eles permanecessem e crescessem na estrutura eclesial evangélica, para Adailton o silêncio significou a intensa presença no quadro católico ao decidir seguir o celibato e a carreira na Ordem Premonstratense, sofrendo o afastamento como consequência da publicização da sua orientação sexual. Contudo, se no espaço religioso ele não foi interpelado antes da decisão de verbalizar sua orientação sexual, sentiu ainda criança os efeitos da tentativa de regulação dos corpos e a reprodução da ordem normativa quando um visitante de sua casa o interpelou: “eu lembro de um senhor que era médico, ia lá pra casa de meus padrinhos e uma vez eu estava com a mão assim... em pé com a mão na cintura pra trás, ele pegou, parou e disse assim: Você é viado é?”¹⁵⁸.

A regulação corporal realizada por um estranho manifestava, desta maneira, como as normas encontravam no corpo seu espaço de ação. Naquele momento, a declaração em tom de ofensa tinha como objetivo corrigir a expressão de gênero de Adailton que não estaria consoante às características da masculinidade produzidas pelo quadro regulatório:

É como se houvesse uma polícia sexual entre os próprios homens, que controla a forma como os colegas estão andando, que deve ser com passadas largas e pernas separadas; como seguram os livros; se os levarem muito apertados contra o peito pode levantar suspeitas; nas cores das roupas; no modo de conversar. Todo trejeito, todo movimento transmite um código sexual.¹⁵⁹

Nesse sentido, era na materialidade do corpo que o gênero se tornava inteligível. As expressões que escapavam das características construídas e impostas pelo quadro regulatório eram entendidas como inaceitáveis e os sujeitos produzidos através das experiências de subversão se tornavam suscetíveis a violências físicas, hostilidades e toda uma gama de efeitos que os posicionavam na sociedade e, por consequência, na estrutura religiosa.

Desde o início, quando sua mãe, católica, preferiu que ele aderisse e passasse a frequentar a igreja batista até o rompimento com a Igreja Batista Jerusalém, a vivência religiosa de Aílton se desenvolveu mediante o efeito de poder desse quadro regulatório. Acima das discordâncias e conflitos no campo religioso entre católicos e evangélicos, o apoio materno para que ele se filiasse ainda criança a uma igreja batista se dava pela concepção de que o espaço evangélico era mais rígido:

Eu percebia que minha mãe gostava muito que eu fosse para os cultos, para as atividades, com sete, oito anos, e, de início, eu não entendia muito porque ela sendo católica ficava tão feliz se eu fosse pra igreja batista e não para as missas da igreja católica com ela. Quando eu fiz 13 pra 14, 15 (*anos*) eu comecei a compreender que era uma tentativa dela de me livrar da homossexualidade. Acho que ela achava que

¹⁵⁸ SOUZA, Adailton. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

¹⁵⁹ BENTO, Berenice. **Homem Não Tece a Dor: Queixas e Perplexidades Masculinas**. Natal: EDUFERN, 2012, p. 100.

igreja evangélica era mais fechada, com as normas mais duras em relação à igreja católica que parecia mais fluida no sistema de monitoramento da vida dos outros, e, realmente, isso é verdade. As igrejas evangélicas, principalmente as batistas, que é o que eu conheço mais, tem muito essa questão de ver a vida dos outros¹⁶⁰

A expectativa da mãe de Ailton de que a vivência religiosa em uma denominação mais rígida no controle da sexualidade se deu fundamentalmente através da leitura feita sobre a forma como o filho expressava seu gênero. Com oito anos, ainda criança, não foi a prática sexual ou a declaração da orientação sexual que provocou o apoio materno a sua adesão ao campo religioso evangélico. Foi a desconformidade com o quadro regulatório de gênero através da socialmente ininteligível¹⁶¹ forma como seu corpo apresentava trejeitos e maneirismos que provocou nela a posição de anuência acerca da integração do filho em uma estrutura religiosa diferente da sua.

Ailton vivenciou na IBJ um ambiente intensamente vigiado, sendo o pastor o agente principal das tentativas de controle sobre a sua sexualidade e regulação de gênero. Inúmeras vezes foi convidado para reuniões no gabinete pastoral para informar sobre como andava seu comportamento, acerca dos relacionamentos e sobre sua conduta fora da igreja. O significado dessas conversas foi gradualmente se tornando mais nítido para ele e causando desconforto por perceber as tentativas de contenção e controle sobre aspectos da sua vida particular, principalmente sobre as experiências afetivas e sexuais. Deste modo, “a violência, na verdade, parece se apresentar particularmente presente nas narrativas dxs afeminadx como um constante lembrete de que as expressões dos seus gêneros evidenciam que as normas não foram incorporadas adequadamente”¹⁶². Com efeito, as pessoas afeminadx seriam aquelas “compreendidxs como sujeitxs que são identificados como homens no momento do nascimento, mas que não cumprem com as expectativas socialmente estabelecidas para o gênero masculino, construindo seus corpos de maneira ambígua”¹⁶³.

Assim como sua mãe, que o havia incentivado a se integrar à igreja batista, o pastor atuava nas orientações pastorais não de forma agressiva. Foi através da afirmação de preocupação e cuidado com o bem-estar de Ailton que as tentativas de vigilância e regulação

¹⁶⁰ SANTOS, Ailton. *Entrevista* [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

¹⁶¹ De acordo com Murillo Nonato, “Xs afeminadx são vistxs, frequentemente, no imaginário popular, como sujeitxs que incorporam uma masculinidade defeituosa e, não raro, ao caminhar pelas ruas, geram pane nos esquemas mentais das pessoas porque impossibilitam uma identificação automática de sua performatividade dentro do binarismo de gênero. Essa confusão é provocada pelo fato dxs afeminadx reproduzirem, em seus corpos, comportamentos femininos e masculinos que ocasionam, no olhar do outro, a sensação de incerteza e desacordo com as normas”. NONATO, M. N. *Problemas de gênero dxs afeminadx*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2017.

¹⁶² NONATO, ibidem, p. 9

¹⁶³ Idem

se desenvolveram. Para sua mãe, é possível que esse cuidado estivesse atrelado ao medo de como a sociedade lidava com a homossexualidade e com as prováveis violências que seu filho poderia sofrer. Nascido na década de 1960, Ailton cresceu em uma sociedade em que a homossexualidade era entendida “como um atentado aos valores religiosos, como uma questão médica, ou mesmo de polícia. As respostas da sociedade para comportamentos homoafetivos eram o tratamento psiquiátrico, a prisão em confinamento e a perseguição policial nas ruas”¹⁶⁴. Contudo, contraditoriamente, o cuidado materno, mesmo preocupado com os efeitos sociais das violências, atuou como exercício de poder responsável pela manutenção daquilo que fundamentava a violência e as desigualdades. Por outro lado, o cuidado como instrumento da vigilância pastoral estava circunscrito à tentativa de controle sobre o corpo e sobre a sexualidade, como forma de manutenção do lugar de autoridade da liderança religiosa e da capacidade do discurso religioso de manter as normas e, dialeticamente, de quem estaria apto a exercer o poder a partir da norma.

Ao frequentar a igreja e sofrer com a vigilância do pastor, Ailton teve como uma das consequências o silenciamento de sua orientação sexual ao adiar o início da sua vida sexual, bem como por realizá-la inicialmente com mulheres:

Várias vezes o pastor chamava pra saber se estava bem na vida, né? E eu não me dava muito conta disso, não, porque eu comecei também os namoros, comecei muito tarde, e eu já percebia as diferenças porque os meninos da minha época com 15, 16 anos já estavam namorando, já estavam transando, e eu começo a namorar muito tarde, e dentro de uma perspectiva religiosa o sexo não estava muito presente, ou não deveria estar de forma alguma, mas que era burlável. Só que eu não tinha muito interesse de burlar, muito pelo contrário, as namoradas queriam muito mais me atacar do que eu queria atacar elas, né? Eu tive algumas tentativas e tudo, tive uma noiva de bom tempo e foi muito interessante que começou ter todo um processo de pressão social já pro casamento, pastor perguntando, a mãe dela, o pai dela perguntando, todo mundo perguntando, as pessoas do coral que eu trabalhava, acho que todo mundo queria que eu casasse apostando que o casamento iria resolver tudo, e, assim, eu estava gostando do namoro, dos beijinhos, das peganças, algumas coisas ligadas a carícias mais íntimas, mas aquilo não iria mudar minha vida, já estava fazendo faculdade, eu estava pensando em muito mais na minha faculdade, no meu futuro, nos meus estudos, né, que eu achava mais interessantes, sair, passear, ir ao teatro, e também na música que eu sempre gostei mais do que o casamento em si.¹⁶⁵

Nesse sentido, ao comparar o desenvolvimento das suas vivências sexuais, Ailton tinha como referência o marcador temporal produzido a partir do quadro regulatório de gênero que constrói temporalidade e cobra formas de expressão dos seus desejos em conformidade e de forma inteligível, ou seja, ao não se relacionar com ninguém mesmo durante boa parte da juventude adicionava novos ingredientes ao modo como sua expressão de gênero era lida

¹⁶⁴ MEMÓRIAS da Ditadura. **LGBT**: história da violência contra pessoas LGBT's no Brasil. Disponível em: <<<http://memoriasdaditadura.org.br/lgbt/>>>. Acesso em: 15 abr. 2020.

¹⁶⁵ SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

socialmente. Entretanto, ao começar a namorar e se relacionar com mulheres, ele passou a sofrer outro tipo de pressão reguladora: cobrança para que noivasse e casasse.

Ailton esteve em um relacionamento com uma integrante da Igreja Batista Jerusalém durante quatro anos. Esse período foi intensamente marcado por questionamentos sobre quando aconteceria o casamento até que a família da sua então noiva organizou um almoço e convidou sua mãe sem a sua anuência. Foi nesse evento que Ailton, ao ser pressionado a optar pelo casamento, decidiu não mais aceitar aquelas pressões e rompeu o relacionamento. Contudo, ela era integrante da igreja e o corpo eclesiástico foi informado sobre o que havia ocorrido.

Após o rompimento, Ailton foi notificado do seu afastamento das ocupações na igreja. Ele buscou conversar com o pastor para entender as motivações da sua destituição, contudo as suas indagações foram ignoradas. Após um período sem respostas, um amigo, integrante da mocidade da igreja, relatou que a motivação declarada pelo quadro eclesiástico estava na própria existência de Ailton, sua presença no púlpito escandalizava¹⁶⁶ e ele precisava ser removido das ocupações de regência dos corais como sanção:

Sobre o corpo pesam regras, é exigido que se transforme em uma direção aceitável socialmente na medida em que revela seus atributos de gênero - para além da sexualidade e da direção do seu desejo. Aos sujeitos é imposta a coerência do sexo-gênero que deve se refletir nas expressões de seus corpos, de suas vestimentas, dos maneirismos, entre outros. Dessa forma, quando essa naturalização é rompida, uma série de severas sanções sociais são imputadas aos sujeitos desobedientes.¹⁶⁷

Assim, mesmo após os relacionamentos afetivos terem ocorrido com mulheres, a vigilância pastoral permaneceu ocupada com os passos de Ailton dentro e fora da igreja, tornando nítido que o gênero era o alvo da vigilância e não a fluída percepção da sua sexualidade através dos relacionamentos. Era como o corpo se apresentava, como o gênero era expresso que preocupava o pastor, o qual se ocupava em regulá-lo.

Nesse sentido, a ficcional coerência entre sexo, gênero, desejo e orientação sexual reproduzida no ambiente familiar e religioso interferiu decisivamente tanto na adesão religiosa de Ailton quanto na destituição sofrida na igreja. A forma como sua masculinidade ganhava significado a partir da expressividade de seu corpo suscitou em sua mãe a anuência em relação à integração na igreja evangélica, com a suposição de que lá ele poderia regular sua sexualidade. Porém, a destituição do trabalho religioso se deu mediante a percepção do insucesso da correção de sua expressão de gênero, bem como da sua negativa à imposição de enquadramento ao romper com a imposição do casamento.

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ NONATO, 2017, p. 34.

As trajetórias de Ailton, Ney, Luciano e Silas demonstram como o matrimônio permaneceu funcionando como uma estratégia de coerção. O casamento heterossexual significava, nesse sentido, um enquadramento nos parâmetros considerados adequados para a religiosidade evangélica da qual eles compartilhavam o sistema moral, mas que possuía uma longa trajetória de usos para contenção e reprimenda de práticas condenáveis para os cristãos.

No entanto, a concepção do casamento como um aspecto natural e desejável pelo discurso religioso cristão é histórica e faz parte do processo de reorganização do quadro regulatório, tendo as disputas no campo religioso como seu combustível.

Nesse sentido, de acordo com Ronaldo Vainfas¹⁶⁸, no período Patrístico a moral religiosa cristã não entendia o casamento como um valor sagrado. A virgindade e a continência eram os atributos priorizados e considerados como essenciais para a fé e eram evocados através da utilização de textos apostólicos, “como a exortação de Paulo aos Coríntios: que os homens permaneçam celibatários (I Cor., VII, 8); que as viúvas se mantivessem castas (id., VII, 40); que as solteiras ficassem virgens (id., VII, 38)”¹⁶⁹. Esses atributos se fundamentaram como centrais para o controle sobre as práticas e corpos:

Antes de tudo, convém reconhecer que os textos desta época acentuavam claramente os valores da virgindade, da castidade e da continência, elevados ao cume da moralidade ideal. Recomendavam, de diversas formas, a renúncia ao prazer carnal, incluindo aí o ato conjugal. Propunham métodos, mais ou menos organizados, para o exercício dessa renúncia, vista como condição indispensável para ascese da alma, e admitiam, sobretudo aos homens, a enorme dificuldade que essa luta envolvia. O casamento foi, assim, hostilizado, deplorado enquanto instituição que permitia a manifestação do desejo e o desfrute da carne, mas foi também defendido, ao menos como um espaço alternativo ao prazer desregrado.¹⁷⁰

Assim, baseadas nas propostas paulinas emergiu uma literatura ocupada em disseminar a virgindade como valor fundamental para a salvação, pois ela proporcionaria o retorno a origem ao renunciar as forças que instituíram o pecado original. A renúncia aos desejos da carne, significava, nesse sentido, libertação. Nesse contexto, os textos cristãos devotos do celibato e da virgindade expressavam o casamento como algo que ameaçaria essa busca por salvação, pois “impedia a ascese da alma pelo apego à carne”¹⁷¹. Nem mesmo a procriação era vista como um bem, já que, ao valorizá-la, admitia-se a *concupiscência*.

As primeiras ressalvas sobre o desprezo ao casamento se deram com o intuito de controlar o pecado da incontinência da carne, isto é, a *fornicação*. Diante disso, o matrimônio passou a ser visto como “remédio, terapêutica do desejo sempre maligno: um mal, já que

¹⁶⁸ VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

¹⁶⁹ Idem, p. 7.

¹⁷⁰ Idem, p. 21.

¹⁷¹ VAINFAZ, 1986, p. 11.

supunha o pecado da carne, mas um mal menor, pois impedia a fornicação”¹⁷². Deste modo, nos conflitos entre teólogos que hostilizavam e os que compreendiam o casamento como uma possibilidade de remediar o pecado mais vil, Agostinho se posicionou afirmando a capacidade de a união entre homem e mulher consistir em um aspecto positivo ao permitir o controle sobre o adultério e fornicação, mas que isso deveria ser percebido apenas para as pessoas que não conseguissem realizar a *castidade perfeita*, tornando-se assim uma *economia da concupiscência*¹⁷³.

A posição de Agostinho se tornou uma importante fonte para a compreensão do casamento como um aspecto aceitável ao associar o matrimônio com a procriação, mas ela permaneceu marginal até a reforma gregoriana¹⁷⁴ e o prevalecimento como sacramento no século XIII. No entanto, a consagração do casamento não significou o abandono da valorização da virgindade e da continência. Pelo contrário, o matrimônio passou a ser percebido como a condição necessária para o controle dos desejos e práticas daquelas pessoas que não possuíam interesse em realizar o celibato, construindo uma *economia dos prazeres*.

Assim, os teólogos, como Tomás de Aquino, produziram um aparato regulatório contendo três elementos interconectados:

- 1) Imposição da relação carnal como algo obrigatório no casamento, sem a qual ele não faria sentido; 2) a condenação de todo e qualquer ardor na relação carnal entre os cônjuges, quase sempre entendido como “excesso” ou, às vezes, como prática antinatural; 3) a minuciosa classificação dos atos permitidos ou proibidos, tendo em vista a função procriadora.¹⁷⁵

A constituição de um inventário de práticas consideradas adequadas a fé e a imposição como regra para as relações matrimoniais configuraram o casamento como um instrumento de administração dos desejos. Os cônjuges mesmo no leito não deveriam se entregar às tentações da carne, e a conjugação carnal só era considerada bem-vinda com o intuito reprodutivo. As posições e práticas sexuais que não estivessem em consonância com esse objetivo e proporcionassem prazer, bem como o excesso de excitação, eram consideradas inadequadas e merecedoras de castigos.

Enquanto dispositivo de poder, o casamento permaneceu no discurso religioso cristão, mesmo com as interferências da reforma protestante do século XVI e com as

¹⁷² Idem, p. 12.

¹⁷³ FOUCAULT, M. **História da sexualidade IV**: as confissões da carne. Edição estabelecida por Frédéric GROS e tradução de Miguel Serras PEREIRA. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 2019. p. 292.

¹⁷⁴ Sobre as transformações na igreja e seus efeitos nas concepções sobre pecado, sexo e salvação ver:

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993; VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

¹⁷⁵ VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986, p. 37.

transformações advindas do puritanismo no XVII e do pentecostalismo no final do século XIX, sendo enunciado simultaneamente como o instrumento necessário para a regulação dos desejos e de exclusiva validação da reprodução.

Deste modo, a condenação das relações entre homens e entre mulheres tinham íntima relação com o processo de transformação do modo como o casamento era abordado no discurso religioso cristão. Evidentemente inadequadas ao discurso de defesa da virgindade, castidade e celibato, essas relações entre pessoas do mesmo sexo permaneceram condenadas com a consagração do casamento heterossexual como valor a ser respeitado pela sua capacidade reprodutora. Assim, ainda que a castidade tenha perdido sua centralidade como ordenadora das relações, manteve-se acoplada na imposição do casamento heterossexual como dispositivo de poder.

A construção do casamento como dispositivo de poder para regulação dos desejos se desenvolveu fundamentalmente pelos atributos patriarcais da tradição cristã que relegava as mulheres à condição contraditória, porém complementar, de protagonistas das tentações que envolviam os homens e, ao mesmo tempo, como meros acessórios a serem utilizados no matrimônio para a reprodução.

Assim, esse dispositivo de poder contido no discurso religioso, exercido pela orientação pastoral e pelas famílias, interferiu na trajetória religiosa de Ailton, Silas e Ney. Enquanto para Ailton a resistência em aceitar o enquadramento provocou a destituição do trabalho religioso, para Silas o casamento intensificou o sentimento de culpa. Por outro lado, para Ney e Luciano o matrimônio possibilitou a permanência e a ascensão na estrutura eclesiástica. Contudo, as pressões sobre noivado e casamento, culminando ou não na sua realização, ocorreram através da utilização das namoradas, noivas e, posteriormente, esposas como ferramentas, coisas a serem utilizadas para reprodução da norma.

O poder exercido pelo discurso religioso enunciado através da orientação pastoral, das prédicas e da leitura da Bíblia, ao reiterar que apenas as relações heterossexuais eram naturais, normais e em conformidade com as palavras de Deus, promovia a depreciação das pessoas que não correspondiam a essas normas e das pessoas utilizadas como objetos, delimitando seus espaços na organização eclesiástica, impedindo que os gays e as lésbicas publicamente assumidos tivessem acesso à estrutura e pudessem se envolver com o trabalho religioso, bem como provocando subjetivamente os sentimentos de culpa e vergonha por caracterizá-los como pecadores, abomináveis e condenáveis.

Nesse sentido, se o sentimento de vergonha tinha como consequência a busca pelo apagamento da pressuposição da situação de exposição sobre a inadequação às normas e

impactou na trajetória de Luciano, Ney e Adailton, o sentimento de culpa de Silas, provocado pelas experiências sexuais, tinha como efeito a cobrança de enquadramento. No entanto, além dessa diferença que envolvia as emoções, socialmente a maneira como os corpos eram generificados influenciou profundamente nas trajetórias religiosas e nas relações afetivas e sexuais.

Se, por um lado, Ney, Luciano e Adailton sofriam com o silenciamento possibilitado pela expressão de uma masculinidade lida como em conformidade com o quadro regulatório, Silas e Ailton lidaram com as consequências de produzirem confusão no sistema binário de gênero ao impedirem uma definição automática sobre seus corpos, pois enquanto afeminados ele se colocavam “potencialmente no limite da definição entre o masculino vs feminino ao entrecruzar as características que marcam ambos os gêneros, confundindo-as em sua performatividade”¹⁷⁶, causando, nesse sentido, uma preocupação mais intensa e rígida das famílias e das pessoas que compunham a estrutura eclesial.

Portanto, entre as diferenças e similaridades, a vivência religiosa dessas pessoas foi profundamente desenvolvida através do exercício de poder pastoral e do discurso religioso sobre as orientações sexuais não-normativas, bem como sobre as expressões de gênero compreendidas como desconforme em relação ao quadro regulatório de gênero, com o intuito de corrigirem, controlarem e conterem aquelas qualidades consideradas inadequadas.

Ao serem pressionados, Silas, Ailton, Luciano, Adailton e Ney manifestaram sentimentos, estiveram envolvidos em relacionamentos não desejados e sofreram com os efeitos das tentativas de apagamento. Silêncio e apagamento, doravante, se tornaram dois aspectos fundamentais para a compreensão das vivências religiosas, dos trânsitos e da maneira pela qual após os rompimentos com suas igrejas, a contraposição aos discursos de condenação e as relações construídas com a intenção de se enquadrarem, passaram a refletir sobre a possibilidade de construir um ambiente religioso ocupado e preocupado em acolher a diversidade sexual e de gênero. Um ambiente que não reproduzisse a imposição de regras, códigos de comportamento ou controle sobre as relações – como havia sido naquelas instituições que eles vivenciaram em suas trajetórias.

2.3 A construção da comunidade e a tecitura das relações

A vivência em igrejas avessas à diversidade sexual ensejou o trânsito religioso de Luciano, Ney, Ailton, Alã, Adailton e Silas. Foi através da mobilidade, característica

¹⁷⁶ NONATO, 2017, p. 60.

marcante do campo religioso no período, e da confecção de redes de contato entre gays cristãos soteropolitanos que foram gestadas as primeiras ideias para a construção de um espaço de acolhimento para dissidentes sexuais excluídos das suas igrejas.

É importante destacar, nesse sentido, que a constituição de laços entre eles se desenvolveu a partir do encontro de dois núcleos diferentes que almejavam o desenvolvimento de uma igreja que não apenas permitisse a presença de gays, lésbicas, bissexuais e pessoas trans como fiéis, mas que essas pessoas pudessem fazer parte da estrutura eclesiástica e na qual houvesse uma abordagem teológica diferente daquelas tradicionais que haviam causado tanto sofrimento para eles. Um núcleo era representado pelos pastores Ney e Luciano e outro por Aílton.

Ney e Luciano se conheceram no Seminário Teológico Batista do Nordeste quando se tornaram colegas de curso de teologia em 1999. Após a formação, eles perderam contato e, como já relatado, se encontraram anos depois em um local de sociabilidade gay, o que, de acordo com Ney, *denunciou* o novo momento dos dois em suas trajetórias de vida.

Assim, em 2012, Luciano e Ney começaram a conversar sobre o que havia ocorrido em suas vidas, suas experiências nas igrejas e, diante disso, passaram a almejar a criação de um grupo que materializasse o entendimento deles de que o Deus cristão não fazia distinção de pessoas e, nesse sentido, seria significativo construir um espaço que acolhesse pessoas com trajetórias semelhantes às suas:

A gente no seminário não sabia. Eu não sabia que ele era gay, ele não sabia que eu era gay... nós nos conhecemos em um lugar que denunciou e a gente começou a conversar. Eu percebi, ele percebeu, vamos conversar. ‘O que você acha de a gente começar um grupo?’. Começamos a conversar. Ele ia lá em casa, a gente orava, a gente começou a fazer planos. Eu não conhecia muitos homossexuais e ele já conhecia alguns. ‘Vamos convidar’. Nós passamos, eu e ele, mais de um ano marcando as reuniões, convidando muita gente e ninguém ia.¹⁷⁷

De acordo com Luciano, esse primeiro momento foi de grande frustração por não conseguir ampliar o número de pessoas envolvidas com o projeto. As reuniões esvaziadas e compostas apenas pelos dois causou dúvidas se o que estavam buscando realizar realmente era viável ou estava em consonância com *os desígnios de Deus*:

A princípio só era eu e Ney, convidávamos as pessoas, e as pessoas não iam, e toda semana era só eu e Ney, durante três anos. Antes de 2015 eu já me reunia com Ney. E em 2015 que as pessoas começaram a chegar. As pessoas começaram a chegar num momento em que eu disse a Ney: “bora esquecer esse negócio, esse negócio não vai dar certo. Porque chega um momento que cansa, só eu e você aqui, chega um momento que desestimula”. Poxa, [a gente se encontrava domingo à tarde]. Domingo à tarde que é pra você dormir até mais tarde, tirar um cochilo depois do almoço, tomar um sorvete, sair, paquerar, namorar, conhecer alguém, estar aqui por

¹⁷⁷ SOLEDADE, Ney. *Entrevista* [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

quê? Vamos esquecer! Esse negócio de ser pastor gay não é de Deus! Eu acho que é fruto da nossa imaginação [inaudível]. Então, nesse momento, eu pelo menos, de mim, eu queria desistir.¹⁷⁸

Desta maneira, para Luciano a dificuldade em materializar o desejo de construir um ambiente religioso acolhedor colocou em suspeita a legitimidade do que estavam buscando ao utilizar o sagrado como esteio para o entendimento sobre as adversidades que se apresentavam. De acordo com Ney, faltava algo para aquela proposta, mas, diferente de seu colega, parecia compreender que as causas estavam nas redes de sociabilidade na qual estavam inseridos, pois seus círculos de interação social estavam fincados em suas famílias e nas igrejas da qual fizeram parte durante anos.

Somente após a ruptura com as igrejas e com a declaração das suas orientações sexuais eles passaram a frequentar os espaços de sociabilidade gay e a fazer parte dos “mundos homossexuais”¹⁷⁹, isto é, de um campo diversificado no qual as redes de interação são constituídas e onde “convivem sexualidades não-conformistas, ou seja, aquelas que desafiam o estabelecido, que são irreverentes, irônicas, que embaralham os gêneros e que confundem o nosso olhar”¹⁸⁰. Eles são espaços no quais são construídas redes de socialização e laços de solidariedade que se tornam facilitadores do processo de enfrentamento das experiências de publicização da orientação sexual dissidente.

Ao investigar o Beco dos Artistas, um desses espaços de sociabilidade em Salvador, Andressa Freitas destacou que esses ambientes são fundamentais para esse setor da sociedade, pois são neles e, a partir deles, que são forjadas redes de solidariedade fundamentais “para que esses indivíduos sejam capazes de apaziguar suas dores e libertar os conflitos subjetivos para o mundo externo, podendo assim significá-los e compreendê-los”¹⁸¹.

No entanto, esses espaços eram compostos também por conflitos e disputas que situavam e delineavam os sujeitos a partir dos fatores de classe e raça. Andressa Ribeiro aponta, nesse sentido, que o desenvolvimento do Beco dos Artistas como um espaço de

¹⁷⁸ SANTANA, Luciano. *Entrevista* [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

¹⁷⁹ PINHO, Osmundo. A Guerra dos Mundos Homossexuais – resistência e contra-hegemonias de raça e gênero IN: RIOS, Luís Felipe... [et al.]. *Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde* - Rio de Janeiro: ABIA, 2004, p. 127-133.

¹⁸⁰ De acordo com Osmundo Pinho, “esses ambientes homossexuais, como comunidades, são formados por gays, lésbicas, travestis, michês, drags, pintosas, barbies, bichas-paraíba, bichas-playboy, baitolas, “frangos”, uma multiplicidade de denominações como posição de sujeito, quer dizer, como etiquetas que os agentes usam para interagir e para construir, naqueles contextos, senhas para efetivação de repertórios de desejo e de poder. Essas comunidades homossexuais, do meu ponto de vista, parecem construir-se como espaços, como territórios de articulação de mundos homossexuais, mundos de classe, mundos de raça, mundos de afinidades eletivas, de gênero, de faixa etária, etc.”. PINHO, 2004, 130-131.

¹⁸¹ RIBEIRO, Andressa de Freitas. Espaço e sociabilidades: entre o beco e o gueto. *Sex., Salud Soc. (Rio J.)*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 130-156, Dec. 2016, p. 149.

sociabilidade das dissidências sexuais, mais especificamente dos gays e lésbicas soteropolitanos, ocorreu permeado por transformações de público e, por consequência, de significado atribuído ao ambiente. Após a sua criação no final da década de 1970 com o objetivo de ser um ambiente de destinado à diversão, se tornou um espaço de sociabilidade da classe artística de Salvador e, devido à agitação e à marca desse grupo, passou a ser chamado de Beco dos Artistas ou *B.A.* Contudo, ao passar dos anos e com a abertura de bares voltados para gays e lésbicas, o local passou a ser identificado como um ambiente gay:

Além de ter se tornado um ponto específico para homossexuais, o Beco/“gueto” passou a ser frequentado por um público vindo da periferia de Salvador, em sua maioria composto de negros e de pessoas com baixo poder aquisitivo. Concomitante a essa mudança de público, o Beco foi se deteriorando em termos físicos e materiais [...] ao mesmo tempo em que o acrônimo BA remete ao nome original – Beco dos Artistas – passa a significar também, para os atuais frequentadores, baixo astral. Essa mudança semântica se dá em consonância com as transformações por que passa o lugar, que fizeram com que ficasse marcado por um forte estigma, tanto por parte do público que ali vai quanto da sociedade que o rodeia.¹⁸²

A história das transformações no Beco dos Artistas é paradigmática para entender a circulação e as redes de sociabilidade LGBT de acordo com as posições de classe, raça e idade na cidade de Salvador. Segundo Érico Nascimento e Oswaldo Fernandez¹⁸³, ao analisarem os territórios e circuitos homossexuais em Salvador, a disposição de ambientes voltados para o lazer desse público se dava em três zonas da capital baiana: Centro, Barra e Boca do Rio. Ocupados em entender a mobilidade dos homossexuais e a constituição de territórios urbanos a partir do consumo e dos espaços de lazer, o que eles perceberam foi que a circulação tendo a orientação sexual como marcador primordial precisava ser confrontada com os demarcadores raciais e econômicos da sociedade soteropolitana. Ao se referirem à exclusão dos homossexuais aos bens urbanos, perceberam que a maioria dos gays excluídos desse universo eram os negros. Por outro lado, destacaram que “os minoritários ricos se constituem como um grupo socialmente privilegiado, com acesso a bens de consumo não disponíveis a outras camadas sociais, independentemente de pertencerem ou não a população homossexual”¹⁸⁴.

¹⁸² Idem, p. 133-134

¹⁸³ FERNANDEZ, Oswaldo; NASCIMENTO, ÉRICO. Espaços de sociabilidade homossexual em Salvador: Há um gueto gay? In: VI Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura – ENECULT, 2010, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: UFBA, 2010.

¹⁸⁴ Importante ressaltar que tanto Andressa Freitas quanto Érico Nascimento e Oswaldo Fernandez assinalam a condição social e racial da mobilidade dos espaços de sociabilidade de homossexuais, mas esse apontamento se dá fundamentalmente pela associação entre a pobreza e a população negra, sem destacar a branquitude como uma condição dos sujeitos privilegiados desse grupo social. O silêncio sobre esse caráter reitera uma dupla marginalização sofrida por LGBT’s negros e negras: o de sofrerem com as exclusões causadas pela estrutura heteronormativa e racista da sociedade brasileira – aspecto que Osmundo Pinho já havia apontado quando discorreu sobre os *mundos homossexuais*.

Diante disso, as comunidades homossexuais se constituíram como espaços de interação social sobre os escombros da heteronormatividade. Elas possuíam suas dinâmicas, rupturas e conflitos próprios, mas eram estruturadas a partir das relações de assimetrias estruturantes da sociedade, ou seja, “construídas através da desigualdade, através do racismo, através da violência que as estruturam de modo determinante”¹⁸⁵. Assim, são *mundos* complexos e, por vezes, contraditórios por se estabelecerem como espaços de sociabilidade de grupos sociais que sofriam com as violências causadas pela reiteração das normas sexuais e de gênero, mas que internamente situavam os sujeitos a partir de outros marcadores sociais da diferença, configurando-se, deste modo, como um campo de disputas recheados de conflitos.

Nesse caldeirão efervescente de redes de solidariedade, apoio, mas também de conflitos, Ney e Luciano encontraram o desafio de abrir um canal de diálogo entre esse *mundo* e a religião cristã. Historicamente uma das forças responsáveis pela criação e propagação de discursos de aversão a dissidências sexual, as igrejas cristãs eram vistas com muita desconfiança por essas pessoas, o que se converteu em uma adversidade na tentativa de criar uma comunidade cristã inclusiva. Essa dificuldade encontrada pelos pastores soteropolitanos faz parte de um contexto mais amplo de conflitos entre dissidentes sexuais e de gênero quando o elemento religioso, sobretudo o cristão, entra em cena. Se, em São Paulo, os membros da Igreja da Comunidade Metropolitana – igreja inclusiva declaradamente defensora e ativista dos Direitos Humanos – sofreram com a desconfiança da militância LGBT secular e, diante disso, precisaram desenvolver estratégias para serem reconhecidos como pares na luta pela cidadania e direitos das dissidências sexuais e de gênero¹⁸⁶, em Belo Horizonte o diálogo também era tenso entre os militantes que compunham o Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual de Minas Gerais (Cellos), os membros das igrejas inclusivas ICM e ICC, e os fiéis da tradicional Igreja Batista da Lagoinha (IBL):

Os quatro grupos, cada um à sua maneira, posicionam-se com e contra não apenas às formas de equalizar as subjetividades LGBTs e evangélicas encontradas pelos demais, mas também contra a forma encontrada pelas igrejas chamadas por eles de “fundamentalistas”, que excluiriam completamente os homossexuais. Apesar disso, há entre eles uma expectativa de “resolução” desses conflitos, que na visão de alguns deles passaria pelo “diálogo” e não pelo “confronto”.¹⁸⁷

A desconfiança dos movimentos paulistas em relação à ICM ou do CELLOS diante dos cristãos inclusivos estava fincada tanto na histórica hostilidade dos cristãos acerca das

¹⁸⁵ PINHO, 2004, p. 131.

¹⁸⁶ WEISS DE JESUS, 2012, p. 229.

¹⁸⁷ VIEIRA, 2015, p. 132.

dissidências sexuais e de gênero, quanto no fortalecimento de grupos políticos¹⁸⁸ ligados às igrejas tradicionais, que estavam atuando intensamente para que houvesse um retrocesso no reconhecimento da cidadania LGBT, bem como nas políticas públicas voltadas para eles e elas.

Esse cenário de intensas disputas e desconfianças, bem como a iniciante entrada nos *mundos homossexuais*, tornou árduo e infrutífero os primeiros momentos de Ney e Luciano como promotores de um ambiente acolhedor no qual o público central não comparecia e quando compareceu, não retornou.

A tentativa dos pastores de construir uma comunidade cristã inclusiva dependia não somente do repertório religioso que buscava aglutinar os saberes teológicos com a orientação sexual. Foi necessário aprender uma nova gramática, construir novas redes de sociabilidade, conhecer pessoas que tivessem um maior trânsito entre as comunidades LGBT dispostas a dialogar sobre a relação entre religião cristã e sexualidades a partir de um viés inclusivo. A mudança desse cenário de isolamento e de falta de engajamento começou quando eles conheceram Aílton, representante do segundo núcleo responsável pela criação da comunidade inclusiva.

Aílton havia regressado para Salvador após ter vivido alguns anos no Rio de Janeiro. Foi lá que ele conheceu as igrejas inclusivas e passou a almejar construir uma comunidade inclusiva quando retornasse para a capital baiana. Depois do retorno, criou um grupo no site *Facebook* e conseguiu reunir algumas pessoas. Diferentemente de Ney e Luciano, Aílton possuía uma maior relação com a comunidade LGBT. Além de pessoas envolvidas em grupos acadêmicos de universidades e faculdades, ele também possuía vínculos proporcionados pela sua atividade profissional no Centro Estadual Especializado em Diagnóstico, Assistência e Pesquisa (CEDAP) no qual atua no setor voltado para a saúde do homem, de adolescentes/jovens e da população LGBT. Contudo, apesar de possuir uma teia de relacionamentos mais ampla, ele ainda encontrava dificuldades e problemas para materializar o que almejava, pois as pessoas que ele conseguiu reunir não possuíam formação teológica, não

¹⁸⁸ Após redemocratização do Brasil, na década de 1980, houve o paulatino crescimento da atuação de evangélicos no congresso nacional. Inicialmente, suas preocupações estavam voltadas para os direitos de transmissão e concessões públicas dos meios de comunicação. A partir da primeira década de 2000 intensificaram sua atuação acerca de temas ligados aos direitos reprodutivos das mulheres e de consolidação da cidadania da população LGBT através da Frente Parlamentar Evangélica (FPE). Sobre isso ver: DIP, Andrea. **Em nome de quem?** A bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

havia um pastor e isto, para ele, era um problema central para que seu intento alcançasse o objetivo:

Eu comecei já a pensar, fiz um grupo no *Facebook*, no meu *Facebook*, meu perfil, chamado Cristãos Inclusivos em Salvador. O grupo só tinha seis pessoas. Depois eu criei um grupo online, a gente começou a se reunir, mas não funcionou bem. A gente não tinha pastor, um bando de ovelhas desgarradas e depois comecei a perceber e a procurar mais, eu não me lembro quando, aliás me lembro. Dessas seis pessoas eu me lembro de um menino chamado Diogo que entrou no *Facebook* meu comum e perguntou se eu estava já me reunindo com esse grupo do Cristão Inclusivos em Salvador que ele também estava com outro grupo, mas estavam se reunindo na casa dele de vez em quando, que ele vinha da Igreja Batista de Brotas, que tinha se afastado por conta da questão da sexualidade e que estava montando e me convidando pra ver se eu queria ir e me botou num grupo do *Facebook* e onde eu conseguia falar com as pessoas e via as fotos e as atividades. Novamente quando eu comecei a falar com as pessoas e ver as fotos das atividades eu me senti muito na Contemporânea, tudo que eu não achava muito que fosse igreja. É igreja, quem sou eu pra dizer o que não é igreja? Mas, de perceber uma perspectiva que era diferente do que eu queria para conviver. Então, eu não quis ir. Porém, de lá de dentro tinha uma pessoa que me interessou muito e que eu comecei a dialogar e a conversar que foi o pastor Ney.¹⁸⁹

A internet se tornou desta maneira um canal central para a articulação entre pessoas que atuavam com a mesma finalidade de construir uma igreja inclusiva, mas que não se conheciam. Enquanto Aílton encontrava dificuldade em construir um espaço religioso com as características que considerava fundamentais para uma igreja, Ney e Luciano sofriam com a ausência de participantes nas reuniões. A mediação entre esses dois núcleos foi possível graças à utilização das redes sociais como ferramenta para difusão dos grupos e das intenções deles. A identificação de Aílton com Ney pode ser percebida pela trajetória religiosa de ambos. Oriundos de igrejas batistas, compartilhavam das mesmas perspectivas sobre liturgia, teologia e, também, de um horizonte de igreja que lidasse com a diversidade como um espaço comunitário de abrigo, acolhimento e evangelização através do amor, respeito e cuidado.

Ney, Aílton e Luciano passaram a realizar celebrações nas suas casas e, eventualmente, na casa de algumas das pessoas que visitavam e depois passavam a integrar o grupo. Batizada de Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS), a comunidade se reunia periodicamente aos domingos, com eventuais encontros em outros dias da semana de acordo com convites para eventos ou demandas que eram levantadas pelos componentes do grupo.

À medida que as reuniões foram ocorrendo, os pastores e os componentes da comunidade passaram a desenvolver os primeiros mecanismos de organização, de construção de canais de comunicação entre eles, mas também outras formas de publicização da existência do grupo como forma de divulgação da proposta de experiência religiosa que estava sendo

¹⁸⁹ SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

aplicada em Salvador. Assim, inicialmente, o aplicativo de comunicação instantânea *Whatsapp* se tornou o principal canal de manutenção e aprofundamento dos laços. Era através dele que as reuniões eram organizadas, que mensagens pastorais e bíblicas eram compartilhadas entre os membros, bem como ocorria o acompanhamento pastoral:

Outro dia uma menina estava angustiadíssima. Ela, lésbica, que mora com a avó e a avó era opressora. E ela falava assim, se comunicando, eu passei uma noite inteira conversando com ela, aconselhando, ela pensando em suicídio. Graças a Deus não aconteceu nada, hoje incluímos ela, no nosso grupo do WhatsApp. O *WhatsApp* é só pra complementar o relacional. Tanto que no nosso grupo tem 14, 14 pessoas, que são as pessoas que estão físicas, estão ali firmes. Se deixar de fazer, o pessoal já sabe, só entra no WhatsApp depois da terceira reunião. Se você vai a terceira vez e diz que quer ficar, você entra no WhatsApp. Mas, se você sumir, e depois dos nossos contatos, depois da nossa busca, de procurar saber você sumiu, a gente tira, porque você se excluiu do relacional. O WhatsApp é um complemento do relacional, desse tête-à-tête, desse olho a olho. É um complemento pra marcar, pra dizer onde vai ser o encontro, pra dizer o que precisa levar, vamos fazer isso, vamos fazer aquilo. Compartilhar uma mensagem, a mensagem bíblica que a gente compartilhou pra crescimento, poxa valeu isso, isso e isso, cada um contribui e vai.¹⁹⁰

Assim, o aplicativo foi apropriado como ferramenta do trabalho religioso dos pastores. Não havia uma separação rígida entre o *on* e *off*, isto é, entre o trabalho exercido nos cultos nas casas e a comunicação cotidiana entre os participantes da comunidade. A complementaridade entre as interações face a face e as mediadas por eletrônicos, seja celular ou computador, tornou-se uma das características marcantes da COCIS, que estava profundamente conectada com as novas configurações de um campo religioso cada vez mais integrado com as novas tecnologias e desafios da Era digital. De acordo com Leomar Bustrolin, essa forma de comunicação atual, principalmente por causa da internet, “possibilita maior interatividade, comunicação dialógica não presencial e superação das barreiras de tempo e espaço”¹⁹¹. Contudo, para Aline Silva, a internet não pode ser vista apenas como um instrumento de comunicação. Ela seria, com efeito, “uma nova ambiência de comunicação e de relacionamento humano que está dentro do mundo real”¹⁹² e, “por ser um ambiente desterritorializado, o ciberespaço está em todos os lugares e perpassa nossa vida cotidiana”¹⁹³.

Dessa forma, nesse período histórico no qual o mundo físico e o digital estão entrelaçados, não existiria dualidade entre virtual e real, *online* e *offline*, situação percebida pela maneira como o trabalho religioso na Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador passou a ser realizada, tendo o *WhatsApp* como ferramenta pastoral.

¹⁹⁰ SOLEDADE, Ney. *Entrevista* [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

¹⁹¹ BRUSTOLIN, Leomar. O senso religioso na era digital: a nova ambiência da fé. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 497-517, abr./jun. 2016, p. 498.

¹⁹² SILVA, Aline Amaro. *Cibergraça: fé, evangelização e comunhão no tempo da rede*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015, p. 17.

¹⁹³ Idem, *Ibidem*.

Após a solidificação do grupo através da ininterrupta realização dos cultos nas casas e do fortalecimento das relações entre eles, a comunidade foi ganhando forma na internet. No *Facebook* foram criados um perfil oficial e uma página. Logo após, criaram um perfil no *Instagram* e o site institucional da igreja, contendo breves informações sobre a história, a realização dos cultos, visão, o propósito e a missão da comunidade, assim como mensagens pastorais em áudio, registros sonoros dos estudos teológicos realizados, além dos contatos das lideranças:

Figura 1- Nossa História – COCIS



NOSSA HISTÓRIA

Diante das dificuldades encontradas por membros de igrejas evangélicas em relação a sua orientação sexual, Deus nos chamou para iniciar um trabalho de inclusão, a princípio, em Salvador, uma igreja cristã baseada nos fundamentos bíblicos, para que todos aqueles que assim desejarem, possam ser agregados.

Somos todos os membros capacitados, comprometidos e comprometidos com a expansão do reino de Deus.

VISÃO

Ser uma igreja cristã inclusiva, bíblica e contextualizada, onde todos possam adorar e servir a Deus sem preconceitos e sem distinção de raça, orientação sexual, identidade de gênero e condição social, respeitando a ética e a moral.

MISSÃO

Alcançar os perdidos, acolher os excluídos e rejeitados, pregando e ensinando a Palavra de Deus, para que vivam de uma maneira ética e moral, sem perder a identidade cristã.

PROPÓSITOS

O propósito da Igreja é representada pela sigla ACESE:

- Adoração;
- Comunhão;
- Evangelização;
- Serviço;
- Ensino.

COCISBAHIA. **Quem somos.** Disponível em: <<http://cocisbahia.wixsite.com/cocis/quem-somos>>. Acesso em: 02 jul. 2017.

Esses sites, através da exposição de informações sobre o perfil do grupo, suas intenções e características, bem como dos registros fotográficos e audiovisuais das reuniões,

foram utilizados como canais de divulgação da existência do grupo, das suas finalidades, características teológicas e posicionamentos sobre a relação entre a fé cristã e a diversidade sexual.

Nesse sentido, a apropriação dessas ferramentas pelos membros da COCIS foi configurada a partir da demarcação das diferentes finalidades e, portanto, o domínio sobre elas também se realizou de maneira mais diversificada. Ao passo que para a entrada no grupo do *WhatsApp* haviam regras bem estabelecidas e uma atenção maior dos pastores, os perfis de divulgação eram administrados por outros membros, como Aílton, demonstrando assim que havia uma descentralização das decisões e do gerenciamento da face pública da comunidade, bem como uma integração dos membros não ordenados na sua estrutura organizativa:

O *Facebook* tem um bocado de gente que a gente nunca viu. As pessoas olham, mandam mensagens, e volta e meio eu compartilho também algumas mensagens, as chamadas, os convites, né? Então, assim, é válido. O Instagram, eu nem tenho Instagram, mas o pessoal que tem diz que tem também os resultados, as pessoas comentam, falam alguma coisa, não sei como é a história lá no Instagram, mas, a gente entende isso, são ferramentas que precisam ser utilizadas para divulgação e pra que as pessoas entendam que por elas serem LGBT ela pode ser cristã.¹⁹⁴

Foi através do *Facebook* que Adailton se aproximou da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. Um amigo havia participado de um culto e, sabendo de como ele havia sido alijado das atividades na sua igreja de origem devido à publicização da sua orientação sexual, o informou sobre a existência de um grupo de cristãos gays que estavam se reunindo após passarem por situações semelhantes à sua. Diante disso, Adailton começou a pesquisar na internet sobre a COCIS e, após analisar as postagens e acompanhar as mensagens compartilhadas naquele site, entrou em contato com o pastor Luciano para buscar mais informações e expor o desejo de visitar a comunidade para conhecer o grupo e ver como os cultos eram celebrados¹⁹⁵.

As redes sociais da COCIS foram utilizadas, deste modo, como veículos para divulgação da comunidade, da declaração das características religiosas que adotavam mediante a concepção de que o Deus no qual acreditavam não hierarquizava nem excluía nenhum tipo de pessoa, do compartilhamento de vídeos publicados por perfis de caráter evangélico e considerados em consonância com a abordagem religiosa na qual empregavam, mas também de notas públicas sobre acontecimentos relacionados à comunidade LGBT. A primeira nota pública da COCIS foi publicada em 12 de junho de 2016 no *Facebook* justamente sobre uma violência sofrida por LGBT's:

¹⁹⁴ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

¹⁹⁵ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

Figura 2- Nota sobre o ataque em Orlando



Nota:

Na manhã deste domingo (12/06), fomos informados da tragédia numa boate gay em Orlando, nos Estados Unidos, onde 50 pessoas foram mortas e 53 feridas, fruto da intolerância à diferença e da homofobia. Nós, como Comunidade Cristã Inclusiva, não podemos ficar omissos e indiferentes diante desse episódio, que infelizmente vem se repetindo e vitimando muitas vidas. A minha oração é que Deus conforte os corações das famílias enlutadas e nos conceda, enquanto cristãos inclusivos, graça para enfrentar os desafios em relação à LGBTfobia.

Pr. Luciano Santana

Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. **Nota.** Salvador, 12 jun. 2016. Facebook: Cocis.inclusiva. Disponível em: <https://web.facebook.com/cocis.inclusiva/posts/1716892791925516>. Acesso em: 09. Jul. 2019

Na madrugada do dia 12, na Boate Pulse, localizada na cidade estadunidense de Orlando e voltada para o público LGBT, estava sendo realizada uma festa dedicada à música latina. A trilha, composta por salsa, merengue e *reggaeton*, embalava a noite das pessoas presentes, de maioria latina, até que um homem armado invadiu o espaço disparando tiros e executando dezenas de pessoas¹⁹⁶. O atirador estadunidense, vinculado ao grupo Estado Islâmico¹⁹⁷, havia escolhido o local pela sua fama de ser um espaço de sociabilidade e lazer da comunidade das dissidências sexuais e de gênero de Orlando.

O massacre em Orlando ganhou grande repercussão internacional sob vários tons. Algumas posições destacaram a condição religiosa do caso, atrelando, deste modo, o massacre à religião do atirador, enquanto outras relacionaram a violência com a homofobia¹⁹⁸ existente na sociedade americana independente da religião adotada. A velocidade das informações transmitidas na internet causou uma comoção instantânea em personalidades e movimentos sociais de luta pela cidadania LGBT no mundo. No Brasil, Cláudio Nascimento e o Deputado Federal Jean Willys se posicionaram firmemente sobre o caso relacionando o acontecimento

¹⁹⁶ INAUGURADA em homenagem a vítimas da AIDS, boate de Orlando é referência na luta por gays e imigrantes. **BBC**, Rio de Janeiro, 13 jun. 2016. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-36519681>. Acesso em: 30 de Jul. 2020.

¹⁹⁷ Estado Islâmico era um grupo jihadista criado no Iraque após a invasão americana em 2003. De orientação wahabista, pregava uma teologia pública que almejava criar califados estritamente regulados pelas suas interpretações do corão. Sobre teologias públicas e novos movimentos políticos na contemporaneidade ver: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um activista dos direitos humanos**. Coimbra: Ed. Almedina, 2013.

¹⁹⁸ NORTE, Diego Braga. Massacre de Orlando foi terrorismo ou homofobia? Os dois. **Veja**, São Paulo, 17 Jun. 2016. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/massacre-de-orlando-foi-terrorismo-ou-homofobia-os-dois/>. 30 de jul. 2020.

estadunidense com o contexto político brasileiro. De acordo com Cláudio, que era coordenador do programa Rio Sem Homofobia, o caso em Orlando era uma expressão do ódio e da intolerância que as sociedades ainda comportavam em relação às dissidências sexuais e de gênero, e para combater esse tipo de configuração seriam necessárias políticas voltadas para a educação da população acerca da diversidade sexual e de gênero, bem como a criação de dispositivos legais para a punição da homofobia¹⁹⁹. Ele destacou também que naquele mesmo período no Brasil havia um alto índice de violência contra esse grupo social e que era necessária uma posição mais destacada do governo federal nas políticas de enfrentamento à violência motivada por ódio. O Deputado Federal Jean Willys destacou, por outro lado, que o posicionamento de políticos e líderes religiosos contra as políticas de enfrentamento através da utilização do pânico moral²⁰⁰ como ferramenta política criou as condições para que casos como o de Orlando ocorressem:

E quando criticamos os discursos de ódio dos “bolsomitos” (sic) e “malafaias”(sic) e “felicianos”(sic) e “euricos”(sic) e das “marisas lobos” (sic) e “ana paulas valadões” da vida e dos legislativo contra gays, lésbicas e transexuais, estamos pensando justamente no quanto o discurso de ódio proferido por essas pessoas – agora em alta porque aliados dos golpistas que tomaram a presidência da República – pode levar pessoas “de bem” a praticar atos de violência física – assassinatos e agressões físicas – contra membros da comunidade LGBT. Delírios homofóbicos reproduzidos por políticos e líderes religiosos mentirosos – como a ideia de que gays, lésbicas, bissexuais e transexuais queremos impor uma “ideologia de gênero” ou praticamos “cristofobia” – podem levar a barbárie como a perpetrada, em atacado, na Flórida, mas também a praticada no varejo aqui no Brasil.²⁰¹

As críticas realizadas por Carlos Nascimento e, principalmente, por Jean Willys versavam sobre personagens evangélicas que possuíam relevância dentro do segmento religioso, seja como pastores ou artistas, mas que alcançaram grande repercussão nacional ao se posicionarem no debate público sobre os Direitos Humanos, principalmente naqueles ligados à cidadania LGBT e aos direitos das mulheres, contra projetos que visavam a criminalização da homofobia e a descriminalização do aborto, bem como por apoiarem o “desarquivamento de projetos de lei e novas proposições com o objetivo de retroceder os

¹⁹⁹ LISBOA, Vinicius. Ativistas alertam que homofobia de massacre em Orlando não pode ser ignorada. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 13 jun 2016. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2016-06/ativistas-alertam-homofobia-de-massacre-em-orlando-nao-pode-ser>. Acesso em: 20 de jul. 2020.

²⁰⁰ O termo pânico moral passou a ser utilizado na sociologia para caracterizar a atuação e o discurso de ódio enunciado por pessoas que compreendem o comportamento de um grupo social como uma ameaça para toda a sociedade. Sobre isso ver: MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu** [online]. 2007, n. 28, p. 109. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-83332007000100006>>. Acesso em: 05. jul. 2020.

²⁰¹ JEAN Willys: “Discursos de ódio dos Bolsonaro da vida podem levar a barbáries como a de Orlando”. **SUL 21**, Porto Alegre. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ta-na-rede/2016/06/jean-wyllys-discursos-de-odio-dos-bolsonaros-da-vida-podem-levar-a-barbaries-como-a-de-orlando/>. Acesso em: 20 de jul. 2020.

direitos conquistados pelas mulheres [...] e pela comunidade LGBTQ”²⁰². Enquanto esses posicionamentos eram representados no congresso pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE), pastores discursavam nas igrejas, em programas de televisão e compartilhavam textos nas redes sociais combatendo aquilo que consideravam atentado aos valores cristãos. Nesse cenário, um dos atores religiosos mais atuantes foi o pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, Silas Malafaia.

Autoproclamado “inimigo público número um do movimento gay”²⁰³, Malafaia percorreu uma trajetória profundamente influenciada pelos televangelistas estadunidenses e se inseriu paulatinamente no debate político ao longo das décadas seguintes. Nos primeiros anos da década de 1980, seu ministério foi iniciado após ter se tornado pastor auxiliar da Assembleia de Deus da Penha no Rio de Janeiro e ao criar seu primeiro programa televisivo para evangelização²⁰⁴. De acordo com Jonas Koren, o programa, que estreou modestamente com 15 minutos e foi transmitido apenas para o estado do Rio de Janeiro pelo canal CNT, tornou-se um sucesso de audiência. Gradualmente ele ampliou a duração do programa até mudar para outras emissoras e conseguir amplificar sua audiência com transmissões em rede nacional pela Rede TV em 2004 e em 2006 pela Rede Bandeirantes. Sua atuação empresarial comportava não apenas a atração televisiva, mas um conglomerado comercial composto pela Associação Beneficente Renascer criada em 1993 - que se tornaria Associação Vitória em Cristo em 2000 -, pela Editora Central Gospel em 1999, pela Central Gospel *Music* em 2005 e pelo veículo de notícias Portal Gospel, criado em 2011. Sua atuação empresarial alcançou um novo patamar quando a Igreja Assembleia de Deus na Penha o consagrou líder da denominação em 2010. Foi nesse momento que Malafaia unificou o nome da denominação com o seu império empresarial ao criar a Assembleia de Deus Vitória em Cristo²⁰⁵.

Apesar de ser reconhecido como um pastor atuante e que opinava sobre todos os assuntos da vida pública, foi somente em 2006 que Malafaia se tornou um ator político com capacidade de interferir na vida pública a partir dos seus posicionamentos avessos à criação de leis voltadas para a comunidade LGBT como a lei de criminalização da homofobia e a legalização do casamento civil entre homossexuais. Os discursos de Malafaia, propagados nos veículos de comunicação, eram os mesmos que compunham a trajetória religiosa de Ney,

²⁰² DIP, 2018, p. 49.

²⁰³ CHAGAS, Tiago. Pastor Silas Malafaia afirma em entrevista que é o “inimigo número um do movimento gay no Brasil” e chama jornalista de vagabunda. **Gospel Mais**, 26 de novembro. 2016. Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/malafaia-inimigo-numero-um-movimento-gay-brasil-27820.html>. Acesso em: 10 de set. 2020.

²⁰⁴ KOREN, Jonas Christmann. **Ministério Silas Malafaia**: evangelizando à direita. (2000-2013). Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Marechal Cândido Rondon, 2016, p. 10.

²⁰⁵ Idem, p. 20.

Luciano, Adailton, Silas e Ailton e que os fizeram transitar para outras vertentes e criar a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador para contrapô-las: condenação de qualquer expressão de vida que não esteja em consonância com a heteronormatividade.

Quando o massacre de Orlando ganhou as notícias no Brasil, Malafaia utilizou seu perfil no *Twitter* para compartilhar uma história falsa na qual responsabilizava as dissidências sexuais e de gênero pelo acontecimento. Foi sobre esse cenário de propagação de discursos de ódio e de atuação política de grupos evangélicos no Brasil que Jean Willys destacou que o ocorrido em Orlando não poderia ser entendido como uma condição inerente da religião muçulmana, mas da configuração *lgbtfóbica* da sociedade americana e que no Brasil poderia ser percebida pela atuação de pessoas como Silas Malafaia:

Para que não comecem a dizer que só radicais islâmicos desumanizam gays, bissexuais e lésbicas, quero lembrar a todos e todas o outdoor espalhado por Malafaia em ruas do Rio de Janeiro – ‘Deus fez macho e fêmea’ – e a letra da canção repetida pelos evangélicos fanáticos em púlpitos e nas redes sociais: ‘Deus fez Adão e Eva e não Adão e Ivo’.²⁰⁶

Nesse sentido, a atuação de Silas Malafaia é paradigmática para entender a conservação da heteronormatividade da nova configuração do campo religioso evangélico após a ascensão dos neopentecostais. Uma postura de atuação política intensa no campo institucional, buscando influenciar no campo legislativo, com intenção de conter a ampliação dos direitos de gays, lésbicas, travestis, transexuais e transgêneros através da Frente Parlamentar Evangélica, bem como através da propagação de discursos de ódio e de intolerância direcionados para essas pessoas, mas também de alteração da dinâmica de funcionamento das igrejas que passaram a se organizar de acordo a lógica empresarial.

Conforme Magali Cunha, uma alteração bastante significativa no modo de organização das igrejas está na incorporação da racionalidade empresarial como ferramenta de evangelização, ou seja, “na mesma linha das empresas, as igrejas utilizam-se da ação social como proselitismo, para conquistar maior número de consumidores/adeptos, ou como marketing institucional – para construir imagem positiva com o grande público”²⁰⁷. Cunha evidencia, desta maneira, como a Convenção Batista Nacional incorporou a linguagem dos negócios para definir sua atuação e seus objetivos religiosos:

²⁰⁶ JEAN Willys: “Discursos de ódio dos Bolsonaro da vida podem levar a barbáries como a de Orlando”. *SUL 21*, Porto Alegre. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ta-na-rede/2016/06/jean-wyllys-discursos-de-odio-dos-bolsonaros-da-vida-podem-levar-a-barbaries-como-a-de-orlando/>. Acesso em: 20 de jul. 2020.

²⁰⁷ CUNHA, 2004, p. 91.

Figura 3- Planejamento Estratégico da Convenção Batista Nacional

NEGÓCIO

A Convenção Batista Nacional tem como negócio fomentar a unidade e o cumprimento da missão da Igreja no poder do Espírito Santo.

VISÃO

Como agência facilitadora no cumprimento da missão integral da Igreja no poder do Espírito Santo, a Convenção Batista Nacional deseja ser reconhecida nacional e internacionalmente, realizando projetos extraordinários.

MISSÃO

A Convenção Batista Nacional tem como missão ser facilitadora da Igreja, contribuindo para que ela cumpra seus objetivos, de modo a transformar a sociedade através do cumprimento da missão integral no poder do Espírito Santo: ação missionária, responsabilidade social e discipulado, e educação de qualidade.

OBJETIVOS

- Promover o cumprimento da missão integral da Igreja, estimulando-a e lhe dando suporte para elaboração e implementação de projetos missionários, sociais, etc.;
- Promover a identidade denominacional;
- Promover a unidade doutrinária;
- Promover a qualidade de ensino teológico, cristão e secular;
- Captar recursos para consecução de seus projetos;
- Estimular a unidade, integração e cooperação, através de uma comunicação efetiva;
- Produzir literatura de qualidade que atenda às necessidades das igrejas.

Fonte: CUNHA, Magali. **Vinho novo em odres velhos**: Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese em Comunicação Social. São Paulo: USP, 2004, p. 92.

Atrelar o cumprimento da missão religiosa ao negócio, definir a igreja como uma agência, bem como definir a captação de recursos como objetivos para poder realizar os projetos – tudo sinaliza para o modo como a racionalidade empresarial adentrou no campo religioso como forma de ordenar e gerir as instituições. Além disso, a adoção de um *modelo estratégico* para pensar a ação missionária destaca como o modelo gerencial se enraizou no campo religioso.

Nesse sentido, a reorganização do campo tinha como uma das suas características essa adoção do modelo de negócio, apontado por Cunha, e que era exibido de forma explícita pelo conglomerado de empresas de Silas Malafaia. Essa racionalidade empresarial e o modelo de gestão estavam atinentes à relação das igrejas com os veículos de comunicação de massa e, posteriormente, com a internet. Assim, conforme Gustavo Oliveira, a consolidação do neopentecostalismo no campo religioso interferiu na organicidade das igrejas protestantes e das evangélicas que não eram pentecostais, pois elas passaram a adotar uma linguagem mercadológica²⁰⁸ e a incorporar, após os anos 1980, características que até então eram circunscritas aos pentecostais, como a utilização dos veículos de comunicação como meio e ferramenta para divulgação e propagação do discurso religioso e das próprias instituições:

Até o início dos anos 1980 somente alguns grupos (neo)pentecostais faziam investimentos sistemáticos e significativos em mídia de massa, geralmente em programas de rádio. O “raio de influência” dos discursos da maioria dos

²⁰⁸ CUNHA, op, cit, p. 91.

movimentos cristãos estava restrito ao alcance das comunidades e igrejas que se identificavam com sua proposta, dos eventos e atividades que realizavam e de seu material físico de divulgação, como panfletos, jornais e revistas. A partir de meados dos anos 1980 diversos grupos e movimentos tentam estabelecer uma presença permanente no rádio e na televisão – aberta ou fechada – mas, devido principalmente aos custos elevados de acesso e manutenção, essa presença acaba se restringindo às organizações maiores e/ou mais bem estruturadas. Com o surgimento e a popularização da Internet, a partir dos anos 1990, praticamente todos os principais grupos e movimentos cristãos – quer institucionalmente ou através da atuação de seus militantes – passam a expressar, divulgar e/ou debater publicamente suas identidades e discursos através da rede virtual.²⁰⁹

Deste modo, a criação do site e de perfis nas redes sociais da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador após a constituição estava conectada com esse novo momento do campo religioso evangélico no qual a comunicação mediada por computador, ou através de veículos de comunicação de massa, proporcionava um alcance maior do que o modelo antigo de evangelização baseado na ação local, de ocupação das ruas e divulgação de panfletos e revistas. No entanto, se a nova configuração do campo religioso era ordenada a partir da racionalidade empresarial, da utilização da internet como veículo de propagação para a expansão do número de fiéis e a utilização do *marketing* como dispositivo de gerenciamento da imagem pública das igrejas, bem como a atuação política com a finalidade de interferir na arena pública, a configuração da comunidade não estava em conformidade com esses atributos.

A apropriação das redes para a divulgação dos cultos e os posicionamentos políticos, a exemplo da publicação da nota sobre o assassinato de dissidentes sexuais e de gênero em Orlando, evidencia a diferença de posicionamento perante os instrumentos disponíveis em dois níveis diferentes. O primeiro estava relacionado com a racionalidade empresarial introduzida pelos pentecostais e consolidada a partir da sua incorporação por outros segmentos evangélicos e o segundo, com os conteúdos dos posicionamentos políticos expostos.

Enquanto a apropriação das redes realizada pelos grupos hegemônicos do campo buscava expandir seus negócios com a finalidade de alcançar mais fiéis sob a lógica de mercado, a organização da COCIS também pretendia alcançar mais pessoas, mas com um objetivo diferente. Para os pastores Ney e Luciano, bem como para Aílton, a COCIS deveria se constituir como um espaço de acolhimento de pessoas rejeitadas pelas igrejas tradicionais e, além disso, essas pessoas deveriam poder fazer parte da estrutura da igreja sem qualquer impeditivo. Os participantes e visitantes não eram vistos como fiéis que precisariam ser

²⁰⁹ OLIVEIRA, 2007, p. 281-282.

fidelizados como um ativo, a preocupação era de que encontrassem naquele espaço um ambiente no qual pudessem ser reconhecidos em sua integridade:

Na COCIS a gente entende que a gente precisa ser livre. Uma das coisas que às vezes alguém pode... ‘como é que o pastor pode dizer isso’. Nós não obrigamos a crente nenhum a ser dizimista fiel. ‘Você é obrigado a entregar o seu dizimo’. Em algumas igrejas, a gente já ouviu... deixa de comprar o gás, deixa de pagar a água, deixa de pagar a luz para entregar o dizimo, nós não. Como é que eu posso pegar o meu dinheiro que eu vou pagar a água, a luz, comprar o gás, colocar comida dentro de casa pra entregar para a igreja se o dizimo é para que não falte mantimento na minha casa?²¹⁰

O discurso em defesa da inclusão promovido pela igreja inclusiva, nesse sentido, não estava consoante com a definição da igreja como um espaço de negócio no qual o fiel seria um consumidor e os bens de salvação, mercadoria. Não havia apenas dissonância com o modo como o dízimo era abordado em igrejas fundamentadas na racionalidade empresarial, encontrava-se naquele momento de construção da comunidade uma forma de organização participativa das pessoas que chegavam e se associavam ao grupo, descentralizando o trabalho religioso dos pastores²¹¹ e constituindo uma forma de relacionamento comunitário.

De maneira complementar, essa definição de comunidade estava fundamentada na percepção inicial dos fundadores de que as igrejas, como um segmento da sociedade, reproduziam as desigualdades e promoviam violências. Logo, compreendiam ser necessário atuar politicamente no campo religioso, a partir da criação da comunidade, do modelo de organização que almejavam para ela e do enfretamento das teologias consagradas nos templos religiosos tradicionais. A arena pública também era um espaço de disputa ao publicarem textos nas redes sociais, em sites voltados para o público LGBT e em participação em programas de rádio, com o intuito de fazer parte das lutas por direitos e cidadania de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros e transexuais, confrontando, assim, a hegemonia do campo religioso e a emergente força política dos evangélicos tradicionais.

Apesar do discurso de enfrentamento do que se tornou hegemônico no campo religioso após a ascensão dos neopentecostais, bem como da defesa de uma perspectiva inclusiva, tanto teológica quanto organizativa na igreja, a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador continha suas próprias contradições e, nesse sentido, conflitos passaram a ocorrer dentro do grupo.

Em 2015 houve o primeiro conflito interno entre as pessoas que compunham a comunidade. Uma mulher transgênero começou a frequentar os cultos. Ela não conhecia os

²¹⁰ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

²¹¹ Isso será abordado no tópico 2.4, quando será discutido o modelo de celebração e o papel das pessoas envolvidas na realização dos cultos.

rituais de interação que caracterizavam as celebrações religiosas cristãs, como o silêncio no momento litúrgico. Ela conversava e fazia comentários enquanto os pastores realizavam a prédica. Até que um membro, incomodado, grosseiramente solicitou que ela se calasse:

Um membro mais viril e que já tinha uns estranhamentos com uns garotos afeminados, em um culto disse a ela: “silêncio, cale a boca. Você está incomodando”. Ela olhou pra minha cara e disse “faça alguma coisa porque se eu fizer o culto acaba”. Eu disse: você consegue esperar só o final da palavra do pastor? Ela: “consigo”, com ele ouvindo. Quando terminou a palavra do pastor [...] eu conversei com ele: “olha, você não tem o direito de mandá-la calar a boca. Ela estava errada porque estava conversando no culto e ainda não tá entendendo que a liturgia pede silêncio, mas uma coisa que ela iria aprender e que caberia ao pastor chamar atenção. O pastor estava ouvindo-a, se incomodou, mas levou a pregação até o fim. Ele era o mais prejudicado. Não te caberia, na nossa comunidade a gente não manda nenhuma mulher calar a boca. Nem se for cis ou trans. Primeiro que calar a boca é muita má educação, segundo que isso é uma questão de gênero. Você não tem esse direito, você não tem esse poder. Se você está incomodado com a presença dela, então saia você. Porque elas são expulsas de todos os lugares, aqui ela não vai ser expulsa”.²¹²

Assim, mesmo com o discurso de acolhimento, a COCIS não se viu incólume de conflitos causados por desigualdades fundamentadas nas relações de gênero. O personagem responsável por ser grosseiro com a mulher trans, de acordo com Aílton, também possuía dificuldade em se relacionar de maneira conveniente com os gays afeminados. Nesse sentido, a homossexualidade não era um fator impeditivo da reprodução de violências de gênero e, então, a comunidade se viu desafiada a repensar maneiras de atuar para que situações como essas não ocorressem novamente, visto que o discurso de inclusão proferido pelos pastores e pelos membros não estava apenas fincado na incorporação de fiéis expulsos de outras igrejas, mas de proporcionar um ambiente saudável e de proteção para todos e todas. A saída encontrada por Aílton foi realizar um seminário sobre relações de gênero e sexualidade na igreja.

Aílton utilizou a bibliografia dos seus trabalhos de dissertação e tese, bem como os materiais que utilizava para dar aula em faculdades privadas de Salvador para apresentar na igreja uma explicação a fim de levar à compreensão que as relações de gênero eram fundamentalmente relações de poder que estruturam a sociedade e interferem, nesse sentido, nas interações entre as pessoas. Além disso, explanou sobre heteronormatividade, identidade de gênero, violência de gênero e linguagem inclusiva, explicando a necessidade de alteração no modo como eles e elas, cristãos inclusivos e inclusivas, precisavam repensar o modo como se relacionavam com a diversidade sexual e de gênero para não reproduzir as violências,

²¹² SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

como a expulsão de pessoas de espaços por não se adequarem ao que foi instituído como norma.

Embora nesse período de constituição da COCIS tenha havido uma tentativa dos pastores e de Aílton para que a comunidade conjugasse de maneira coerente o que expunham publicamente, a sua composição não refletia o que era almejado. Era pequena a presença de mulheres cis e homens e mulheres trans, que de maneira geral visitavam, permaneciam por algum tempo e depois se afastavam da comunidade. A COCIS havia se estabelecido, deste modo, como uma igreja inclusiva criada, organizada e composta majoritariamente por homens cis gays. Aílton compreendia que essa contradição poderia ser entendida pela maneira como a misoginia permanecia entranhada nas relações de gênero na sociedade e que a comunidade ainda não havia conseguido desconstruir:

E aí também tendo consciência do quanto a cultura LGBT ela também é misógina, ela também tem a questão de raça, ou de classe, as pessoas LGBT são pessoas como as outras pessoas, elas são atingidas também por aquilo que a sociedade constrói. As questões de raça, de misoginia, questões de intolerância religiosa, então pra gente era preciso que nós repensássemos. Esses anos que nós ainda não abrimos uma igreja ampla não foi só por falta de grana ou porque as pessoas não ficaram, também foram necessários para mudar algumas formas de pensar, de agir e de falar. Pra você ter noção a gente começa com alguns homens mais viris da nossa comunidade, alguns ainda estão hoje e que não sentavam perto dos homens chamados femininos. Não falavam, terminava o culto e cada um ia pro seu lado. Ou seja, essa discriminação estava dentro e aí eu percebo isso claramente e trago isso como tema, tema específico com essa questão: Por que gays masculinos não se afinam com gays femininos? Por que levam eles pra cama, transam, mas na hora de apresentar pra alguém apresentam um outro mais masculino? O que é que está acontecendo? E eu trabalho isso a partir de uma perspectiva que diz que a misoginia ela está incrustada na base onde está a maioria das opressões e discriminações.²¹³

A percepção de Aílton sobre os conflitos internos da comunidade e dos motivos que dificultavam o crescimento mais destacado, nesse sentido, não se referia ao universo espiritual. Sua visão era estritamente secular e compreendia o ambiente religioso como um espaço socialmente situado e atravessado pelas relações de poder que estruturam a sociedade. Não houve uma declaração que buscasse explicar ou justificar as contradições através do saber religioso, ao contrário, para caracterizar a associação religiosa e seus dilemas a gramática utilizada foi a do conhecimento produzido fora dos espaços religiosos, mais especificamente a do conhecimento científico e acadêmico. Essa apropriação serviu para o diagnóstico e para a escolha da realização do seminário como ferramenta para lidar com os conflitos.

A realização do seminário e a gramática incorporada do campo acadêmico sob o viés dos estudos de gênero indicavam uma outra importante dissonância com as forças tradicionais

²¹³ SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

do campo religioso evangélico quando o assunto eram as relações de gênero. De acordo com Valéria Vilhena²¹⁴, ao analisar a violência doméstica sofrida por mulheres evangélicas em São Paulo, as instituições evangélicas, além de não questionarem a cultura patriarcal e o machismo, ainda a reproduziam. Vilhena demonstrou, nesse sentido, que o efeito trágico do trabalho pastoral, amparado no discurso religioso como instrumento de apoio, era a alocação do enfrentamento da violência à esfera espiritual, à espera da superação através da fé sem que houvesse uma atuação concreta para a ruptura com o ambiente de abuso e para a responsabilização dos culpados.

A percepção de Aílton de que existiam problemas de relacionamento dentro da comunidade e que esses conflitos não eram de ordem espiritual e sim uma reprodução de assimetrias estruturantes das relações sociais, assim como a posição dos pastores de incentivarem a organização do seminário indicam uma diferença significativa no modo pelo qual as lideranças da comunidade orientavam a membresia e buscavam superar as contradições internas.

Portanto, a comunidade foi sendo construída mediante a união de projetos, concepções e, também, dos conflitos que foram surgindo nas relações estabelecidas entre as pessoas que a integravam. No período inicial, a conjugação das duas propostas de criação de igrejas inclusivas aconteceu mediante a identificação entre Aílton e Ney, ampliando as redes de pessoas interessadas em participar daquela nova abordagem cristã em Salvador. Nesse contexto, a internet possuiu um papel fundamental tanto por ter sido nela que Aílton e Ney se conheceram, mas também por se constituir como veículo principal de divulgação e posicionamento público da comunidade nascente, além de propiciar o acompanhamento pastoral permanente mediante a utilização do aplicativo de comunicação instantânea. Contudo, a ampliação do público que participava dos cultos tornou o espaço ainda mais complexo, gerando conflitos de teor machista e transfóbicos. Esses conflitos demonstravam a contradição existente no espaço que se afirmava inclusivo ao enunciar o enfrentamento das práticas de evangélicos no espaço público bem como por buscar apresentar maneiras de organização divergentes dos parâmetros hegemônicos estabelecidos no campo religioso. As contradições políticas incidiram também sobre a heterogênea característica dos cultos, da sua organicidade e da liturgia desenvolvida na COCIS.

²¹⁴ VILHENA, Valéria Cristina. **Pela voz das mulheres**: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2009.

2.4 Distensões vocabulares e rituais

A construção da COCIS foi realizada mediante a substituição de signos tradicionais do campo religioso evangélico. Igreja, sermão/pregação, dízimos e ofertas foram substituídos, respectivamente, por comunidade, reflexão e doação de vidas e bens. Havia uma preocupação entre os pastores com os significados dados a esses signos e como eles evocavam uma forma de associação religiosa tradicional e não conectada com os seus objetivos.

A associação religiosa, nesse sentido, passou a ser definida como comunidade em contraposição à definição normativa do templo religioso cristão como igreja. Havia uma atenção com os traumas causados pelas vivências nas igrejas e como esses espaços socialmente eram vistos como avessos à diversidade sexual e de gênero. Nesse sentido, declarar que as reuniões de caráter religioso eram realizadas em uma comunidade e não em uma igreja servia como instrumento estratégico de comunicação ao defenderem uma via alternativa para a vivência religiosa que diferisse dos modelos tradicionais. Ao participar do programa na rádio Metrópole de Salvador em 2018, o pastor Luciano foi indagado sobre a diferença entre igreja e comunidade, e assim ele definiu:

Na prática não há diferença. Nós utilizamos, adotamos, o termo comunidade por ser muito mais contextualizado. Porque tanto a expressão igreja quanto comunidade deriva (sic) de uma expressão grega *Ekklesia* que tem o mesmo significado que é ajuntamento ou reunião, então de uma forma mais contextualizada e muito mais próxima. E até mesmo porque o termo igreja já está muito desgastado por conta da bancada evangélica no parlamento, então preferimos adotar o termo comunidade.²¹⁵

Havia o desejo latente em Luciano de conseguir utilizar aquela oportunidade para transmitir a existência de dissonâncias dentro do campo evangélico. Por isso, a sua resposta buscou explicitar a discordância da COCIS com os posicionamentos da Frente Parlamentar Evangélica e com as igrejas que lhe serviam como base ao, estrategicamente, responder de forma ambígua. Assim, a negação da diferença servia como a defesa da legitimidade dessa nova proposta religiosa enquanto a afirmação da diferença convinha para se situar como discordantes dos posicionamentos políticos e religiosos dos segmentos evangélicos tradicionais.

Apesar desse posicionamento de Luciano sobre não existir uma diferença prática entre comunidade e igreja, a maneira pela qual as celebrações religiosas eram realizadas, bem como o que era projetado por Ailton e Ney para ser desenvolvido na sede da comunidade evidenciavam a existência de uma diferença significativa na forma como eles concebiam o

²¹⁵ ENTREVISTA.COM PASTOR LUCIANO. **Programa do babado**. Salvador: Metrópole FM, setembro de 2018. Programa de rádio.

ambiente religioso e como isso estava atrelado ao discurso de acolhimento enunciado na COCIS.

Na compreensão de Aílton, a COCIS deveria ser compreendida como uma comunidade e não com uma igreja no *sentido comum*, pois além de conter os atributos religiosos que delineavam uma igreja evangélica, tinha como um dos objetivos construir um espaço de recepção acolhedora para as dissidências sexuais e de gênero. Este acolhimento não teria apenas como característica a incorporação e conversão dessas pessoas, mas deveria ser um local de conforto, segurança e bem-estar para aqueles e aquelas que haviam sofrido com violências no seio familiar, que foram expulsos das igrejas e os e as quais não possuíam redes de abrigo e afeto²¹⁶. Assim, tanto para ele quanto para Ney, a estrutura física e a realização de confraternizações pós-celebrações ganhavam relevo para a execução desse intento:

Meu sonho é que a igreja não vai ser aquela igreja que você vai chegar, aí tem uma cruz, um negoço (sic) bem solene. Não! Eu quero que na entrada tenha um *lounge*, tenha assim um sofá, tenha um *puff*, se você quiser sentar ali, se largar ali se larga. Eu quero quadros. Chegar lá no pelourinho [e] comprar aqueles quadros e botar naquelas paredes. Não quero imagem de santo. Não quero imagem da arca de Noé. Não quero a imagem do mar vermelho se abrindo. São imagens bíblicas né? Não, eu quero que a pessoa chegue lá e entenda que está chegando na casa, numa casa, na casa de Deus. Na casa onde Deus está presente. Onde Deus está presente? Na minha casa. Na casa de todos nós. As vezes chega na casa de um parente e se sente à vontade. Eu quero que as pessoas cheguem lá na igreja e se sintam à vontade de sentar no *puff*, sentar no sofá ou ir pra cadeira, louvar e celebrar ao senhor.²¹⁷

A expectativa de Ney e a compreensão de Aílton do ideal para o ambiente religioso ser acolhedor, nesse sentido, passava pela combinação dos modelos de reunião que haviam experimentado nas suas trajetórias religiosas. O templo religioso com a sua configuração institucional religiosa como os que eles integraram antes de criarem a COCIS combinava-se com a nova experiência de realização dos cultos itinerantes nas casas dos membros nos primeiros anos da comunidade inclusiva soteropolitana. Havia uma preocupação em construir uma sede, mas também o entendimento de que o modelo itinerante e que a estética domiciliar eram ferramentas capazes de fortalecer o elo entre a membresia.

Nesse sentido, comunidade se converteu em um símbolo de diferenciação. Através dela era enunciada a dissonância tanto com aspectos religiosos considerados tradicionais, bem como por se contrapor a posicionamentos de ordem secular. A comunidade era vista, desta forma, como a realização de uma vivência religiosa em consonância com as necessidades do grupo de indivíduos envolvidos com a profissão de fé, mas não apenas através da primazia do discurso religioso. Seu uso implicava a valorização e reconhecimento da diversidade em sua

²¹⁶ SANTOS, Aílton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

²¹⁷ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

vida secular e as dificuldades para as pessoas dissidentes sexuais e de gênero de conseguirem redes de apoio e afeto. Essa compreensão alterava significativamente o modo como o trabalho pastoral e as regras denominacionais interferiam na vida secular dos evangélicos.

Ney, Aílton e Luciano eram oriundos de igrejas batistas, denominação rigorosa no controle e na vigilância da vida das pessoas que compartilhavam da profissão de fé, mas eles, ao transitarem e ao buscarem novas formas de vivência com o sagrado, passaram a questionar o patrulhamento e o rigor na forma como abordavam comportamentos e situações tradicionalmente considerados inadequadas no campo evangélico. Ney afirmava que o pastor não era vigia e que “hoje na nossa comunidade a gente não coloca as pessoas longe de Deus por conta de nada. Bebe, fuma, se prostitui, ‘você é filho de Deus e ele te ama e ele te aceita como você quer, como você é e você só muda se você quiser’²¹⁸.

Advindos de uma trajetória de apagamento dos afetos, da exclusão e alijamento institucional causado pela interferência do discurso religioso e da atividade pastoral no âmbito secular de suas vidas, os pastores acreditavam em uma relação com o sagrado na qual as pessoas possuíam uma relação direta com a divindade, cabendo a eles, no aspecto religioso, apenas a apresentação entre essas duas instâncias. O trabalho pastoral seria, nesse sentido, o de construir e manter um ambiente considerado propício para que essa relação se desenvolvesse e de acolher a membresia nos momentos de dificuldade na vida secular.

A contraposição à vigilância e ao controle sobre os fiéis, bem como a declaração de que eles congregavam em uma comunidade e não em uma igreja foi seguida por alterações na gramática litúrgica. Importante salientar, nesse sentido, que houve a incorporação do modelo litúrgico batista para a realização das cerimônias religiosas, mas com alterações significativas no vocabulário utilizado.

A Convenção Batista Brasileira (CBB), instituição mais antiga e com maior capilaridade entre as igrejas batistas no país, reconhecia a pluralidade da ordem litúrgica e a necessidade de adaptação do culto de acordo com os contextos locais das igrejas, mas sugeria modelos de realização. Esta sugestão estava descrita no documento *Culto e Adoração*²¹⁹ e apresentava as seguintes sugestões de cultos: (1) adoração e louvor, (2) confissão e perdão, (3) intercessão ou gratidão, (4) proclamação ou edificação ou comunhão ou exortação.

Além da diversidade de tipos de culto, havia o destacamento do trabalho que precedia essa liturgia. Cabia ao pastor saudar a igreja e os visitantes, bem como realizar informes institucionais antes dos cultos, independente da categoria que fosse implementada.

²¹⁸ SOLEDADE, Ney. *Entrevista* [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

²¹⁹ KRAMER, Tânia Maria (Org.) *Culto e adoração*: documentos batistas. Rio de Janeiro: Convicção, 2011.

A Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador não fazia parte da CBB. No entanto, por seus membros fundadores possuírem uma história dentro de igrejas que possuíam relação ou compunham a convenção, era perceptível que a maneira como a cerimônia ocorria possuía vínculos com aquele repertório anterior. Ainda assim, esse vínculo não significou a incorporação completa da forma batista de culto:

A característica da nossa liturgia ela lembra muito a liturgia de uma igreja batista, porque 90% da comunidade a origem é de igreja batista. Eu vim de igreja batista, pastor Ney veio de igreja batista, Ailton de igreja batista, Bete de igreja batista, Silas de igreja batista, Alan de igreja batista. Até a forma de administração [inaudível] da liderança é [inaudível] de prestação de contas, de relatório, das pessoas tomarem a decisão, a assembleia é a forma de tomar uma decisão. Então, isso nós adotamos, porque a maioria é de igreja... então tá acostumado com isso.²²⁰

Apesar do costume, os cristãos inclusivos da COCIS desenvolveram transformações expressivas de forma e conteúdo na realização dos cultos. Os informes que antecederiam a mensagem pastoral tinham como característica o apontamento de situações do cotidiano que envolvia a comunidade LGBT da cidade, datas importantes para essa população, além dos tradicionais avisos sobre questões organizativas internas e a participação de membros em eventos públicos relacionados com a cidadania desse segmento. Esses informes eram dados pelos pastores ou por Ailton, mas o espaço era aberto para que as pessoas presentes comunicassem algo que achassem necessário.

Depois dos informes, havia a apresentação dos visitantes. Ela era realizada pela pessoa responsável pelo convite ou, nos casos em que a pessoa comparecia através dos contatos via rede social, por quem realizou a mediação com o visitante. Essa forma de apresentação indicava um cuidado e atenção com as pessoas que visitavam. Por um lado, isso situava a pessoa em relação à comunidade, por outro protegia a membresia de ataques. Como nos primeiros anos os cultos ocorriam nas casas dos próprios integrantes, eles criaram um protocolo para participação nos cultos como forma de proteção²²¹.

Após o processo de apresentação dos visitantes havia o momento do louvor. Quando a comunidade foi criada, Ailton era o responsável por essa etapa do culto. Ele selecionava as canções, preparava o material de leitura dos versos e tentava organizar o coral da comunidade. Sua orientação evidenciava a preocupação não apenas com a estética da canção, mas também

²²⁰ SANTANA, Luciano. *Entrevista* [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

²²¹ De acordo com Ney, o único assédio sofrido por eles ocorreu via redes sociais quando o pastor Luciano passou a receber mensagens ofensivas no WhatsApp. Esse acontecimento reforçou a preocupação da comunidade com a abertura dos cultos para visitantes, já que nesse momento as reuniões ainda aconteciam nas casas dos membros. Sobre isso, Ney revelou que eles criaram um protocolo de abertura. Apenas pessoas já conhecidas poderiam ir nas casas e quando alguém desconhecido procurava os canais de comunicação da COCIS para participar, eles marcavam encontros com essas pessoas em locais públicos e, somente após essa verificação, a pessoa conseguia liberação para participar dos cultos.

em realizar alterações nos versos para adequar para uma linguagem inclusiva na qual os pronomes e substantivos masculinos eram substituídos pelos femininos. Uma outra diferença significativa do momento de louvor da COCIS para a das igrejas batistas tradicionais era a incorporação de músicas seculares ao repertório da igreja:

A gente tem poesia, tem leituras de textos reflexivos, de locuções tanto com instrumental como base, têm as músicas gospel que são cantadas, mas, por enquanto temos que cantar as músicas gospel, mas não temos uma proibição de cantar música popular no culto, desde quando ela trabalhe com questões relativas a amor, solidariedade, paz. Não somos radicais com isso. Tanto é que teve um culto que nós trabalhamos com a música Me Espera que é uma música de Tiago Iorc, ele canta com Sandy e tem uma parte que ela fala assim, e quem tem uma relação teológica muito interessante, assim, tenta me reconhecer no temporal, me espera. Tenta não se acostumar, eu volto já, me espera. Quando você vai para uma leitura da Bíblia sobre ida e volta de Jesus, morte, crucificação, ressurreição, ascensão aos céus de retorno que ainda não veio como a gente acredita, os batistas, os cristãos, essa questão, tenta não se acostumar com a minha ausência, me espera, tenta me ver além do temporal, né, que eu volto já, ou seja, todas as dificuldades, todos os problemas, todas as perdas, todas as dores, Eu ainda estou presente. Então, há uma leitura teológica daquilo. A leitura teológica quem fazemos somos nós. A música em si não é profana e nem é sagrada, a capacidade do sagrado é nossa²²²

A capacidade do sagrado verbalizada por Aílton remetia-se a demarcação dada pelos batistas tradicionais da diferença entre sagrado e profano, bem como do que seria adequado mediante essa diferença. Na COCIS, não somente as canções foram apropriadas por serem entendidas como capazes de realizar a conexão entre a pessoa fiel e a divindade. Assim, de acordo com essa perspectiva, havia o convite para que a membresia fizesse parte da celebração não apenas como audiência, mas como personagens ativos da celebração religiosa. Essa participação fundamentava, nesse sentido, a própria concepção do que eles definiam como celebração comunitária em contraposição ao modelo de culto realizado pelas igrejas evangélicas tradicionais.

Celebração comunitária era, desta maneira, uma forma de realização do culto que não ficava restrito ao trabalho religioso dos pastores e nem à gramática estritamente religiosa. A descentralização da figura do pastor era, nesse sentido, outra transformação realizada no ordenamento do culto na COCIS. A pregação não era realizada como um sermão ou a transposição de um conhecimento religioso definidor de regras e modelos de vida para a membresia. Na compreensão de Luciano e Ney de que o trabalho pastoral era o de criar as condições de contato, apresentar e apoiar as pessoas que desejavam ter uma relação com a divindade, não cabia expor regras, modelos e obrigações. Suas palavras eram apresentadas como reflexões sobre a temática abordada em cada culto:

²²² SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

A gente não gosta de dizer pregação e nem sermão. É reflexão. A gente apresenta uma reflexão e você decide. Se você quiser seguir, se você quiser tentar, se não quer, se quer esquecer. A gente compartilha, a gente não divide, a gente compartilha.²²³

Complexamente, a noção de reflexão defendida por Ney poder ser entendida em conformidade com a responsabilização individual pela conduta particular com a divindade. Cada fiel seria responsável por sua própria conexão com o sagrado de forma independente dos preceitos verbalizados pelos pastores ou por regras institucionais. Essa era uma das características marcantes da nova configuração do campo religioso evangélico na qual a racionalidade neoliberal aparece como ordenadora.

Conforme Byulg-Chul Han, essa racionalidade psicopolítica reorganiza as relações sociais e a sociedades a partir da valorização da liberdade e da suposta corrosão dos tentáculos do poder disciplinar construindo, nesse sentido, o sujeito do desempenho, isto é, “o sujeito (...) que se julga livre, é na realidade um servo: é um *servo absoluto*, na medida em que, sem um senhor, explora voluntariamente a si mesmo”²²⁴. Assim como Han, Christian Laval e Pierre Dardot discorreram sobre a exploração neoliberal da liberdade e do desejo. Eles compreendiam essa racionalidade como uma governamentalidade, indicando como o sujeito foi tomado por essa nova maneira de lidar e de se relacionar com o mundo e consigo mesmo:

“Sujeito empresarial”, “sujeito neoliberal” ou, simplesmente, *neossujeito*. Não estamos mais falando das antigas disciplinas que se destinavam, pela coerção, a adestrar os corpos e a dobrar os espíritos para torná-los dóceis – metodologia institucional que se encontrava em crise havia muito tempo. Trata-se agora de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irreduzível do desejo que o constitui [...] O sujeito unitário é o sujeito do envolvimento total de si mesmo. A vontade de realização pessoal, o projeto que se quer levar a cabo, a motivação que anima o “o colaborador” da empresa, enfim o *desejo* com todos os nomes que se queira dar a ele é o alvo do novo poder. É fazer com que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo e, assim, eliminar qualquer sentimento de alienação e até mesmo qualquer *distância* entre o indivíduo e a empresa que o emprega. Ele deve trabalhar para sua própria eficácia, para a intensificação de seu esforço, como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir.²²⁵

As análises de Laval, Dardot, e também de Han, deslindavam as novas formas de subjetivação na qual o modelo de empresa passou a ser o definidor e na qual a liberdade e o desejo foram sequestrados pela gramática neoliberal, impactando nas formas de compreensão de si e das relações sociais. Nas transformações ocorridas no campo religioso evangélico após

²²³ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

²²⁴ HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Ayiné, 2018.

²²⁵ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 327.

a década de 1980, essa racionalidade passou a fundamentar também a relação entre os fiéis e o sagrado. Comumente, essa percepção é mais evidente no aparato administrativo das grandes igrejas que passaram a funcionar como megacorporações, mas foi, também, no âmbito da fé que a racionalidade se assentou. Se, por um lado, desejo e liberdade são elementos fundamentais para a compreensão da mobilidade religiosa, por outro eles também representavam a forma como os neopentecostais, força hegemônica do campo, se construíram enquanto sujeitos evangélicos. O histórico regime de negação de si, o controle sobre os desejos e a subserviência à divindade foi substituída por um modelo de contrato e troca, no qual ambas as instâncias possuíam direitos e obrigações²²⁶.

Nessa perspectiva, a soberania e a onipotência de Deus, historicamente construídas pelo discurso teológico e pelas diversas denominações cristãs, passaram a ser corroídas, sendo cabível ao fiel esperar, cobrar e ter a certeza do retorno das bênçãos de acordo com o desempenho da sua fé. O fracasso deveria ser entendido como responsabilidade do fiel por não ter realizado os investimentos necessários e por não possuir a fé esperada. Por outro lado, o sucesso seria compreendido como o resultado da eficácia da fé e da resposta prometida por Deus. Eficácia e desempenho da fé definidos, assim, conforme o grau de investimento financeiro realizado no momento do dízimo e das ofertas. Nas palavras de Ricardo Mariano, nesta configuração social, cabe ao crente e à crente somente “pagar o dízimo, ter fé em Deus e em sua Palavra e confessar ou profetizar bênçãos divinas em sua vida. Enquanto a parte de Deus reside no pronto cumprimento de suas promessas”²²⁷.

Deste modo, a fé baseada no modelo de investimento e retorno culminava na responsabilização da pessoa em caso de os benefícios prometidos não serem alcançados. Nesse âmbito, cabia ao pastor não mais definir concretamente o quanto deveria ser doado ou regular com agudeza os seguidores, ele atuaria como um incentivador ou um orientador da fé. Retirando de si a responsabilidade pelo fracasso do que era esperado, mas acentuando os testemunhos de sucesso como ferramenta de consolidação da sua perspectiva e do seu empreendimento.

Embora a compreensão da racionalidade neoliberal como fio condutor da modernidade religiosa explicita elementos importantes da nova configuração do campo religioso, é necessário destacar que há uma limitação sensível quando a discussão sobre liberdade e responsabilização é feita a partir da experiência religiosa das dissidências sexuais

²²⁶ MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

²²⁷ Idem, p. 162

e de gênero, pois para esse segmento o que houve foi a permanência da vigilância sobre a sexualidade e expressão de gênero, assim como as regulamentações institucionais acerca dos critérios que delimitavam as permanências como membros ativos e ocupação de cargos. Outro aspecto a ser considerado é que apesar da nova configuração do campo religioso evangélico estar contaminada por essa racionalidade que sequestra a liberdade e o desejo em prol de uma nova forma de coerção, a defesa do pastor Ney sobre a condição particular da relação entre os crentes e as crentes com Deus divergia desse modelo hegemônico. A COCIS preconizava tanto o modelo comunitário em contraposição ao empresarial, como compreendia a liberdade como uma condição necessária para o reconhecimento da diversidade sexual e de gênero. A trajetória de intervenção pastoral e do discurso religioso tradicional sobre a condenação das dissidências sexuais e de gênero era o terreno que fundamentava as transformações produzidas no modelo litúrgico e na maneira como os pastores concebiam o trabalho religioso em consonância com a enunciação de uma inclusão irrestrita.

Com efeito, o grupo transformou o signo dízimos e ofertas em vidas e bens. Inicialmente, não havia a previsão dos pastores de incluir esse momento no culto. A comunidade nascente contava apenas com a assunção de tarefas por cada um, mas, em reunião, a membresia relatou acreditar ser necessário haver o momento de dízimos e ofertas para que a comunidade tivesse um refúgio financeiro. Assim, Ney e Luciano sugeriram que o momento não ficaria restrito à dedicação monetária, e por isso o nome seria alterado:

Quando a gente entrega nossa vida a gente chega lá e sempre diz isso, ‘esse é o momento de entregar a sua vida e os seus bens, mas o importante é você estar aqui, porque quando você não está a gente sente falta, não porque a gente sente falta do seu dinheiro, mas sente falta da sua presença, do seu calor, da sua contribuição’. Uma das diferenças da igreja que eu fazia parte e da que eu faço parte hoje, uma das diferenças, são muitas, uma das que a gente acha importante é essa... que as pessoas vão porque querem ir, porque sabem que lá vão receber. Lá elas podem ir com fome e vão voltar alimentadas. Vão voltar alimentadas tanto espiritualmente, quanto psicologicamente como no físico que a gente faz o lanchinho no final. Então sempre tem alguma coisa pra gente dar e as pessoas entregam o que querem.²²⁸

Havia, desta maneira, uma diferença significativa com o produzido a partir da racionalidade neoliberal. A lógica que operava nesse momento litúrgico era a da valorização da presença, do acolhimento e da redistribuição. Essa compreensão era delimitada como uma prática entre as pessoas que compunham a comunidade e não uma busca de recompensa. A doação monetária não era obrigatória e não fazia parte da gramática que comportava a defesa das bênçãos divinas voltadas às dissidências sexuais e de gênero. Isso foi aprofundado pela

²²⁸ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

decisão de abrir a “Ceia do Senhor” para todas as pessoas que estivessem presentes no dia do culto e que quisessem participar.

A ceia, celebração religiosa mais importante do calendário litúrgico evangélico, é realizada pelas diferentes denominações a partir de diversos parâmetros. A posição adotada pelos pastores da COCIS era de que a ceia era um momento de comunhão da pessoa com a divindade, não sendo de responsabilidade do pastor interferir na definição de quem poderia ou não estar em comunhão e relacionamento com Deus. Mesmo pessoas de outras religiões e que estivessem visitando, caso decidissem participar da cerimônia, estariam aptas a participar. Isto representava uma alteração profunda no modo pelo qual as igrejas evangélicas definiam a participação. Batismo, pertencimento à denominação ou a igreja eram critérios fundamentais para a delimitação da participação. Ney e Luciano, no entanto, compreendiam de uma outra maneira:

Muitos vieram da igreja, de suas igrejas, com essa ideia; somente os crentes batizados que podem participar da ceia. A nossa ceia é inclusiva também. Aí você pode me perguntar: “Baseado em quê?” Vou te dar dois exemplos: Quando Jesus se reuniu com seus discípulos para celebrar a Páscoa e institucionalizou a ceia, Jesus deixou alguém de fora? E por incrível que pareça até o traidor estava participando. Até Pedro que iria negá-lo horas depois estava lá. E Jesus ainda fala: “desejei muito ter esse momento com vocês”. E outra, ninguém ali era convertido, na nossa compreensão. Ninguém era convertido. Minutos antes, Jesus vai dizer a Pedro: “Pedro, quando tu te converteres...” E aí? Eu acho que com esse exemplo já fica suficiente [...] E eu faço questão de dizer na ceia, a mesa aqui não é minha, do pastor Luciano, nem do pastor Ney. Geralmente nós realizamos na casa de Ailton a ceia porque todo o material da ceia tá lá. E mesmo na casa de Ailton: “estamos na casa de Ailton, a mesa é dele, mas nesse momento a mesa deixa de ser dele, a mesa é do Senhor, todos aqui estão convidados a participar”.²²⁹

Ao afirmar que muitos “vieram de suas igrejas com essa ideia”, Luciano revelou que a postura de dissonância e de mudança no uso de signos religiosos pela COCIS não passou incólume de discordâncias e críticas internas. De acordo com os relatos de Ney²³⁰, houve visitantes que ficaram desapontados com a flexibilização litúrgica e com o discurso dos pastores sobre a inadequação de uma prática pastoral vigilante e rigorosa. Eram pessoas que, apesar de possuírem vivências em ambientes religiosos tradicionais e terem sofrido com interdições e violências, não associavam a religiosidade com as relações de poder nos templos religiosos.

Assim, compreendiam que a inclusão significava apenas a aceitação das dissidências sexuais e de gênero nas igrejas, mas sem uma reavaliação do discurso e das práticas religiosas. Contudo, Ney e Luciano almejavam uma congregação religiosa capaz de fornecer uma vivência religiosa evangélica destoante dos termos que se consolidaram como

²²⁹ SANTANA, Luciano. *Entrevista* [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

²³⁰ SOLEDADE, Ney. *Entrevista* [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

tradicionais e hegemônicos, compreendidos por eles como aspectos que precisavam ser revistos, pois eram eles os responsáveis por subsidiar discursivamente as violências contra a população LGBT na sociedade e, sobretudo, nos ambientes religiosos²³¹.

Deste modo, as mudanças nos signos, as distensões rituais e a defesa de uma vivência religiosa destoante foram realizadas a partir da experiência dos pastores e de Aílton ao refletirem sobre seus trânsitos religiosos. Descarte e apropriação seguiram como mecanismos de construção de um vocabulário próprio, conectado com as expectativas e desejos e de se situarem no campo religioso de maneira dissonante. Um aspecto fundamental para composição dessa dissonância foi a declaração da comunidade como o significado definidor das relações e da prática litúrgica e a ampliação decorrida da incorporação de gramáticas consideradas tradicionalmente como profanas, como as produções acadêmicas e as artes, foi acompanhada pela declaração de que a inclusão praticada ali tinha como fiduciária um novo ramo teológico, a Teologia Inclusiva. Ela, que se tornou nos primeiros anos o alicerce teológico da COCIS, possuía uma história própria, com suas construções, disputas e críticas que a tornaram plural. É sobre a sua constituição, pluralidade e seus usos realizados na Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador que o próximo capítulo versará.

²³¹ Idem

3 O ALICERCE TEOLÓGICO

De forma dispersa, desde a década de 1980 textos que versavam sobre a relação entre a fé cristã e a diversidade sexual passaram a circular no Brasil. Alguns textos fizeram parte de coletâneas que analisavam a homossexualidade dentro de uma perspectiva acadêmica e outros foram divulgados pelos nascentes movimentos sociais de dissidentes sexuais no Brasil.

O primeiro registro encontrado foi o livro “Homossexualidade: ciência e consciência”²³². Organizada na Espanha por autores de diferentes áreas do conhecimento como a história, psicologia e antropologia, a obra foi traduzida e publicada pela editora Loyola no Brasil em 1981 contendo dois capítulos sobre homossexualidade e cristianismo. Por meio de análises sobre as passagens bíblicas que se referiam à condenação da homossexualidade e acerca do caráter histórico das interpretações bíblicas, os autores analisaram a construção de interpretações condenatórias da homossexualidade nos textos bíblicos e tentaram identificar quais textos foram utilizados para justificar a condenação.

Com esse mesmo propósito, o Grupo Gay da Bahia (GGB) publicou em seu boletim em 1987 o texto “O que todo cristão deve saber sobre a homossexualidade”²³³. Embora o teólogo Alexandre Feitosa defenda que o texto tenha sido publicado em 1985 por um grupo intitulado “Associação Cristã Homossexual do Brasil”²³⁴ e republicado pelo GGB em 1986, não há registros sobre a associação e nem sobre o material no período informado. O único registro encontrado está no Boletim do GGB de 1987:

1) Não há na Bíblia nenhuma só vez a palavra Homossexual, homossexualismo [...], a prática do amor entre pessoas do mesmo sexo, porém, é mais antiga do que a própria Bíblia[...] 2) no Oriente, o Homossexualismo sempre foi muito praticado desde toda a antiguidade [...] 3) Se o homossexualismo fosse prática tão condenável como explicar a relação homossexual existente entre o Rei Davi e Jônatas? [...] 4) foi apenas a partir do Século I depois de Cristo que se começou a interpretar a destruição dessas duas cidades (Sodoma e Gomorra) devido à fornicação. Se se consultar os profetas e o próprio Cristo através dos Evangelhos, nenhuma vez se associa Sodoma ao homossexualismo [...] 5) Nossa resposta baseia-se em autorizados exegetas e teólogos modernos, como MacNeill, Thevenot, Nugent, entre outros que ao examinarem cuidadosamente os textos das epístolas aos Romanos, I-26, I Coríntios, 6, 9, Colossenses 3, 5, I Timóteo, 1, 10, concluíram que até agora a Igreja Católica e os Protestantes têm dado uma interpretação machista, preconceituosa e errada de tais passagens [...] 6) Nosso grande argumento, sempre com base nas escrituras, para mostrar que a Bíblia não condena a homossexualidade, é o fato de que JESUS CRISTO NUNCA CONDENOU O HOMOEROTISMO.²³⁵

²³² VIDAL, M. et. al. **Homossexualidade-Ciência e consciência**. Edicoes Loyola, 1985.

²³³ MOTT, L. **Boletim do Grupo Gay da Bahia** (1981-2005). Salvador: Editora GGB/ Secretaria Estadual de Justiça e Direitos Humanos, 2011.

²³⁴ FEITOSA, Alexandre. **Teologia inclusiva: Fundamentos, métodos, história e conquistas**. Brasília: Oásis Editora, 2016, p. 98.

²³⁵ MOTT, 2011, p. 261-264

Alexandre Feitosa tem defendido que esse texto foi o “primeiro tratado teológico pró-homossexualidade no Brasil²³⁶ por apresentar os mesmos princípios e conclusões do que viria a ser conhecido como Teologia Inclusiva. Contudo, apenas na década de 1990, pastores e teólogos brasileiros passaram a discutir o tema e a publicar suas perspectivas gerando maior repercussão. Nesse aspecto a atuação do pastor Nehemias Marien ganhou destaque não apenas pela produção do livro “Jesus a luz da Nova era”²³⁷, no qual defendia a inclusão de gays e lésbicas, mas por articular sua produção teológica com a defesa pública dessas ações através da realização de casamentos igualitários e por consagrar os primeiros pastores gays do Brasil no final da década de 1990, contribuindo, desta maneira, com o processo de constituição das primeiras igrejas inclusivas brasileiras.

Deste modo, os textos e debates sobre dissidência sexual e fé cristã antecederam as igrejas inclusivas. Foi a leitura de textos dos campos acadêmico, político e religioso que estimulou e consubstanciou a criação de comunidades que viriam a se propagar pelo campo religioso nas décadas seguintes, bem como a produção de novas abordagens produzidas por agentes religiosos identificados como inclusivos ou *queer*. Esses novos personagens se tornaram propagadores das perspectivas teológicas divergentes, oferecendo alternativas para o trabalho pastoral realizado nas nascentes igrejas inclusivas.

A Teologia Inclusiva se tornou, nesse contexto, o principal suporte dos estudos bíblicos de igrejas inclusivas brasileiras. Nesse sentido, analisei a apropriação desses materiais pela Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador por meio dos seus estudos bíblicos e como a Bíblia era interpretada na igreja inclusiva soteropolitana nos seus primeiros anos. Importante destacar que a despeito das críticas realizadas pelos teólogos inclusivos às interpretações tradicionais das passagens bíblicas e seus usos como legitimadores da condenação das dissidências sexuais, não havia contestação da Bíblia em si. Somente havia avaliações críticas das interpretações feitas dela, pois contestar o livro sagrado dos cristãos seria negar o princípio protestante de inerrância bíblica.

Conforme Bourdieu, “uma das propriedades importantes de um campo reside no fato de haver nele o impensável; quer dizer, coisas que nem sequer se discutem”²³⁸. Diante disso, poderíamos entender a inerrância ou infalibilidade bíblica como a *doxa* do campo evangélico. Ou seja, nos conflitos entre ortodoxia das interpretações teológicas e a heterodoxia da Teologia Inclusiva havia uma *doxa*, um aspecto estruturante do campo que não é ponderado,

²³⁶ FEITOSA, 2016, p. 98

²³⁷ MARIEN, Nehemias. **Jesus, a luz da Nova Era**. Rio de Janeiro: Record, 1994.

²³⁸ BOURDIEU, 2003, p. 87.

pois, “o mais escondido é aquilo sobre que toda a gente está de acordo, tão de acordo que nem sequer se fala disso, é aquilo que está fora de questão, que é óbvio”²³⁹.

A perspectiva inclusiva, nesse sentido, reproduzia elementos estruturantes do campo religioso evangélico responsáveis pela produção de posições a serem assumidas na disputa pela definição do religioso e de como o trabalho religioso poderia ser realizado, pois contestava-se os significados atribuídos à Bíblia e as concepções sobre quem poderia ocupar os cargos eclesiásticos a partir desses significados legitimados pela ortodoxia, mas não havia uma postura crítica do suporte legitimador. As maiores ponderações sobre isso foram apresentadas na COCIS pelo pastor Ney ao afirmar que:

Uma outra diferença da igreja de antes e da igreja hoje é que antes a gente dizia que a Bíblia é a nossa regra de fé e prática. Tudo de Deus está ali e hoje eu digo assim: se tudo de Deus está na Bíblia, Deus é um Deus pequeno, é limitado. Deus é muito mais do que está na Bíblia. Deus é muito mais do que está escrito ali. É muito mais do que a gente possa tirar dali. A gente não pode dizer que tudo de Deus pra nós está na Bíblia, não pode, é limitar Deus. Deus é muito mais do que isso. A gente olha um vídeo de uma criança, de um idoso, olha as experiências das pessoas, tudo isso. Hebreus fala que Deus falou de muitas formas pelos pais aos filhos e hoje fala pelo filho que é Cristo. E como é que ele fala hoje? É através da Bíblia só? Não.²⁴⁰

Embora tenha refletido sobre a concepção da Bíblia como palavra de Deus, não houve crítica ao princípio da inerrância bíblica. Ela pode ser limitada, na perspectiva de Ney, mas nunca estaria errada. A posição do pastor da COCIS indicou, por outro lado, um novo aspecto da crítica encontrada entre as dissidências sexuais e de gênero cristãs: o espaço da experiência.

A experiência como o *locus* primordial da vivência religiosa e da relação estabelecida com o sagrado se tornou elemento preponderante das produções teológicas *queer* no Brasil. Divulgada por Musskopf, a perspectiva *queer* permaneceu marginal até mesmo nas igrejas inclusivas. Foi somente ao final da década de 2010 que ela ganhou maior espaço ao ser discutida e incorporada por algumas unidades da Igreja da Comunidade Metropolitana.

Portanto, é discutido neste capítulo como se deu o processo de difusão dessas teologias divergentes, quem foram seus principais agentes e como ocorreram conflitos no campo religioso em decorrência dessas novas produções, assim como analiso o processo de apropriação da Teologia Inclusiva nos estudos bíblicos realizados na Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador nos seus primeiros anos de existência. Por fim, é abordado como a constituição de divergências entre teólogos e teólogas dissidentes sexuais acerca dos trabalhos

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

pastorais e das perspectivas adotadas nas igrejas inclusivas criou novas condições para assunção de posições no campo religioso evangélico.

3.1 Os agentes da difusão das teologias inclusiva, gay e *queer* no Brasil

A fundação de igrejas inclusivas no Brasil na primeira década do século XXI foi acompanhada do aumento de publicações de obras produzidas por profissionais religiosos – pastores e pastoras, reverendos e reverendas, clérigos e clérigas – ocupados e ocupadas em fornecer um substrato intelectual para as atividades pastorais praticadas nesses estabelecimentos. Quando a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador se constituiu em 2015, várias dessas obras foram utilizadas como material de apoio para a realização das celebrações e dos estudos bíblicos decorrentes.

Anunciada como uma igreja evangélica inclusiva, a COCIS apresentava inicialmente uma postura em defesa da incorporação das dissidências sexuais no corpo eclesial das igrejas, além da necessidade de promover interpretações dos textos bíblicos dissonantes das realizadas pelos setores tradicionais do campo evangélico.

Assim, ao longo dos estudos bíblicos ocorridos na Comunidade Cristã Inclusiva, o pastor Luciano referenciou várias obras e autores que serviram como suporte para a abordagem empregada e objetivo planejado. O teólogo brasileiro Alexandre Feitosa foi citado recorrentemente e se tornou um referencial destacado nos momentos de explanação sobre o que era a Teologia Inclusiva empregada na COCIS e quais as suas avaliações sobre os textos.

Durante a década de 2010, Alexandre se tornou um personagem bastante importante por produzir inúmeros escritos de caráter teológico e pastoral tendo como enfoque a articulação entre a fé cristã e as sexualidades dissidentes. No entanto, os trabalhos de Feitosa não inauguraram essa perspectiva no campo evangélico brasileiro. Eles compuseram o processo de consolidação e difusão de propostas em defesa da diversidade no campo religioso evangélico através da abordagem teológica.

De forma dispersa, a partir da década de 1990 autores situados em diferentes vertentes cristãs publicaram obras que se tornaram importantes referências para os grupos que visavam construir espaços religiosos mais acolhedores para as dissidências sexuais e de gênero. Em 1994 o pastor presbiteriano Nehemias Marien publicou o livro “Jesus a luz da Nova Era”²⁴¹, em 1998 o livro “O que Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade”²⁴² do

²⁴¹ MARIEN, Nehemias. **Jesus, a luz da Nova Era**. Rio de Janeiro: Record, 1994.

padre estadunidense Daniel A. Helminiak foi traduzido e publicado no Brasil e em 2002 o teólogo André Sidnei Musskopf²⁴³ – que nos anos seguintes se tornou responsável pela divulgação da Teologia *Queer* no país – publicou “Uma brecha no armário: propostas para uma teologia gay”²⁴⁴.

Após o acentuado crescimento do número das igrejas inclusivas a partir da primeira década do século XXI, novos autores passaram a compor o quadro de referências para o campo. Dentre os principais estavam Marcos Gladstone e Alexandre Feitosa, responsáveis por difundir e popularizar²⁴⁵ o termo Teologia Inclusiva.

Nesse sentido, o processo de difusão de perspectivas teológicas da diversidade possuiu dois momentos bem demarcados: o inicial de publicação das primeiras obras, utilizadas em grupos de estudo com o objetivo de fundar igrejas, e o segundo, o qual, tendo como contexto a consolidação das comunidades inclusivas, desenvolveu-se a partir das abordagens dos pastores autodenominados inclusivos.

O livro “Jesus a luz da Nova Era” do pastor presbiteriano Nehemias Marien em 1994 foi dos principais textos publicados nesse momento de gestação dos debates e atividades. Importante não apenas pelo seu conteúdo, mas por constituir uma ferramenta de apoio para ações que Marien estava desenvolvendo na igreja em que pastoreava.

Na obra estão contidos capítulos sobre a relação entre homossexualidade e cristianismo a partir de um viés não-condenatório. No tópico “Homossexualismo (sic) e Moral Cristã”²⁴⁶, o pastor narrou a experiência de realizar casamentos igualitários na Igreja Presbiteriana Bethesda no Rio de Janeiro, e no capítulo “Hierodulas, o Homossexualismo Sagrado” analisou como a sexualidade era abordada na Bíblia e discorreu sobre as suas discordâncias com as interpretações acerca da condição negativa da prática sexual não-normativa.

²⁴² HELMINIAK, Daniel. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. Tradução de Eduardo Teixeira Nunes. São Paulo: Summus, 1998.

²⁴³ Apesar de ter realizado todas as obrigações, André Sidnei Musskopf foi impedido de receber ordenação na Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil. Sua atuação em defesa da teologia *queer* e a militância em defesa da diversidade sexual ficou concentrada nas suas produções acadêmicas e na militância social. Em 2022 ele foi ordenado pastor pela Igreja Batista Nazareth em reconhecimento ao seu trabalho.

²⁴⁴ MUSSKOPF, André Sidnei. **Uma brecha no armário: propostas para uma teologia gay**. São Leopoldo: CEBI, Fonte Editorial, 2015.

²⁴⁵ O termo Teologia Inclusiva não foi criado no Brasil. Ele foi cunhado no contexto de formação da MCC na década de 1960. Contudo, nas décadas seguintes foi sendo substituída pela enunciação da Teologia Gay e Queer como forma de marcar posição nas disputas pelos direitos humanos e eclesiais das dissidências sexuais. No Brasil o termo se consolidou como categoria explicativa da abordagem teológica das igrejas inclusivas.

²⁴⁶ MARIEN, 1994, p. 142-144.

A primeira experiência de realizar uma cerimônia de matrimônio de gays ocorreu através da solicitação do casal para adquirir a bênção. Marien relatou que se sentiu embaraçado, mas estava disposto a acolher. Diante disso, utilizou a narrativa sobre a primeira cerimônia para sinalizar sua compreensão acerca do casamento e da postura das autoridades religiosas diante do matrimônio igualitário:

O casamento é mais que rito e cerimônia. É mais que um sacramento da Igreja e muito mais que um contrato civil. O casamento é uma união de almas, e não um ato biológico; assim como o poema de amor do rei Davi ao chorar a morte do guerreiro Jônatas: “o *meu amor* por ti é superior ao de muitas mulheres. Quem me dera ter morrido em teu lugar”; também semelhante ao amor da moabita Rute com a judia Noemi: “Aonde tu fores irei eu... Só a morte separar-me-á de ti.” Há sensíveis paralelos entre o apóstolo Paulo em relação a Lucas e Timóteo. E bem assim entre João e o próprio Jesus. Todo este pensamento da história da Bíblia atormentava-me o espírito. E questionava: que direito tem a Igreja e seus sacerdotes de sonegar a bênção divina a quem suplica? E, na verdade, em que consiste a bênção, senão na constatação do mútuo amor? Haverá bênção maior?²⁴⁷

Assim, o pastor presbiteriano utilizou o casamento como meio de afirmação da compatibilidade entre a homossexualidade e a fé cristã através da sinalização do desejo dos fiéis em adquirir a bênção e do trabalho religioso do pastor que promove a união e o amor. A abordagem de Marien confrontava o imaginário evangélico ao associar a homossexualidade ao substantivo amor e não aos adjetivos pejorativos historicamente reproduzidos entre evangélicos tradicionais. Apesar dessa abordagem, a discussão proferida pelo pastor presbiteriano e sua ação em defesa da realização de casamentos igualitários significavam também a reprodução normativa do casamento como elemento legitimador das relações afetivas.

Enquanto, no primeiro capítulo, a narrativa esteve focada na relação entre amor e fé através da simbologia do casamento, no segundo a discussão desenvolvida por Nehemias Marien esteve voltada para o sexo. O pastor defendeu em seu texto que a relação de Deus com o sexo sempre foi de indulgência, mas que as práticas sexuais homossexuais de caráter ritual foram inseridas entre os hebreus a partir da influência de outros povos. Ele chamou essa prática ritual de *homossexualismo (sic) bíblico*, isto é, nas passagens bíblicas nas quais há condenação do sexo, a referência está na condição ritual proibida. Assim, ele opõe essa prática à homossexualidade, pois nela “se pratica o amor liberto de todas as formas de preconceito, numa entrega plena e sem restrições. Por isso mais puro e sincero”²⁴⁸.

Vinte anos depois, as argumentações do presbiteriano em “Jesus a Luz da Nova Era” estiveram presentes nos estudos bíblicos ocorridos na Comunidade Cristã Inclusiva do

²⁴⁷ MARIEN, 1994, p. 143, grifo do autor.

²⁴⁸ Idem, p. 145.

Salvador, mas com outros termos, homogenitalidade e homossexualidade/homoafetividade. Além disso, a abordagem teológica de Marien, exposta através de pronunciamentos públicos, que associava os homossexuais aos eunucos do texto bíblico²⁴⁹ também se tornou tema de discussão na COCIS. Enquanto o pastor presbiteriano “instruía que homossexuais eram como os ‘eunucos’ do texto bíblico: alguns foram ‘feitos assim pela sociedade’”, outros ‘nasceram’ e ainda havia aqueles que o eram por ‘opção’”²⁵⁰ e afirmava não ser possível compreender a homossexualidade enquanto pecado, o pastor Luciano contraditoriamente criticava a perspectiva ao defender que não havia relação entre a homossexualidade e os eunucos, mas também utilizou a passagem para discutir “o posicionamento de Jesus” acerca do reconhecimento da diversidade. Assim, alguns elementos expostos por Marien em seu livro compunham indiretamente o repertório da igreja inclusiva soteropolitana na segunda metade da década de 2010.

A obra de Marien também repercutiu no meio protestante tradicional. Logo após a publicação do livro e da repercussão das ações do pastor, a Igreja Presbiteriana do Brasil assinou uma nota oficial e publicou em vários periódicos como o *Estado de São Paulo* e no jornal *O Globo*:

Figura 4- Informativo da Igreja Presbiteriana do Brasil

A IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL INFORMA:

1º- Nehemias Marien está desligado do seu quadro de pastores desde 1987;
 2º- As posições assumidas por ele através da mídia, em nada coincidem com as posições bíblico-doutrinárias da Igreja Presbiteriana do Brasil;
 3º - Os seus pronunciamentos são de sua exclusiva responsabilidade.

Informa ainda que, além da condição básica de ser formado em um Seminário Teológico de idoneidade comprovada, a Igreja Presbiteriana do Brasil exige de seus Pastores convicções coerentes com a Bíblia, com a Confissão de Fé de Westminster e com os seus Catecismos.

Rio de Janeiro, 10 de junho de 1994.

<p>Rev. Wilson de Souza Lopes Pres. da Igreja Presbiteriana do Brasil</p> <p>Rev. Teutônio Bragança Pres. do Sínodo Leste Fluminense</p> <p>Rev. Carlos Nunes Pres. Sínodo Oeste do Rio de Janeiro</p>	<p>Rev. Guilhermino Cunha Pres. do Sínodo do Rio de Janeiro</p> <p>Rev. Silval Pereira Pres. Sínodo Serrano Fluminense</p> <p>Rev. Daniel Bittencourt Pres. Sínodo Oeste Fluminense</p>
--	---

Fonte: O GLOBO, 12 de junho 1994, Matutina, Rio, página 18.

²⁴⁹ NATIVIDADE, 2008, p. 136

²⁵⁰ idem

A declaração da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) buscava desvincular a imagem de Marien da instituição ao pontuar os elementos que consideravam ser a identidade presbiteriana, isto é, a filiação oficial à IPB, a orientação calvinista da teologia como fundamento, bem como a confissão de Westminster²⁵¹, a qual explicitamente discorre no Capítulo XXIV que “o casamento deve ser entre um homem e uma mulher; ao homem não é lícito ter mais de uma esposa, nem à mulher mais de um marido ao mesmo tempo”²⁵². Assim, a nota de IPB definia a perspectiva de Nehemias Marien como particular e reiterava a defesa da relação heterossexual como única forma de relacionamento legítimo. Além disso, a instituição buscou deslegitimar Marien ao afirmar que para ser presbiteriano era exigido dos seus pastores convicções coerentes com a Bíblia. Essa não era uma afirmação simples ou ingênua. Ela mirava no aspecto fundamental da fé evangélica que era a centralidade da Bíblia. Deste modo, ao declarar que o pastor não fazia parte da instituição e quais eram os elementos fundamentais para quem a compunha, apresentou a imagem dele como alguém desconectado com os princípios presbiterianos e, nesse sentido, ilegítimo para promover uma reflexão bíblica adequada e coerente.

Além da atitude tomada pela Igreja Presbiteriana do Brasil, Marien também precisou lidar com os ataques de outras vertentes evangélicas. Ao participar de um programa radiofônico no Rio de Janeiro, o pastor presbiteriano recebeu ameaças de morte, foi constrangido por outros religiosos, teve a sua sexualidade questionada por defender o casamento igualitário e a inclusão de gays e lésbicas na Igreja Presbiteriana Bethesda:

O alcance de tal reação, envolvendo desde a liderança pentecostal – portadora de uma rígida moral sexual – até os quadros “politicamente progressistas”, expressa a condenação dos grupos evangélicos ao homossexualismo (sic). Artigos em periódicos e livros, faixas em passeatas e celebrações públicas mobilizando a massa pentecostal, assim como programas televisivos na mídia evangélica tratavam de deixar claro o caráter “individual” da iniciativa do pastor presbiteriano e a dimensão diabólica do comportamento homossexual²⁵³.

²⁵¹ A confissão de fé de Westminster foi um documento elaborado no século XVII na Inglaterra no contexto de disputas entre o rei Carlos I e o parlamento. Ela foi elaborada como manual doutrinal e confessional da Igreja Reformada na Inglaterra. Sobre isso ver: ANDRADE, Rodrigo; TOLEDO, César. **Protestantismo em Revista** | São Leopoldo | v. 34 | p. 143-159 | maio/ago. 2014. DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

²⁵² IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. Doutrina: confissão de Fé de Westminster (1643-46). p. 17. Disponível em: <https://www.ipb.org.br/ipb/doutrina>. Acesso em: 03 fev. 2021.

²⁵³ MACHADO, Maria das Dores. Conversão religiosa e a opção pela heterossexualidade em tempos de Aids: notas de uma pesquisa. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 11, p. 275–301, 2013. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634635>. Acesso em: 05 fev. 2021, p. 277.

Na tentativa de apresentar uma história das igrejas inclusivas no Brasil, o pastor e teólogo Alexandre Feitosa²⁵⁴ relatou que apesar da repercussão negativa gerada pela publicação do livro e da realização de cerimônias de casamento igualitário, Marien encontrou um público atento ao que defendia entre ativistas pelos direitos humanos de gays e lésbicas que estavam concentrados, naquele período, no ambiente acadêmico e nos movimentos sociais.

Foi através das relações estabelecidas com integrantes do Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da Universidade de São Paulo (CAHEUSP) que Marien realizou em 1997 o culto do orgulho gay no evento “Semana dos diferentes orgulhosos”²⁵⁵ e passou a ter um contato mais próximo com as pessoas que ali militavam. A partir desses encontros e dos estudos realizados, alguns integrantes do CAHEUSP decidiram criar uma entidade que contemplasse a fé e a sexualidade. Diante disso, Elias de Castro Oliveira – também conhecido como Elias Lilikan –, Victor Orellana e Luís Fernando Guarupe fundaram em 1997 a Comunidade Cristã Gay (CCG) como uma entidade de militância cristã que buscava ampliar o escopo da luta pelos direitos das dissidências sexuais. O grupo foi responsável pela divulgação, formação e propagação de posicionamentos de mediação entre a fé cristã e os gays principalmente. Foi na CCG que os primeiros textos contidos no site oficial da Igreja da Comunidade Metropolitana foram traduzidos para o português e disponibilizados²⁵⁶.

Conforme a CCG foi se organizando as ações se intensificaram. Durante o ano de 1997 os três membros passaram a avaliar a possibilidade de ordenação pastoral de gays. O diálogo mantido com Nehemias Marien foi decisivo nesse sentido, pois, em 1998 o pastor presbiteriano aceitou a proposta e presidiu a cerimônia de ordenação de Orellana e de Guarupe, tornando-os os primeiros pastores assumidamente homossexuais ordenados no Brasil²⁵⁷.

Desta maneira, Nehemias Marien foi um ator importante para a constituição de um campo de atuação em defesa da diversidade sexual entre os cristãos e cristãs. Seu posicionamento foi visto como algo ultrajante por setores protestantes tradicionais, sofreu ameaças e ataques. Seu livro abriu caminho para que os evangélicos conhecessem uma nova forma de se relacionar com a diversidade sexual na Igreja mesmo sem nomear sua ação e abordagem. Ele permaneceu defendendo que não havia inconformidade entre as orientações sexuais não normativas e a fé cristã, indicando, desta maneira, sua contraposição à defesa de

²⁵⁴ FEITOSA, Alexandre. **Igrejas Inclusivas**: uma breve história. Brasília: Oásis Editora, 2018.

²⁵⁵ FEITOSA, 2018, p. 29.

²⁵⁶ WEISS DE JESUS, 2012.

²⁵⁷ NATIVIDADE, 2008; WEISS DE JESUS, 2012.

que esse grupo deveria buscar reverter sua sexualidade ou adotar o celibato como condição para frequentar os templos. Contudo, entre os agentes religiosos com visibilidade na arena pública, ele ainda era uma voz dissonante e solitária. Somente na década seguinte o cenário mudou com a constituição de inúmeras igrejas fundadas por evangélicos LGBTQIA+.

O padre Daniel Helminiak também se converteu em um agente importante no processo de constituição das comunidades inclusivas no Brasil e da perspectiva teológica que preconizava a inclusão das dissidências sexuais e de gênero nas igrejas cristãs independente da denominação ou vertente. Doutor em teologia sistemática e em psicologia, Helminiak trabalhava como psicólogo e professor do Instituto Pastoral de Pittsburgh quando publicou em 1994 *“What the bible really says about homosexuality”*, obra lançada no Brasil em sua versão em português em 1998 pela Editora GLS, a qual fazia parte do grupo editorial Summus.

“O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade” foi uma das primeiras obras publicadas da Editora GLS que tinha como objetivo proporcionar o acesso a narrativas sobre o “universo de gays e lésbicas onde seus personagens não são marginalizados, não vivem perseguidos pela polícia, não são deprimidos nem vivem querendo se matar”²⁵⁸. A editora Laura Bacellar afirmava ser fundamental divulgar obras que apresentassem representações positivas das vidas desses sujeitos e, nesse contexto, o livro de Helminiak foi inserido no catálogo. Dois anos após o lançamento, o livro de Helminiak se tornou o item de maior repercussão da editora ao ter 3000 exemplares comercializados²⁵⁹.

Helminiak advogava por uma concepção de sexualidade como marcadora social da diferença que não deveria ser reduzida às preferências de relacionamento e à excitação física e, ainda, pelo reconhecimento da diversidade como um elemento intrinsecamente humano. De acordo com ele, a sexualidade compunha a diversificada forma como sujeitos se reconhecem e a orientação sexual seria apenas uma das grandes variáveis da diversa experiência humana, não sendo possível, nesse sentido, compreender a homossexualidade como um atributo reprovável ou condenável por Deus²⁶⁰.

Em sua defesa pelo reconhecimento da diversidade ele procurou realizar uma síntese de pesquisas que versavam sobre como a homossexualidade era abordada na Bíblia para divulgar as conclusões que historiadores e teólogos haviam alcançado:

²⁵⁸ SÃO Paulo tem primeira editora para homossexuais. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 29 março 1998. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff29039817.htm>. Acesso em: 14 abril. 2021.

²⁵⁹ MENEZES, Cynara. Antologia de estreates tira contos gays do armário. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 05 agosto 2000. Disponível: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0508200013.htm>. Acesso em: 14 abril. 2021.

²⁶⁰ HELMINIAK, 1998, p. 20.

Meu trabalho apoia-se principalmente naquele de John Boswell, professor de História da Universidade de Yale, e no de L. William Countryman, professor de Novo Testamento da Escola da Igreja Divina do Pacífico, em Berkeley, Califórnia. Eles desenvolveram uma argumentação das mais convincentes em favor de uma reinterpretação dos textos bíblicos sobre “homossexualidade”. O meticoloso estudo feito por Boswell dos termos bíblicos forçou todos os especialistas a adotar um nível maior de clareza, e a análise de Countryman sobre questões relativas à pureza nos Romanos transformou toda a discussão. O estudo de Countryman é o mais recente trabalho de fôlego no campo e levou todos os demais em consideração. Em sua maior parte, este livro meramente relata a pesquisa histórica original de Boswell e Countryman²⁶¹.

Assim, o livro publicado pela Editora GLS divulgou interpretações bíblicas produzidas no campo acadêmico estadunidense, mas também indicou abordagens teológicas possíveis a partir dessas conclusões. Helminiak apontou as diferentes formas de se interpretar a Bíblia e caracterizou o literalismo e o método histórico-crítico como as duas principais perspectivas de avaliação das escrituras. Concorrentes, de acordo com ele, essas concepções apresentavam conclusões bastante diferentes sobre o que era considerado palavra de Deus, bem como sobre inspiração e inerrância bíblica, porém ambas reafirmavam estas duas condições como elementos fundamentais da fé cristã²⁶². Contudo, destacou que seu livro e as obras citadas haviam se baseado no método histórico-crítico por considerá-lo mais adequado ao processo de compreensão dos sentidos contidos nas escrituras, salientando que a desvantagem dessa perspectiva era o amplo repertório necessário para o seu emprego enquanto a perspectiva literalista seria de fácil aplicação²⁶³.

Além do debate metodológico sobre a interpretação bíblica, Helminiak analisou os livros bíblicos que tradicionalmente são vistos como condenatórios e assim discorreu sobre o pecado de Sodoma, a abominação do Levítico, Preocupação com a pureza no Testamento Cristão, O desvio do natural na Epístola dos Romanos e 1 Coríntios e 1 Timóteo, ou seja, realizou uma avaliação pormenorizada e crítica dos trechos bíblicos. Seu objetivo era desconstruir interpretações consideradas equivocadas sobre esses temas e, diante disso, apresentou também considerações sobre trechos apontados por estudiosos como histórias de relações homossexuais na Bíblia, como Noemi e Rute, Davi e Jonatas e do centurião com o seu servo.

A discussão desenvolvida por Helminiak apresentava então os objetivos esperados pela Editora GLS de apresentar narrativas positivas sobre relações entre gays e lésbicas, mas o seu impacto fundamental se deu entre os cristãos dissidentes sexuais. Conforme Ana Ester

²⁶¹ HELMINIAK, 1998, p. 16-17

²⁶² HELMINIAK, 1988, p. 29-30

²⁶³ HELMINIAK, 1998, p. 31-33

Freire, a primeira reunião da ICM em Belo Horizonte ocorreu em 2006 e teve como objetivo estudar o livro do padre estadunidense²⁶⁴. Além disso, o trabalho de Helminiak serviu como referência para obras de autores brasileiros, a exemplo de Marcos Gladstone e Alexandre Feitosa, que buscaram divulgar a abordagem defendida por ele.

Em 2008 o primeiro livro da chamada Teologia Inclusiva produzido por um agente religioso brasileiro foi publicado. O livro “A bíblia sem preconceitos”²⁶⁵ do pastor Marcos Gladstone seguiu o caminho trilhado por Helminiak ao analisar os capítulos bíblicos nos quais tradicionalmente a diversidade sexual era apontada de maneira negativa. Porém, a abordagem de Gladstone era substancialmente diferente da de Helminiak. Enquanto, no seu livro, o padre estadunidense divulgou obras de teor acadêmico, referenciou e dialogou com outros autores do campo, o pastor brasileiro analisou os trechos bíblicos e expôs a sua interpretação através de um procedimento mais narrativo repleto de exemplos, interrogações e do uso recorrente de verbos no presente. As marcas da oralidade no texto sinalizavam também que o livro estava direcionado para um público amplo, assim como Helminiak, contudo com uma abordagem mais preocupada em constituir um elo entre o leitor e o que estava sendo discutido:

Imagine você quem usa óculos, tem o nariz chato, teve uma doença de pele, quebrou a mão ou o pé... um portador de necessidades especiais (cego, coxo, corcunda...), anão, eunuco (que entrasse na categoria mutilação), jamais teriam livre acesso a Deus. Exatamente por esta razão, o Apóstolo Paulo será categórico ao afirmar que a lei em nada aperfeiçoou a vida humana: “Pois a lei nenhuma coisa aperfeiçoou) e desta sorte é introduzida uma melhor esperança, pela qual chegamos a Deus.” (Hebreus 7, 19).²⁶⁶

A reflexão sobre a “Nova Aliança” fundada por Jesus e a descentralização do Pentateuco, nesse sentido, foi desenvolvida com o intuito de desconstruir as afirmações ainda presentes no campo evangélico sobre abominação e condenação das sexualidades dissidentes ao apontar várias características elencadas no livro como condenáveis, mas que não são condenadas nas igrejas como a homossexualidade e a lesbianidade.

No período da publicação do livro, o pastor Marcos Gladstone já havia rompido com a Igreja da Comunidade Metropolitana e fundado a Igreja Cristã Contemporânea, e o seu livro permaneceu sem muita repercussão fora da denominação, mas ainda assim possuiu outras edições e chegou a ser publicado digitalmente. Ela foi a primeira obra de um autor brasileiro a circular no campo evangélico com a nomeação de uma outra teologia, uma Teologia

²⁶⁴ FREIRE, Ana Ester. **Armários Queimados**: igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

²⁶⁵ GLADSTONE, Marcos. **A Bíblia sem preconceitos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Igreja Cristã Contemporânea, RJ: 2008.

²⁶⁶ GLADSTONE, 2008, p. 35.

Inclusiva. Termo que viria a se consolidar com as publicações de Alexandre Feitosa na década seguinte.

Alexandre Feitosa era pastor assistente da Comunidade Cristã Família Athos que havia sido fundada em Brasília em 2005 por Ivaldo Gitirama e Márcia Dias²⁶⁷. Além dos trabalhos pastorais na igreja, Feitosa empenhou-se em desenvolver e difundir abordagens teológicas que dessem sustentação no trabalho pastoral de igrejas inclusivas. Assim, em 2010 criou o blog “Teologia Inclusão” para difundir suas perspectivas teológicas, mas também se posicionou sobre temas relacionados aos direitos civis das dissidências sexuais e de gênero, bem como sobre conflitos no campo religioso evangélico. Contudo, foram as publicações dos livros que o tornaram um dos principais divulgadores da teologia inclusiva no país.

Entre 2010 e 2018, Feitosa publicou obras que versavam sobre a Bíblia e a homossexualidade, produziu indicações pastorais e Bíblias de Estudo, além de um manuscrito sobre a história da criação das igrejas inclusivas no Brasil. Foram nove publicações e algumas delas com mais de uma edição:

Tabela 1- Publicações de Alexandre Feitosa

Título	Ano da primeira publicação	Número de Edições
Bíblia e Homossexualidade: verdades e mitos	2010	3
O Prêmio do Amor	2011	1
A Igreja Trans	2012	1
Quem está manipulando a Bíblia?	2013	2
Lições Bíblicas: Conhecimento e Graça	2014	2
Teologia Inclusiva	2016	1
Bíblia de Estudo da Teologia Inclusiva	2017	3
Igrejas Inclusivas: uma breve história	2018	1

As obras obtiveram um considerável alcance e a recepção ultrapassou as redes locais das igrejas inclusivas brasileiras, aspecto evidenciado na presença da “Bíblia de Estudo da Teologia Inclusiva” nos cultos da Comunidade Inclusiva do Salvador e na utilização do livro “Bíblia e Homossexualidade: verdades e mitos”²⁶⁸ como material de apoio para a realização

²⁶⁷ WEISS de JESUS, 2012, p. 75.

²⁶⁸ FEITOSA, Alexandre. **Bíblia e Homossexualidade: verdades e mitos**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2010.

dos estudos inclusivos promovidos pelo pastor Luciano. Isso se tornou ainda mais notório em 2018 durante o II Mover Inclusivo²⁶⁹, evento do movimento de articulação das igrejas inclusivas brasileiras, realizado em Fortaleza.

Na abertura do encontro de líderes de comunidades cristãs inclusivas brasileiras, Feitosa lançou o livro “Igrejas Inclusivas: uma breve história”. Ele discursou sobre a constituição da ICM nos Estados Unidos, narrou de forma cronológica o nascimento das primeiras igrejas inclusivas no Brasil e indicou quais os personagens considerados fundamentais para a organização delas no país. Além disso, utilizou aquela oportunidade para divulgar e vender seus outros livros. Ao final da noite todos os exemplares haviam sido comercializados.

O evento serviu como consagração de Feitosa como um agente religioso capaz de nutrir as jovens igrejas inclusivas brasileiras com orientações teológicas e pastorais. Em sua perspectiva, a teologia inclusiva teria como objetivo “capacitar as igrejas (inclusivas ou não) a estender aos LGBT a mesma acolhida e o mesmo tratamento ofertados às demais pessoas”²⁷⁰ e consistiria em uma “abordagem bíblica com ênfase na graça e, conseqüentemente, na inclusão de todas as pessoas à Igreja, sem qualquer distinção”²⁷¹.

Assim como Marcos Gladstone, Feitosa declarava que a Teologia Inclusiva era uma abordagem centralizada na Bíblia e que não possuía um público específico, porém assinalava a preocupação primordial de possibilitar a incorporação das dissidências sexuais nas igrejas e reavaliar interpretações teológicas tradicionais. Esse era um aspecto profundamente divergente da defesa realizada pelo teólogo André Sidnei Musskopf.

Musskopf foi o responsável por produzir e divulgar no Brasil as primeiras perspectivas teológicas afirmativas das dissidências sexuais com o livro “Uma brecha no armário: propostas para uma teologia gay” de 2002 e com a tese de doutorado “Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil” em 2008. Em suas abordagens, ele sugeria maneiras de vivenciar a fé cristã tendo como foco o reconhecimento da experiência como instrumental fundamental da teologia, retirando, desta maneira, a função estruturante da Bíblia para a religiosidade cristã.

A formação teológica de Musskopf foi bastante diferente das formações de Feitosa e Gladstone. Enquanto os pastores inclusivos se constituíram como agentes religiosos a partir

²⁶⁹ O Mover Inclusivo se constitui como um movimento de organização coletiva das igrejas inclusivas brasileiras. Em 2016 houve o primeiro encontro do Mover e em 2018 foi realizado o terceiro. No terceiro capítulo discutirei acerca das tentativas de articulação entre essas igrejas, a construção do Mover e a relação da COCIS com o grupo.

²⁷⁰ FEITOSA, 2016, p. 11.

²⁷¹ Idem, p. 9.

da formação tendo como foco o trabalho religioso, André foi intensamente influenciado durante o curso de teologia pelo trânsito nos movimentos sociais e pelas novas abordagens críticas do campo teológico:

Eu iniciei meus estudos em Teologia em 1995, em um contexto em que ainda pulsava a Teologia da Libertação e vivia-se a experiência recente de ter uma cadeira de Teologia Feminista com professora de dedicação exclusiva. Nesse período também tivemos o primeiro professor negro na faculdade, cuja pesquisa era justamente sobre a negritude. Éramos incentivados a nos envolver em movimentos sociais, organizações não governamentais e grupos de base. Acho que tudo isso, ainda na graduação, marcou muito minha formação. Vivi um momento, na faculdade de Teologia, no qual se exploravam todas essas possibilidades e envolvi-me em muitas questões que foram construindo meus caminhos na Teologia. Depois de um intercâmbio nos Estados Unidos, onde tive contato com a teologia gay, comecei a trazer esse tema para minha instituição e escrevi meu trabalho de conclusão de curso (que se transformou no meu primeiro livro – *Uma brecha no armário*) justamente sobre ele.²⁷²

“Uma brecha no armário” foi publicado pelo Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) em 2002 e antecedeu em seis anos o livro de Gladstone e em oito a primeira obra de Feitosa, mas, inicialmente, não alcançou a mesma repercussão. Algumas causas poderiam ser sugeridas como as principais para essa pouca repercussão entre as dissidências sexuais evangélicas: a) no período de lançamento, as primeiras comunidades inclusivas brasileiras ainda estavam em processo de constituição; b) sua produção havia sido gestada no campo acadêmico; c) havia notória influência dos trânsitos nos movimentos sociais nas suas reflexões.

No período no qual a obra foi publicada, o público evangélico que buscava apreender novas abordagens como a de Musskopf ainda era incipiente. Isso fica patente pela recorrente citação dos livros de Helminiak e a inexistente referência feita ao teólogo brasileiro nos livros utilizados como material de estudo na COCIS, bem como nos relatos sobre a formação das igrejas inclusivas brasileiras.

Nesse momento, as comunidades evangélicas inclusivas nascentes estavam ocupadas em compreender formas de se relacionar com a Bíblia, mas sem descentralizá-la na prática religiosa, pois era o seu uso que conferia legitimidade no campo evangélico, ou seja, a perspectiva afirmativa de Musskopf não preconizava uma adequação aos eixos estruturantes do campo, ao contrário, buscava subvertê-lo. Ele compreendia que “a corporeidade/sexualidade, como forma de existir no mundo, se revela como parâmetro para o fazer teológico como um todo”²⁷³ e que “a homossexualidade se torna o ponto de partida para a reflexão teológica através da narração de histórias de vida”²⁷⁴.

²⁷²MORA, Ofir Maryuri. Entrevista com André Musskopf “Religião e Sexualidade”. *Mandrágora*, v.18. n. 18, 2012, p. 143.

²⁷³ MUSSKOPF, 2015, p.12

²⁷⁴ Idem. *ibidem*

Apesar dessa defesa, a sua abordagem não se furtava de realizar interpretações das passagens bíblicas e de discuti-la exegeticamente. Extremamente marcado pela sua estadia nos Estados Unidos e pelos estudos realizados naquele país, Musskopf destacou que a interpretação “bíblica no âmbito da teologia gay reflete a busca pela visibilização de uma história ocultada e silenciada e a sua importância para a constituição de uma experiência coletiva superando uma postura defensiva ou apologética”²⁷⁵, ou seja, as abordagens de Gladstone e Feitosa sobre as histórias das relações não-normativas entre personagens bíblicas seriam oriundas da Teologia Gay. Contudo, ambos se reafirmavam enquanto teólogos inclusivos.

A descentralização da Bíblia e a colocação da experiência gay como preceito do fazer teológico ganhou uma nova versão com o desenvolvimento da tese “Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil”. Nesse trabalho, Musskopf incorporou os estudos *queer* e passou a defender a ambiguidade como princípio epistemológico que ajudaria numa abordagem teológica não calcada na fixidez das identidades, mas na fluidez das práticas. Em outras palavras, para ele, a Teologia Queer expunha as “contradições da sociedade e das igrejas fundadas no heterocentrismo, desestabilizando este sistema e articulando sua proposta através da valorização e reconhecimento de práticas que rompem as fronteiras do território heterocentricamente demarcado nos corpos”²⁷⁶.

Desta maneira, a teologia *queer*, defendida por Musskopf, preconizava a relevância da experiência dos sujeitos e enfatizava a sacralidade dos corpos e do exercício do prazer como formas de conexão entre as pessoas crentes e a divindade. Proposta profundamente divergente da teologia inclusiva que se configurava como uma teologia assimilacionista ao reproduzir os elementos estruturantes do campo religioso evangélico. Conforme Ana Ester:

Seria possível afirmar que o que se percebe na religião é que a Teologia Inclusiva foi higienizada mantendo padrões cisheteronormativos. Assim, casais LGBTs deveriam ter relações sexuais somente após o casamento, as relações deveriam ser monogâmicas e a família seria a base da comunidade de fé. A Teologia Queer, entretanto, permite subversões dessas categorias – casamento, relacionamento amoroso etc. – promovendo espaços livres de vivência da sexualidade, acolhendo relações poliamorosas, relações abertas e criando novas compreensões de família, como a família multiespécie, quando os animais da casa são parte fundamental do conjunto familiar²⁷⁷.

Assim, a incorporação das dissidências sexuais no debate teológico brasileiro não foi uniforme. Ela se desenvolveu inicialmente pela ação difusa de personagens como Nehemias

²⁷⁵ MUSSKOPF, 2008, p. 139.

²⁷⁶ MUSSKOPF, 2008, p. 156

²⁷⁷ FREIRE, 2019, p. 91

Marien e do livro de Daniel Helminiak, mas ganhou novos contornos através das produções de teólogos brasileiros associados à comunidade LGBT.

Enquanto Marien foi o primeiro agente religioso a produzir um livro que continha o debate sobre sexualidade a partir de uma perspectiva não-condenatória - ao problematizar a condenação da diversidade sexual e defender a abertura dos espaços religiosos para gays e lésbicas -, o livro de Helminiak se converteu em um dos principais materiais de estudo das pessoas evangélicas dissidentes sexuais que almejavam construir ambientes de congregação. Além disso, o padre americano, ao centralizar a discussão nas interpretações bíblicas, encontrou um ambiente propício para a sua consolidação, pois, apesar de contestar as conclusões tradicionais sobre a condição pecaminosa da diversidade sexual, não questionou os seus elementos estruturantes, a exemplo do papel de legitimação fundamentado no uso da Bíblia, do controle do prazer e de práticas sexuais consideradas inadequadas pela sua condição ritual

André Musskopf foi o responsável por inaugurar no país críticas a essas concepções e por divulgar as teologias gay e *queer* como alternativas teológicas subversivas e afirmativas. Entretanto, foi a perspectiva inclusiva, considerada assimilacionista e reprodutora pelo teólogo *queer*, defendida por Gladstone e Feitosa, que se consolidou como a abordagem dominante nas igrejas inclusivas brasileiras.

Portanto, o processo de difusão das teologias inclusivas, gay e *queer* no Brasil esteve marcado pela diversificação das abordagens e pelas discordâncias nas conclusões. Divergências fundamentais para a compreensão das posições dos agentes religiosos inclusivos no campo religioso evangélico e de como a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador transitou entre elas.

3.2 A Teologia Inclusiva nos primeiros estudos bíblicos realizados na COCIS

Reunidos nas tardes de domingo para realização dos cultos, os pastores Ney e Luciano organizaram em 2016 uma série de estudos bíblicos para apresentar à membresia uma forma diferente de interpretar as escrituras. O objetivo central era discutir na comunidade o modo como a homossexualidade era abordada no livro, a forma como os setores tradicionais evangélicos a compreendiam, bem como defender e aplicar abordagens teológicas dissonantes.

Durante o período de estudos não houve uma regularidade fixa ou até mesmo bem definida para a sua realização. Eles aconteceram no mesmo turno dos cultos, fazendo parte,

nesse sentido, da liturgia da comunidade. Alguns desses estudos decorreram em continuidade direta, em semanas sequenciais, enquanto outros ocorreram após um maior intervalo de tempo. Por outro lado, as abordagens sobre cada livro eram iniciadas e finalizadas nos mesmos encontros. As exceções foram os estudos sobre o livro de Gênesis e os evangelhos que versam sobre a vida de Jesus, realizados em mais de um encontro.

De acordo com Ney, Luciano possuía maior familiaridade com a abordagem teológica inclusiva e por este motivo ficou encarregado de selecionar os materiais de análise, apresentar as temáticas e mediar o diálogo. Assim, logo nos minutos iniciais do primeiro de estudo, Luciano buscou destacar qual o propósito daquele evento:

O objetivo desses estudos é pra que tenhamos as informações bíblicas e teológicas a respeito da homoafetividade ou da homossexualidade à luz da Bíblia. Já que nós somos uma comunidade cristã de ramificação evangélica e temos como a nossa regra de fé e prática as escrituras sagradas é importante que esse primeiro estudo, e os demais que virão, estejam de acordo com as escrituras e que haja uma coerência bíblica-teológica.²⁷⁸

A afirmação sobre a condição evangélica da COCIS e do espaço ocupado pela Bíblia na comunidade indicava a permanência do livro como aspecto central e, portanto, significava que seria nesse espaço que a disputa pela afirmação da fé a partir de uma perspectiva inclusiva se daria. Desta maneira, ao se enunciarem como cristãos inclusivos, eles não estavam propondo a constituição de uma nova ramificação cristã. Buscavam, por outro lado, afirmar a sua posição como evangélicos, e isso tinha como implicação a avaliação do espaço ocupado pela Bíblia na prática religiosa da comunidade.

Assim, essa afirmação indica que os significados historicamente atribuídos ao livro seriam tensionados e o pastor se situava em contraposição aos setores evangélicos hegemônicos. Contudo, ele não buscava descentralizar a escritura e, nesse sentido, Ney afirmou que “a gente não diz que está errado o que está na Bíblia. Não está errado. É que nossa compreensão é outra”²⁷⁹.

Para apresentar essa outra concepção foram realizados oito estudos que tiveram como enfoque a leitura e a interpretação de alguns versículos bíblicos dos livros de Gênesis, Levítico, Romanos I e I Coríntios, tradicionalmente compreendidos como condenatórios e utilizados pelos setores evangélicos hegemônicos como ferramenta de afirmação da condição pecaminosa das dissidências sexuais, bem como dos evangelhos que tratam da história de

²⁷⁸ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA - GÊNESIS. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

²⁷⁹ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3

Jesus e sobre a relação entre Davi e Jonatas com o intuito de refutar a ideia de condenação. A organização e sequência dos estudos foi realizada da seguinte maneira:

Tabela 2 - Ordem e quantidade de encontros

Ordem	Estudo	Encontros
1°	Gênesis	2
2°	Levítico	1
3°	Estudo Posicionamento de Jesus em relação à Homossexualidade	2
4°	Romanos I	1
5°	I Coríntios	1
6°	Jonatas e Davi	1

O pastor selecionava trechos da Bíblia, contextualizava o que seria discutido com os aspectos gerais do livro, discorria sobre as questões centrais de cada versículo, seus significados, e buscava situar os enunciados de acordo com aspectos compreendidos por ele como históricos, isto é, aspectos culturais, políticos e sociais das sociedades hebraicas, gregas e romanas. Além disso, ele também realizava a exegese de enunciados considerados fundamentais para desconstruir o que considerava ter sido equivocadamente compreendido e reiterado pela tradição evangélica.

A forma do estudo na comunidade se assemelhava ao que ocorria nas Escolas Bíblicas Dominicais das igrejas batistas tradicionais ao promover o ensinamento a partir de um método dialógico e interativo. Havia leitura coletiva, indagação sobre os temas discutidos, discussão sobre diferentes entendimentos, ou seja, o pastor utilizava não somente os materiais de estudo, mas também o conhecimento adquirido pela membresia nas suas igrejas de origem para analisar os trechos selecionados, estimulando a participação de todas as pessoas.

No encontro inaugural, Luciano analisou os versículos 26, 27 e 28 do primeiro capítulo de Gênesis, os quais versavam sobre o mito da criação, e no segundo encontro discutiu o capítulo 19 e a história sobre Sodoma. Esses estudos tiveram diferentes enfoques para a discussão sobre a utilização de trechos bíblicos pelos evangélicos tradicionais como ferramenta de defesa das normas sexuais e de gênero. No primeiro estudo, o caráter binário da criação foi exposto e no segundo houve a tentativa de desconstruir o que se compreendia como o “Pecado de Sodoma”.

Desta maneira, Luciano enfatizou a importância de compreender o livro de Gênesis, pois a partir dele a compreensão inclusiva da Bíblia seria questionada pelos setores cristãos que se relacionavam com as escrituras a partir de uma perspectiva literal:

E nós vamos tomar como ponto de partida o primeiro capítulo de Gênesis porque toda discussão a respeito da Teologia Inclusiva ou da homossexualidade, aliás, os argumentos contrários a Teologia Inclusiva começam com a leitura do primeiro capítulo de Gênesis. Ou seja, a teologia tradicional ou a teologia heteronormativa tem como base a criação do homem e da mulher para justificar o seu posicionamento contrário a Teologia Inclusiva. Um outro detalhe que é muito importante salientar é que além de nós termos as informações do contexto de cada livro, de cada passagem e principalmente dos textos que **aparentemente são condenatórios** ou aparentemente ferem os princípios de Deus ou ferem a santidade divina quanto à homoafetividade ou a homossexualidade. **É importante que tenhamos respostas a respeito desse tema à luz da Bíblia porque a partir daqui seremos constantemente questionados a respeito do que realmente a Bíblia ensina.** Porque a maioria dos cristãos ou até mesmo boa parte da sociedade lê a Bíblia de forma literal, de forma que está escrita, sem estar informada do contexto que influenciou a produção desses textos.²⁸⁰

Luciano se preocupava com os questionamentos, objeções e o descrédito acerca de uma interpretação bíblica que propunha uma nova concepção sobre a relação entre a fé cristã e a sexualidade. Ele apresentava uma postura defensiva frente à interpretação hegemônica da escritura sagrada dos cristãos e das cristãs aos utilizar a norma como parâmetro para a prática religiosa na comunidade.

Enquanto prática religiosa, o estudo da Bíblia estava marcado pelas disputas pela definição do religioso com agentes que não compunham a comunidade, mas que possuíam um capital simbólico capaz de confrontar a nova proposta. Além disso, a tradição evangélica havia se constituído como poder capaz de delimitar os significados e alterações possíveis sobre as escrituras, ou seja, a tradição se expressava como uma força, pois, mesmo com a diversificação de versões da Bíblia que circulavam pelas igrejas evangélicas brasileiras²⁸¹ e da transformação do campo evangélico, não houve alteração na disputa pelos significados atribuídos e as formas de abordagem sobre as dissidências sexuais até a década de 1990, momento de constituição de grupos de debates e a criação dos primeiros grupos inclusivos no país²⁸².

Desta maneira, a conduta defensiva era uma estratégia de contraposição no campo ao apontar que as bases dos principais argumentos dos setores hegemônicos não eram fundamentos. Eles se comportavam como tal a partir da construção e repetição que se expressava como aparente e literal, tornando, desta maneira, a verdade dogmática um elemento passível de ser confrontado.

²⁸⁰ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA - GÊNESIS. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos>. Acesso em: 02. Jul 2017. Grifo meu.

²⁸¹ PINHEIRO, Carolina Dias. **“Feita especialmente para você”**: considerações sobre a tradução de Bíblias Temáticas no Brasil. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

²⁸² NATIVIDADE, 2008; WEISS de JESUS, 2012.

Assim, após a explicação das motivações e objetivos em realizar os estudos, Luciano explicou o que significava a palavra Gênesis e, posteriormente, leu os versículos 26, 27 e 28 do primeiro capítulo do livro, os quais versavam sobre o mito da criação:

(26) E também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a sua semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, sobre toda a Terra e sobre todos os reptéis que rastejam pela terra. (27) Criou Deus pois o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. (28) E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a Terra e sujeitai-a, dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todo o animal que rasteja pela terra.²⁸³

Após a leitura dos versículos, o pastor afirmou que a abordagem da teologia tradicional e fundamentalista acerca da defesa e reiteração da heterossexualidade como padrão das relações afetivas partiam desses versículos. De acordo com ele, a ênfase estava na associação entre a imagem de Deus e o homem, além da delimitação da existência binária em homem e mulher. A partir de uma leitura considerada literal, esse seria um princípio da concepção hegemônica e, nomeada pelo pastor inclusivo de fundamentalista.

O uso do citado fundamentalismo reportava-se a duas dimensões que essa palavra possuía no contexto de disputa no campo religioso no qual Luciano estava inserido e também de forma mais macro na sociedade. A primeira dimensão é o uso de fundamentalismo como uma expressão que busca desqualificar alguém ou um grupo ao caracterizá-lo como extremista, intransigente e perigoso. Essa forma mais histórica e social ganhou relevo no Brasil através das coberturas midiáticas dos ataques terroristas de 2001 cometidos por homens muçulmanos recorrentemente caracterizados como fundamentalistas islâmicos²⁸⁴. Mediante esse acontecimento e sua repercussão midiática, o fundamentalismo passou a expressar socialmente uma forma de depreciação utilizada discursivamente para situar pessoas em práticas, posicionamentos e crenças consideradas atrasadas, intolerantes e autoritárias.

Apesar desse uso social no presente, o fundamentalismo verbalizado pelo pastor Luciano possuía uma segunda dimensão. Ela se referia à influência da corrente evangélica que defendia a inerrância da Bíblia e seu caráter literal como partes fundamentais da vida religiosa cristã, ou seja, a incorporação de concepções de inspiração fundamentalista por igrejas brasileiras.

O fundamentalismo foi um movimento cristão protestante organizado no início do século XX nos EUA como reação as transformações sociais que abarcavam o declínio da

²⁸³ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA - GÊNESIS. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

²⁸⁴ MOREIRA, Deodoro José. Mídia, fundamentalismo e terror: a lógica da barbárie. **Estudos em Jornalismo e Mídia**. Vol. IV. N°1, 2007.

importância da religião na sociedade como uma das suas características²⁸⁵. Circunscrito inicialmente aos seminários e cúpulas das igrejas protestantes americanas, manifestou-se no campo teológico a partir da concepção de “uma suposta necessidade de reação da ortodoxia cristã contra as contestações que certas doutrinas bíblicas começaram a sofrer a partir da utilização de métodos científicos na interpretação e análise dos textos sagrados”²⁸⁶.

Nesse sentido, o fundamentalismo era uma reação aos trabalhos de teólogos que dialogavam com o campo científico e problematizavam a Bíblia ao utilizar procedimentos de análise provenientes do campo literário, bem como por contestarem as narrativas sobre os milagres ao serem percebidas e abordadas numa perspectiva mitológica. Para os fundamentalistas, não existiam equívocos nas escrituras consideradas sagradas e, em defesa dessa perspectiva, “logo os movimentos de reação ao modernismo teológico e em defesa da inerrância do texto bíblico se alastraram pelas mais diferentes denominações protestantes, especialmente entre batistas e presbiterianos”²⁸⁷. Além da propagação do fundamentalismo para outras denominações, ela extrapolou o campo teológico e avançou para o campo político, assim como para outros países a partir da ação de agentes religiosos empenhados em propagar os “fundamentos”, descredibilizar as Teologias Liberais, bem como em combater as propostas ecumênicas e suas defesas de articulação política e lutas sociais²⁸⁸.

No Brasil, a concepção fundamentalista alcançou repercussão através da atuação do líder do movimento estadunidense, o presbiteriano Carl McIntire que, no final da década de 1940, buscava impedir o crescimento do protestantismo ecumênico ao realizar eventos, visitar igrejas e buscar novas filiações no território brasileiro. Segundo Gustavo Oliveira, as adesões formais ao movimento foram poucas, no entanto “havia muitos indivíduos e grupos simpatizantes, e as ideias fundamentalistas estavam bem mais próximas do discurso denominacional estabelecido do que as propostas humanistas do movimento ecumênico”²⁸⁹.

Assim, o fundamentalismo se estabeleceu como uma das forças encontradas no campo evangélico na segunda metade do século XX no Brasil não por meio da organização em movimentos, mas através da consolidação de uma prática religiosa amparada na defesa dos fundamentos da fé. De acordo com Zózimo Trabuco, essa tendência “se tornou majoritária no seio das igrejas e reagiu fortemente ao crescimento ecumênico no

²⁸⁵ ROCHA, Daniel. Da “minoría silenciosa” à Maioria Moral: transformações nas relações entre religião e política no fundamentalismo norte-americano na década de 1970. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 2020.

²⁸⁶ ROCHA, 2020, p. 94.

²⁸⁷ Idem, *Ibidem*.

²⁸⁸ TRABUCO, Zózimo. **Á direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias** (1974-1994). Salvador: Sagga, 2016.

²⁸⁹ OLIVEIRA, 2009, p. 132.

protestantismo, rejeitando reflexões teológicas contextualizadas e o engajamento em lutas sociais emancipatórias”²⁹⁰.

A afirmação de Luciano quanto à condição fundamentalista da leitura da Bíblia reportava-se, desta maneira, a essa tendência majoritária no campo religioso evangélico de utilizar os versículos bíblicos como ferramentas de apoio para argumentações sobre a homossexualidade. Ele defendia ser necessário realizar uma avaliação do idioma do texto, de como a linguagem foi construída e do contexto histórico ao qual está relacionado, apresentando, desta forma, a etimologia e o método histórico-crítico como instrumentos capazes de indicar os significados de maneira mais satisfatória.

Posto isso, ao analisar os versículos 26 e 27 do primeiro capítulo de Gênesis, Luciano defendeu que a presença do enunciado “homem” nessas passagens não estava em acordo com os sentidos originais das escrituras. De acordo com o pastor, no enunciado “Façamos o homem à nossa imagem” a palavra em hebraico era *HaAdám* que foi transliterada para Adão, contudo o termo não remetia à um sujeito específico ou sexo determinado. A palavra *HaAdám* significaria, nesse sentido, a coletividade, a humanidade como um grupo²⁹¹. Já no versículo seguinte as palavras usadas foram *’iš e ’iššāh* traduzidas respectivamente para homem e mulher, sujeitos generificados²⁹².

Assim, enquanto a exegese foi a ferramenta utilizada por Luciano para discutir os versículos 26 e 27 do primeiro capítulo de gênesis, ao analisar o vigésimo oitavo versículo ele buscou outra maneira para discutir a afirmação tradicional de que esses três textos eram um fundamento da heterossexualidade como única condição aceitável para as relações afetivas e sexuais. Para isso, destacou que o Pentateuco²⁹³ foi um livro produzido em uma época específica na qual os autores tinham como horizonte de recepção um público particular e, nesse sentido, era um texto que carregava as marcas culturais do seu tempo e da configuração da sociedade na qual o autor estava inserido.

O pastor estava preocupado, desta maneira, em apresentar o que poderia ser retirado de aprendizado desses trechos, mesmo ao defender que eles não foram pensados para outras

²⁹⁰ TRABUCO, 2016, p. 26

²⁹¹ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA - GÊNESIS. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos>. Acesso em: 02. Jul 2017.

²⁹² Luciano destacou também que a tradição nomeou a mulher de Eva, contudo a palavra utilizada nos trechos da criação significava vida. Em sua fala defendeu que a melhor compreensão seria “então quando Deus cria Adão e em seguida cria Eva e dá a Adão, o significado é Deus criou a humanidade e deu Eva [...] e Deus deu vida a essa humanidade”. ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA - GÊNESIS. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos>. Acesso em: 02. Jul 2017.

²⁹³ Pentateuco é o nome da coleção dos cinco primeiros livros do Velho Testamento (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio).

culturas que não aquela da sociedade hebraica da antiguidade. Sua ocupação, como já afirmado por Ney, não era apresentar os erros da Bíblia, desconstruir a escritura e negá-la como item importante para a fé cristã. Eles se afirmavam como evangélicos e defendiam a Bíblia como um instrumento capaz de proporcionar importantes lições. Assim, em seu esforço, o pastor afirmou, no primeiro estudo bíblico de Gênesis, que a única forma de constituir a Bíblia como regra de fé e prática da comunidade e tornar os textos relevantes para as suas vidas era através do exercício da contextualização.

A partir dessa perspectiva, Luciano expôs para a comunidade as características culturais e sociais do povo hebreu consideradas por ele como centrais para a compreensão do que estava escrito na Bíblia. Defendeu, desta forma, que a cultura judaica era patriarcal, a qual reduzia a mulher à sua capacidade reprodutiva, e, ao discorrer sobre o sofrimento das personagens bíblicas, buscou expor a intensidade da valorização da procriação na sociedade hebraica. Ele assinalou a condição de poder que isso possuía ao discorrer sobre a centralização da reprodução e explicá-la como aspecto político que tinha como objetivo elevar o número de homens na sociedade para reforçar as fileiras do exército.

O pastor da COCIS expôs então que, enquanto política, a valorização da reprodução através de relações heterossexuais não poderia ser percebida como prescrição divina, mas uma construção social que selecionava os aspectos a serem considerados avessos à vontade de Deus e aos princípios cristãos como instrumento de legitimação. Reforçou que nem todas as pessoas, independente de gênero e sexualidade, possuem condições de procriarem, lembrou das personagens bíblicas que eram estéreis e que as igrejas tradicionais no presente não tratam os casais que sofrem com essa condição como párias, enquanto reproduzem o discurso da procriação como forma de conservação da depreciação dos homossexuais.

Desta maneira, o pastor defendeu no primeiro estudo de Gênesis que não apenas havia equívocos nas traduções dos termos, bem como havia no campo teológico e nas igrejas uma seleção dos aspectos a serem considerados aceitáveis ou não, ou seja, a defesa da literalidade era uma fachada para a seletividade dos elementos a serem reforçados para a manutenção da heteronormatividade, pois, de acordo com o pastor, a esterilidade não ameaçava a norma como as dissidências sexuais faziam:

O texto de Gênesis é uma descrição do que se vê como padrão em uma sociedade machocêntrica, heteronormativa e patriarcal, e não uma exortação que deva ser aplicada literalmente por todos. Se assim fosse, aqueles que quisessem permanecer solteiros estariam em desobediência a Deus? Porque em Gênesis 2: 24 diz o quê? Deixará pai e mãe e se unirá a mulher. E aí? “Ah! Eu não quero casar! Estarei em pecado?”, estará condenado ao inferno porque ele assim quis ou ela assim quis permanecer solteiro ou solteira [...] Ou aqueles casais que não são estéreis e optam por não ter filhos? Ainda tem esse elemento também! O casal não tem nenhum

problema de gerar filhos, mas eles não querem ter filhos. E aí? Estariam em desacordo porque a Bíblia manda procriar e multiplicar [...] Diante do exposto seguimos à seguinte conclusão: nos textos bíblicos estão registradas as marcas da cultura daquelas civilizações.²⁹⁴

A conclusão de Luciano baseava-se na concepção segundo a qual as doutrinas bíblicas só poderiam ser consideradas legítimas ao serem analisadas dentro do seu contexto de produção e apenas poderiam ser percebidas como possibilidade de aplicação na vida das pessoas que criam no cristianismo através da atualização e adequação para as realidades dessas pessoas. Ao afirmar isso, Luciano compreendia que os ensinamentos cristãos deveriam estar conectados com as transformações sociais e históricas para permanecerem relevantes. Sua percepção era de que a atualização proporcionaria uma nova forma de se relacionar com a doutrina e, por consequência, uma nova experiência de fé na qual a diversidade fosse acolhida. Contudo, o pastor deixava explícito na sua fala que a atualização não era uma prática exclusiva de quem utilizava o método histórico-crítico de análise Bíblica. Ao apontar o termo homossexualidade como uma expressão moderna, Luciano defendia que o fundamentalismo também realizava suas atualizações ao associar sodomia às orientações sexuais dissidentes.

Três semanas após o primeiro encontro, Luciano realizou o segundo estudo sobre o livro de Gênesis para discutir o capítulo que versava sobre a história de Sodoma. De acordo com ele, o objetivo era desconstruir a concepção tradicional e reforçada pelos fundamentalistas, a qual relacionava os acontecimentos narrados com a homossexualidade²⁹⁵.

Na leitura coletiva do primeiro ao nono versículo do capítulo 19 de Gênesis, o pastor tratou de conversar com a membresia da comunidade sobre como a palavra sodomia foi incorporada pela tradição cristã como significado de desvio sexual e o papel de Tomás de Aquino nesse processo. Em seguida à leitura e à contextualização do pastor, Aílton pediu a palavra e falou sobre como aqueles versículos poderiam ser percebidos a partir de uma análise de gênero. Para o ministro de música da COCIS, a desigualdade de gênero decorrente da cultura patriarcal daquela sociedade desprestigiava a condição das mulheres e qualquer prática considerada como inerente às mulheres. Assim, a ameaça de abuso sofrida pelos hóspedes de Ló era uma forma de depreciá-los ao colocá-los como passivos. Aílton afirmou então que as relações de gênero interferem no entendimento sobre as orientações sexuais e práticas sexuais nas sociedades contemporâneas, que olham para esses livros como se eles apresentassem as

²⁹⁴ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA - GÊNESIS. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos>. Acesso em: 02. Jul 2017.

²⁹⁵ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA – GÊNESIS II. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos-2>. Acesso em: 02. Jul 2017.

mesmas configurações de hoje. Mas, apesar das diferenças e transformações acerca das concepções de orientação sexual e homossexualidade, a depreciação sofrida por mulheres teria sido utilizada com o poder de posicionar socialmente os homens ao longo da história e, por isso, segundo ele, e também por Silas, havia a dicotomização entre ativos e passivos na prática sexual²⁹⁶.

A forma da discussão permaneceu a mesma do estudo anterior: o pastor caracterizou os sodomitas, destacou que eram cananeus, discorreu sobre a cultura cananeia e como ela é apresentada na Bíblia e descreveu os personagens que compunham a narrativa do livro. Essa caracterização foi fundamental para a defesa que Luciano realizou nesse estudo, e repetida em outros encontros quando a cultura romana foi abordada, pois segundo ele essa sociedade realizava cerimônias religiosas nas quais a prática sexual era utilizada como instrumento de adoração das divindades.

Ao analisar a narrativa, Luciano confrontou a associação do pecado de Sodoma com a homossexualidade ao defender a falta de hospitalidade e o abuso sexual como os verdadeiros crimes cometido pelos habitantes daquela cidade. Nessa abordagem, o pastor invocou o princípio da *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*²⁹⁷ e convidou as pessoas presentes a lerem o evangelho de Lucas para destacar que, para a cultura judaica, a hospitalidade era um valor importante. Aílton então leu em voz alta os versículos 10, 11 e 12 do décimo capítulo do evangelho de Lucas:

(10) Mas em qualquer cidade, em que entrardes e vos não receberem, saindo pelas ruas, dizei: (11) Até o pó da vossa cidade que se nos pegou aos pés sacudimos contra vós. Contudo, sabeis disso, que o reino de Deus é chegado. (12) Digo-vos pois: naquele dia haverá menos rigor para Sodoma do que para aquela cidade.²⁹⁸

Nesse contexto, o pastor afirmou que “se o problema fosse sexual Jesus faria qualquer tipo de comentário que pudesse fazer referência à questão da prática sexual, mas Jesus não toca nesse tipo de temática”²⁹⁹ e, diante disso, explicou que Jesus estava se referindo ao trabalho de evangelização e das consequências que as cidades sofreriam caso não

²⁹⁶ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA – GÊNESIS II. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos-2>. Acesso em: 02. Jul 2017.

²⁹⁷ Conforme Sales, *Sacra Scriptura sui ipsius interpres* era a expressão de dois princípios doutrinários que construíram a sustentação exegética da Reforma Protestante: suficiência das escrituras e clareza das escrituras. Sua aspiração era alçar a Escritura como fonte doutrinária e como sua própria referência para a interpretação. Sobre isso ver: SALES, José Edvaldo Pereira. *Hermenêutica Teológica (e Filosófica): traditio, sacra scriptura sui ipsius interpres* e o conceito de tradição em Hans-Georg Gadamer. **PERI**, Florianópolis v. 12 n.02, 2020.

²⁹⁸ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA – GÊNESIS II. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos-2>. Acesso em: 02. Jul 2017.

²⁹⁹ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA – GÊNESIS II. Comunidade Inclusiva do Salvador, 2016.

recebessem os discípulos de maneira adequada. Por isso, defendeu Luciano, Sodoma foi citada nessa passagem.

O estudo de Gênesis 19, desta maneira, foi realizado por Luciano a partir de duas premissas: a condenação da prática sexual pela tradição se baseava no caráter religioso das cerimônias e o pecado de Sodoma na falta de hospitalidade dos sodomitas. Sua argumentação sinalizava, nesse sentido, a preocupação em relativizar as críticas acerca da prática sexual produzida pelos especialistas religiosos cristãos, e repetidas contemporaneamente pelos segmentos evangélicos hegemônicos. Contudo, o estudo não ficou restrito aos trechos bíblicos e às ferramentas de análise teológica. Houve a participação de outros membros da comunidade de forma mais intensa do que no primeiro culto, sinalizando, nesse sentido, que Gênesis 19 e a história de Sodoma possuía extrema relevância por ela ser utilizada pelos grupos hegemônicos como afirmação da homossexualidade como pecado.

Duas semanas após o encerramento do estudo de Gênesis, a comunidade se reuniu para realizar o culto e deu prosseguimento aos estudos. Nesse encontro, o enfoque foi dado ao livro de Levítico e como ele foi usado como ferramenta acusatória e condenatória das sexualidades dissidentes. Com esse objetivo, foi realizada a leitura do versículo 22 do capítulo 18 no qual é versado que “não te deitarás com varão, como se fosse uma mulher; é abominação” e do versículo 13 do vigésimo capítulo de levítico no qual é enunciado: “se um homem se deitar com outro homem, como se fosse uma mulher, ambos terão praticado abominação; certamente serão mortos”.

Houve a leitura coletiva dos versículos e em vários momentos Luciano indagou as pessoas presentes sobre o entendimento deles sobre essas passagens e como elas eram abordadas nas suas antigas igrejas. Diante das afirmações sobre a explicação desses trechos terem sido usadas como forma de repetir a condição condenatória, Luciano caracterizou Levítico como um livro no qual se expressava especificamente as leis do povo hebreu, mas que, como todo livro contido na Bíblia, ele possuía um tema específico e, diante disso, de forma dialógica, discutiu com os membros qual seria o propósito e o enfoque desse livro. Ney e Aílton identificaram respectivamente a santidade e a definição das regras de comportamento como os elementos centrais³⁰⁰ e, diante dessas inferências, o pastor Luciano afirmou:

De modo geral havia em Israel três tipos de leis: temos as leis morais, as leis cerimoniais [...] e temos as leis civis que podemos dizer que são as leis que tem um aspecto mais jurídico. Então o livro de Levítico apresenta esses três tipos de leis. As leis morais que falam do comportamento, que falam dos cuidados com o órfão, com

³⁰⁰ Enquanto a fala de Ney foi suprimida do áudio, o posicionamento de Aílton permaneceu na íntegra. Diferente dos primeiros documentos sonoros, este possui uma intensidade maior de edições e cortes, dando ainda maior ênfase à apresentação de Luciano ao retirar algumas falas do pastor Ney e de outros membros.

a viúva, com o estrangeiro, ou seja, são leis morais. As leis cerimoniais que são aqueles textos, aquelas leis, que estão vinculadas a vida religiosa do povo – como deve ser a matança dos animais, o que Deus exigia, a fabricação do óleo para a consagração da unção - [...]. Então independente se uma determinada lei era moral, cerimonial ou civil-jurídica - todas tinham como finalidade manter os hebreus distante das práticas pagãs. Levando-se em consideração que até o presente momento, Israel ainda está no deserto, está se organizando como nação, como sociedade, as leis estavam sendo organizadas e, ainda nesse contexto, os hebreus ainda estavam influenciados pela cultura pagã dos demais povos.³⁰¹

O exercício de caracterização servia a Luciano como ferramenta de argumentação de que, enquanto lei de um povo em um período específico, ela não poderia ser compreendida como regra a ser seguida permanentemente e indistintamente. De acordo com ele, compreender as condições da sociedade hebraica daquele tempo revelava as finalidades e as motivações para o desenvolvimento daquelas normas, mas elas não poderiam ser vistas como aplicáveis no presente.

Nessa discussão, o pastor reafirmou a condição patriarcal da sociedade hebraica e seus efeitos nas relações entre as pessoas e Aílton destacou que o enunciado “deitar como uma mulher” evidenciava o grau de discriminação e desvalorização das mulheres naquela sociedade. Além disso, o ministro de música destacou também que a depreciação de homens gays tinha como base a desvalorização da mulher e a reprodução da noção de passividade na relação sexual como item inerente a elas. O pastor em concordância com Aílton afirmou então:

Nas eras bíblicas os atos homogenitais entre homens, sobretudo o papel passivo, foram esquematizados culturalmente passando a serem entendidos como humilhação, submissão e desonra. Alguns povos orientais do Oriente Médio violentavam publicamente seus inimigos derrotados, tanto homens quanto mulheres, com a finalidade de humilhá-los mais. As mulheres eram estupradas por serem consideradas inferiores ou nada. Os homens eram abusados para serem comparados às mulheres. Naquelas sociedades patriarcais não havia penalidade mais degradante a ser infligida a um homem.³⁰²

Além das repetidas afirmações nesses estudos sobre a estrutura patriarcal da sociedade hebraica, bem como acerca das desigualdades de gênero e desvalorização das mulheres, Luciano pontuou sobre o silêncio bíblico acerca das experiências sexuais de mulheres lésbicas. Com efeito, teólogas lésbicas, a exemplo da Reverenda da Igreja da Comunidade Metropolitana Ana Ester, têm ressignificado o versículo 22 do capítulo 18 “não

³⁰¹ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA - Levítico. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

³⁰² Idem.

te deitarás com varão, como se fosse uma mulher; é abominação” ao apontarem que enquanto lésbicas deitar com um homem como se fosse uma mulher seria um infortúnio³⁰³.

Deste modo, essa passagem bíblica era compreendida como condenatória quando o sujeito central da análise era a homossexualidade masculina, pois para as teólogas lésbicas o livro serviria como uma afirmação do respeito a sua lesbianidade. Contudo, no estudo de Levítico realizado na Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador, o pastor se referiu à experiência lésbica apenas como exemplo para reforçar que não havia condenação naquele trecho, pois, na sua concepção, a condenação se referia apenas a relações sexuais envolvidas nos rituais e que a proibição estaria consoante a tentativa de manter os hebreus afastados das práticas religiosas dos outros povos. Essa abordagem evidenciava a composição da igreja inclusiva soteropolitana e a permanência da centralidade das experiências de homens mesmo em um espaço constituído com a finalidade de propor compreensões dissonantes da tradição e em defesa da inclusão de todas as pessoas no espaço religioso cristão.

Nos encontros seguintes, Luciano promoveu um intervalo na análise dos textos considerados condenatórios ao realizar em dois domingos a discussão sobre trechos do Novo Testamento. Na abertura do segundo dia, o pastor afirmou que o estudo dos livros neotestamentários seriam os mais importantes para a comunidade, pois neles estaria a descrição da história de Jesus e, através dela, buscaria desconstruir os posicionamentos discriminatórios e persecutórios dos cristãos em relação às dissidências sexuais e de gênero.

Assim, no primeiro encontro foram lidos coletivamente o livro de Mateus capítulo 8 versículos 5 ao 13, Lucas capítulo 7 versículos 1 ao 4 e João capítulo 4 versículos 46 e 48. Em sua análise, Luciano destacou que as três passagens narravam a chegada de Jesus a uma cidade e sua recepção por um personagem que solicitou ajuda para que Jesus curasse alguém da sua estima.

Tabela 3- Estudo do livro de Mateus

Livro	Tradução
Mateus 8: 5-13	E, entrando Jesus em Cafarnaum, chegou junto dele um centurião, rogando-lhe. E dizendo: Senhor, o meu criado jaz em casa, paralítico, e violentamente atormentado. E Jesus lhe disse: Eu irei, e lhe darei saúde. E o centurião, respondendo, disse: Senhor, não sou digno de que entres debaixo do meu telhado, mas dize somente uma palavra, e o meu criado há de sarar. Pois também eu sou homem sob autoridade, e tenho soldados às minhas ordens; e digo a este: Vai, e ele vai; e a outro: Vem, e ele vem; e ao meu criado: Faze isto, e ele o faz. E maravilhou-se Jesus, ouvindo isto, e disse aos que o

³⁰³ ALIANÇA de Batistas do Brasil. 1ª Formação de Jovens da Aliança de Batistas do Brasil – Reverenda Ana Ester. **Facebook**. 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/aliancadebatistas/videos/755878031717697>. Acessado em: 06. Fev 2021.

	seguiam: Em verdade vos digo que nem mesmo em Israel encontrei tanta fé. Mas eu vos digo que muitos virão do oriente e do ocidente, e assentar-se-ão à mesa com Abraão, e Isaque, e Jacó, no reino dos céus; E os filhos do reino serão lançados nas trevas exteriores; ali haverá pranto e ranger de dentes. Então disse Jesus ao centurião: Vai, e como creste te seja feito. E naquela mesma hora o seu criado sarou.
Lucas 7: 1-4	E, depois de concluir todos estes discursos perante o povo, entrou em Cafarnaum. E o servo de um certo centurião, a quem muito estimava, estava doente, e moribundo. E, quando ouviu falar de Jesus, enviou-lhe uns anciãos dos judeus, rogando-lhe que viesse curar o seu servo. E, chegando eles junto de Jesus, rogaram-lhe muito, dizendo: É digno de que lhe concedas isto.
João 4: 46-48	Segunda vez foi Jesus a Canaã da Galileia, onde da água fizera vinho. E havia ali um nobre, cujo filho estava enfermo em Cafarnaum. Ouvindo este que Jesus vinha da Judéia para a Galileia, foi ter com ele, e rogou-lhe que descesse, e curasse o seu filho, porque já estava à morte. Então Jesus lhe disse: Se não virdes sinais e milagres, não creereis.

Luciano discorreu sobre as diferenças e significados dessas três narrativas. Seguindo a mesma metodologia dos encontros anteriores, explicou que o Novo Testamento havia sido escrito em grego e defendeu a necessidade de avaliar o significado de alguns enunciados no idioma de origem do livro e suas traduções, assim como a importância de contextualizar as características da sociedade em que os personagens da narrativa estão inseridos. Diante disso, iniciou a análise com a interpretação e exegese dos versículos de Mateus. Discursou sobre Roma, acerca do cargo de centurião e a importância do exército para a sociedade romana, bem como realizou a exegese de uma palavra que se tornou fundamental para a sua argumentação de que Jesus não condenava a homossexualidade:

Na nossa tradução, principalmente no Evangelho de Mateus e aí que quero destacar - mas não somente nele, o de Lucas também, só João que traz uma outra tradução -, ele fala como servo, pelo menos na nossa tradução da língua portuguesa. E essa palavra servo é uma palavra que precisamos destacar porque na língua grega, inclusive estou com o texto aqui na língua original, eu fiz questão de trazer o Novo Testamento em grego para o nosso estudo de hoje, nós temos três palavras gregas que em nossa língua são traduzidas por servo. Que servo é esse que esse centurião está tratando? Temos o servo *diakonia*, daí vem a expressão diácono, e essa expressão *diakonia* também não foi traduzida, ela foi transliterada. Temos a palavra *doúlos* que é servo no sentido de escravo e temos a terceira palavra grega que é traduzida por servo é a expressão *paisque*, por incrível que pareça, é a mesma raiz de outra palavra grega que nós conhecemos como pederastia. [...] A expressão *pais* no grego significa criança, menino [...] então se a expressão *pais* que é o que aparece aqui no Evangelho de Mateus e que está na tradução da Bíblia de vocês como servo

e não é *diakonia* e não é *doulos* [...] e não aparece em nenhuma das três narrativas o que tem a ver servo com criança e com menino?³⁰⁴

Luciano defendeu que o personagem descrito como servo na tradução portuguesa da Bíblia era um jovem envolvido numa relação de pederastia com o centurião romano. Na sua argumentação, o pastor explicou para a membresia da igreja que o significado da expressão pederastia no grego não possuía o mesmo significado e nem mesmo o tom pejorativo encontrado na sociedade contemporânea. Luciano falou longamente sobre o papel da pederastia na sociedade grega, acerca da sua finalidade como prática pedagógica para a educação de garotos tanto para a vida cidadã na pólis quanto para o exercício da masculinidade. Assim, expôs que essa prática pedagógica envolvia a relação sexual entre os agentes envolvidos, Erastes e Eromenos, mas salientou os limites étários e as práticas consideradas adequadas para cada um deles.

A longa explanação sobre pederastia foi associada com a contextualização sobre a sociedade romana. O pastor destacou para a membresia da comunidade que Roma havia sido influenciada pela cultura grega e, de acordo com ele, por esse motivo a prática permaneceu viva e foi narrada no Novo Testamento.

Deste modo, o estudo continuou com a ponderação de Luciano sobre o segundo livro analisado. Enquanto a análise exegética de Mateus proporcionou ao pastor defender em sua comunidade que havia relação sexual entre o soldado romano e o servo, o estudo de Lucas foi utilizado para reforçar a intensividade dos sentimentos envolvidos e a importância que o servo tinha para o personagem militar. Em diálogo com as pessoas presentes, o pastor da comunidade inclusiva indagou várias vezes o motivo de um personagem tão importante solicitar a Jesus ajuda para um servo. A explicação da pederastia na leitura de Mateus foi reforçada com a análise de Lucas através da exegese da palavra *estima*. Contudo, o versículo do livro de João no qual a narrativa apresenta os personagens não como centurião e servo, mas como nobre e filho não foram analisados com o mesmo rigor. Houve a leitura dos versículos e a explicação sobre a tradução, afirmada como correta por Luciano, mas sem discutir a relação entre as palavras nobre e centurião nem entre servo e filho. A atenção do pastor estava em reafirmar que Jesus sabia sobre as relações entre os personagens e não declarou nenhuma palavra de contrariedade, ao contrário, curou o doente e afirmou a força da fé daquele sujeito.

³⁰⁴ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA – Estudo do posicionamento de Jesus parte I. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos-2>. Acesso em: 02. Jul 2017.

Deste modo, nesse encontro houve a defesa da aceitação da relação entre dois homens por Jesus e isso se realizou a partir da contextualização e da exegese, mas também através da seleção de trechos mais adequados para a finalidade desejada. A leitura de João foi realizada de maneira mais apressada e sem o mesmo cuidado com que as outras foram feitas. Isso sinalizava tanto para a seleção específica de trechos que reforçavam o argumento, mas também indicava aquilo que o pastor Ney havia assinalado: não havia intenção de contestar as escrituras, apenas de propor uma leitura diferente da tradicional. Nesse sentido, contrapor os livros de Mateus e Lucas com João de forma mais rigorosa poderia causar o enfraquecimento do argumento de aceitação ou afirmaria a existência de equívocos no livro sagrado dos cristãos. Assim, o desequilíbrio entre as análises serviu como uma estratégia de manutenção do status bíblico, mas também proporcionou a defesa de um posicionamento em harmonia com a proposta da comunidade.

No encontro seguinte, o pastor continuou seu trabalho de explanação acerca de como entendia qual havia sido o posicionamento de Jesus sobre a homossexualidade. Com esse intuito, indicou a leitura coletiva dos versículos 3 ao 12 do capítulo nono de Mateus. Nesse trecho é narrado como Jesus foi indagado acerca do divórcio. Luciano utilizou especialmente os versículos 11 e 12, nos quais Jesus teria afirmado que as leis mosaicas sobre o divórcio não poderiam ser aplicadas para todos, pois haviam pessoas que não se enquadravam nas regras de casamento ao citar os diferentes tipos de eunucos³⁰⁵. A partir disso, buscou explicitar na comunidade quais seriam essas diferenças e quem eram os eunucos. Em sua fala, afirmou repetidas vezes que seria um equívoco associar os eunucos aos homossexuais.

Assim, o estudo dessa passagem foi realizado para ressaltar que as leis advindas da tradição são focadas em situações específicas e não eram regras gerais, bem como em defender que o posicionamento de Jesus foi de reconhecer a diversidade:

Então o que nós podemos aprender com o que nós estamos vendo, discutindo e analisando nesse texto aqui? Qual é o posicionamento de Jesus? Aí nós entendemos quando Pedro vai dizer em Atos na casa de um centurião, outro centurião, olha só! [...] E Pedro vai dizer o seguinte: de fato Deus não faz acepção de pessoas. Por que isso? Porque em uma sociedade dividida por um rígido sistema de classes, homens e mulheres, servos e senhores, judeus e gentios, Jesus enfatizou que para Deus todos são iguais. Por isso em nenhum momento a fala de Jesus é acusatória, é condenatória, já enviando todo mundo para o inferno.³⁰⁶

³⁰⁵ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA – Estudo do posicionamento de Jesus parte II. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos-2>. Acesso em: 02. Jul 2017.

³⁰⁶ Idem.

A fala de Pedro no livro de Atos se tornou um importante capital simbólico para as comunidades inclusivas. A afirmação sobre a divindade Cristã não realizar distinção entre as pessoas tem sido utilizada como símbolo para as comunidades cristãs inclusivas evangélicas. Se tornou algo tão central que em Brasília foi fundada em 2005 a Comunidade Família Cristã Atos, bem como os sites oficiais de inúmeras igrejas utilizam o enunciado nas suas páginas. NA COCIS esse versículo foi apresentado como elemento fundamental para a afirmação da condição inclusiva do evangelho e o pastor Luciano buscou ratificar essa perspectiva no encerramento desse estudo com a discussão sobre o versículo 17 do capítulo 5 de II Coríntios.

De acordo com o pastor inclusivo, nas igrejas tradicionais era ensinado que a salvação através da aceitação de Cristo provocaria a criação de um novo sujeito. A pessoa crente teria se tornado outra ao abandonar tudo o que a fazia ser quem era e se tornava outra. Para Luciano havia um equívoco nessa perspectiva, pois para ele a divindade Cristã reconhecia a diversidade e não exigia a negação de si ou a transformação do sujeito. A “nova criatura” a partir da perspectiva inclusiva versada por Luciano seria um processo de mudança de status da realidade, como as pessoas se encontravam, e não quem elas eram. Sua afirmação foi realizada mediante a interpretação da palavra grega *kainós* e como ela se insere nos versos bíblicos.

Desta maneira, no segundo estudo o pastor buscou reforçar o que havia sido discutido no encontro anterior sobre Jesus e o reconhecimento da diversidade sexual, mais especificamente da homossexualidade. No entanto, nesse segundo encontro a discussão sobre *kainós* implicava na concepção de salvação contida na perspectiva defendida pelo pastor e divulgada para as pessoas que acompanhavam o culto. Ao defender que a noção de “nova criatura” tão repetida entre os evangélicos não significava a negação de si ou o apagamento da subjetividade em vista do enquadramento nos preceitos construídos pela tradição, Luciano sinalizava para uma forma destoante de concepção acerca do significado da conversão tendo como premissa o respeito da divindade à pluralidade da existência, assim como da salvação como transformação das condições sociais e dos comportamentos que afetavam a comunhão entre a criação e o criador. Sua perspectiva destoava, portanto, da ideia do silenciamento dos desejos, reprovação de práticas e existências fora da norma, assim como do controle dos corpos frequentemente expostas como caminho para a salvação pelos setores hegemônicos do campo religioso evangélico.

Nos dois estudos seguintes, a COCIS se debruçou sobre dois livros que contém abordagens consideradas condenatórias atribuídas a Paulo, Romanos e I Coríntios. Nesses

encontros não houve uma declaração direta do pastor Luciano sobre a escolha da sequência de estudo. Nem mesmo no site oficial da comunidade, onde os estudos foram divulgados em formato de áudio, há essa menção. Contudo, ficou perceptível a constituição de uma linha argumentativa a partir da sequência dos estudos produzida a partir da própria lógica evangélica, ou seja, a partir da concepção cristã que considera que Jesus inaugurou um tempo e seus ensinamentos suplantaram a tradição baseada no Antigo Testamento. Primeiro foram apresentados os textos condenatórios do Antigo Testamento e posteriormente os trechos nos quais Jesus teria reconhecido e aceitado a diversidade sexual. Entretanto, o enunciado por Paulo nos livros de Romanos e I Coríntios fazem parte do Novo Testamento e, desta maneira, precisaria não apenas ser explicado a partir do método histórico-crítico, mas também tensionado a partir da suposta posição da figura central da fé evangélica.

A colocação dos estudos sobre Jesus e a homossexualidade entre os textos tradicionalmente considerados condenatórios serviria como o reforço da especificidade cultural, social e temporal do que estava versado e, nesse sentido, a crítica à tradição e aos usos dos textos considerados condenatórios permaneceu nas semanas seguintes quando os membros da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador se reuniram para realização dos cultos e Luciano deu continuidade ao estudo ao discutir dois livros que versam sobre Paulo, Romanos e I Coríntios.

Diferente das falas de Jesus, que foram afirmadas como verdade e reconhecimento da diversidade sexual nos dois estudos anteriores, para a leitura das palavras de Paulo nesses estudos o pastor se utilizou de diferentes ferramentas para apresentar uma perspectiva que confrontasse o entendimento tradicional sobre os enunciados atribuídos a Paulo sobre a rejeição das sexualidades não-normativas e sua punição com perna de morte.

Ao analisar Romanos, o pastor relativizou e promoveu uma elaboração mais contextual. Com efeito, foram realizadas duas leituras dos versículos 18 ao 32. Inicialmente foi feita uma leitura silenciosa e depois outra de forma coletiva. Após o término da leitura, Luciano destacou como a referência feita às relações sexuais entre mulheres nas escrituras e a afirmação sobre a condição não-natural dessas relações era utilizada nas igrejas evangélicas tradicionais para afirmar a condição inaceitável das dissidências sexuais e de gênero³⁰⁷.

O direcionamento das críticas aos usos do livro e não ao seu conteúdo foi realizado de maneira a apresentar compreensões em consonância com o objetivo da comunidade, mas sem danificar o status de verdade das escrituras. Nesse sentido, o pastor discorreu sobre as

³⁰⁷ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA - Romanos. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos>. Acesso em: 02. Jul 2017.

características do livro de Romanos, diferenciou carta e epístola para o campo teológico, bem como situou a discussão em uma linha cumulativa com os temas discutidos anteriormente. Além disso, tratou de falar novamente sobre a cultura romana e seu panteão de deuses e deusas para afirmar que as palavras de Paulo contidas nesses trechos referiam-se às questões sociais e culturais do seu tempo e não a regras universais e atemporais que deveriam ser seguidas.

A partir dessa discussão Luciano reforçou o aspecto religioso e o desregramento já apresentado em estudos anteriores sobre outros textos condenatórios como o motivo das rejeições, ou seja, os versículos que enunciavam reprovação, condenação ou qualquer atribuição negativa às práticas sexuais se referiam, de acordo com ele, às idolatrias, pois Paulo estaria se referindo aos cultos romanos nos quais o intercuro sexual ocorria como parte dos rituais de sacrifícios e consagrações de deuses e deusas. Assim, a prática sexual, independente dos sujeitos envolvidos, não era considerada reprovável, já que Paulo estava se referindo especificamente a um povo específico e a práticas rituais nas quais havia violência e corrupção³⁰⁸. Além disso, no trecho sobre a pena de morte estaria o apóstolo descrevendo algo que acontecia, isto é, a penalização com morte promovida por Roma daqueles envolvidos nas festas orgíacas, e não incentivando a sua decretação.

Enquanto nesse estudo sobre Romanos, Luciano utilizou-se da contextualização e de livros sobre a história de Roma para analisar os versículos, no encontro seguinte ao discutir I Coríntios ele adicionou na sua abordagem a análise exegética para fundamentar seu posicionamento sobre os significados atribuídos ao livro e acerca das divergências sobre o sentido das palavras utilizadas pela tradição para definir a homossexualidade como pecado. De acordo com Luciano, a análise exegética básica se expressava através da realização das indagações: quem escreveu, quando escreveu, para quem escreveu, por que escreveu e como escreveu. Além disso, o pastor discorreu sobre as traduções da Bíblia e suas múltiplas versões, bem como acerca das disputas no campo teológico.

A discussão sobre as diferentes versões da Bíblia ganhou relevo quando foi realizada a leitura coletiva dos versículos 9 e 10 do sexto capítulo de I Coríntios e foi destacado que as versões de Ney e de Aílton continham diferentes palavras na composição dos versículos³⁰⁹.

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ O trecho do áudio está editado e com vários cortes. Foi possível encontrar as versões lidas por eles através dos comentários feitos após a leitura e do apontamento dos enunciados divergentes. A divergência estava não apenas nas palavras, mas também na composição de cada versículo e na localização dos enunciados neles. Ao articular as falas com as leituras de diferentes versões bíblicas foi possível perceber que a versão de Ney se aproximava da Versão Católica da Bíblia e a Bíblia de Aílton seria provavelmente a Almeida Corrigida Fiel.

Tabela 4 - Comparação de tradução

Leitura	Ney	Ailton
Versículos	<p>9 - Acaso não sabeis que os injustos não hão de possuir o Reino de Deus? Não vos enganeis: nem os impuros, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os devassos,</p> <p>10 - Nem os ladrões, nem os avaros, nem os bêbados, nem os difamadores, nem os assaltantes hão de possuir o Reino de Deus.</p>	<p>9 - Não sabeis que os injustos não hão de herdar o reino de Deus?</p> <p>10 Não erreis: nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avaros, nem os bêbados, nem os maldizentes, nem os roubadores herdarão o reino de Deus.</p>

As divergências encontradas acentuaram o argumento de Luciano sobre as discordâncias existentes nas traduções da Bíblia e os seus usos pelos grupos evangélicos tradicionais para manifestar repúdio pelos homossexuais. Desta maneira, ele questionou a construção de doutrinas baseadas em textos que não possuíam consensos entre os linguistas, visto que, impuros e devassos não seriam sinônimos, bem como a palavra *Ekpornéuō* não significava impureza como encontrado na versão lida por Ney. Além disso, o pastor destacou a presença das palavras efeminados e sodomitas no livro e apontou respectivamente *malakoi* e *arsenokoitai* como os termos originais para explicar seus significados e usos³¹⁰.

Ao explicar o significado de *malakoi* como algo macio, suave e mole, adjetivos relacionados com vestimentas, mas que em contextos de discussão sobre moralidade ganhavam o sentido de libertinagem sexual, o pastor destacou como a tradução por efeminado possuía uma condição bastante pejorativa, assim como a tradução de *arsenokoitai* por sodomita, pois assim como foi defendido em Gênesis 19, o pecado de Sodoma havia sido falta de hospitalidade e abuso sexual, enquanto *arsenokoitai* significava aquele que se deita com homens, mas que em I Coríntios se referia aos homens prostituídos.

Deste modo, assim como no estudo de Romanos, na discussão de I Coríntios Luciano procurou apresentar entendimentos diferentes dos versículos utilizados em igrejas tradicionais sobre a homossexualidade, mas permaneceu em defesa das escrituras ao reafirmar que não

³¹⁰ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA – I Coríntios. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

existia contradição na Bíblia, visto que, de acordo com ele, cada texto se referia a contextos específicos e endereçamentos particulares. Sua abordagem persistiu com a crítica às traduções para o português e seus usos pelos setores nomeados por eles de fundamentalistas e tradicionais.

No oitavo e último estudo, a discussão foi realizada com a mesma forma dos encontros anteriores. Através do diálogo entre o pastor e as pessoas presentes, membros da comunidade e visitantes, Luciano explicou sobre a importância dos contextos históricos, da complexa e problemática relação entre as línguas, traduções e os sentidos atribuídos a partir desses exercícios, bem como da importância desses estudos para instrumentalização da pessoa cristã dissidente sexual e de gênero. Assim, na abertura ele descreveu os objetivos daqueles encontros e, ao fazê-lo, destacou a necessidade de desconstruir o que historicamente foi colocado como verdade para os cristãos a respeito da homossexualidade.

Apesar da manutenção formal do estudo, houve uma diferença significativa desse encontro para os anteriores quando Luciano convidou as pessoas presentes a orarem com ele pedindo orientação, direcionamento e entendimento acerca do que iria ser estudado. Em nenhum outro encontro houve um momento de oração após o início do estudo. Esse era um sinal do grau de importância dado por Luciano ao tema a ser abordado no dia, a relação entre Davi e Jonatas.

Ao iniciar a discussão o pastor reafirmou que os conceitos de homossexualidade e homoafetividade não existiam no tempo do redator do livro, mas que era possível perceber através da análise das escrituras a existência de afetos entre esses personagens, os quais poderiam ser compreendidos contemporaneamente como homoafetivos.

“E sucedeu que acabando ele de falar com Saul, a alma de Jonatas se ligou com a alma de Davi e Jonatas o amou como a sua própria alma. Então Jonatas fez um pacto com Davi porque amava com sua própria vida”³¹¹ : assim Aílton leu em voz alta os versículos 1 e 3 do capítulo 18 de I Samuel, indicados por Luciano para realizar a análise sobre o tema do encontro. De acordo com o pastor, esse primeiro encontro foi algo como amor à primeira vista. Além disso, pontuou que todos os encontros entre Davi e Jonatas narrados nos livros I e II de Samuel foram realizados em locais secretos³¹². Ele se preocupava com a possível crítica de que sua análise era tendenciosa e indicou o confronto desses versículos com outras passagens da Bíblia:

³¹¹ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA – Jonatas e Davi. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

³¹² Idem

Vamos fazer um paralelo pra que não fique aquela impressão que nós estamos fazendo uma interpretação, uma análise tendenciosa, que a gente tá puxando a brasa pra nossa sardinha. Então vamos fazer o que estamos fazendo sempre: fazer um paralelo com outras passagens, Gênesis capítulo 34. Não tem nada a ver com Jonatas e Davi, mas como é um princípio hermenêutico, a Bíblia ela mesmo se interpreta, vamos pegar um texto heteronormativo pra gente fazer a comparação.³¹³

Assim, ao associar os enunciados “alma” em I Samuel e em Gênesis 34, Luciano buscava legitimar sua análise tendo como referencial o principal elemento simbólico de legitimação no campo evangélico, isto é, a Bíblia. Ele explana, nesse sentido, que em Gênesis 34 o encontro foi entre um homem e uma mulher, enquanto em I Samuel foi entre dois homens.

O pastor realizou várias comparações com outros livros. Analisou Cantares, o qual apontou como um livro erótico, enquanto a história de Davi e Jonatas remetia ao amor. Retornou, diante disso, para I Samuel para analisar o capítulo 20. No ato da leitura de Aílton, os risos acompanhavam o desenvolvimento da narrativa. Risos foram dados quando os versículos 39, 40 e 41 foram lidos. Com efeito, o tom do estudo indicava o tipo de interpretação que estava sendo feita. Nos versículos é descrito como Jonatas dispensa seu acompanhante para permanecer sozinho com Davi no campo e descreve uma ligação entre os personagens, lidos por Aílton em voz alta: “E, indo-se o moço, levantou-se Davi da banda do sul, e lançou-se sobre o seu rosto em terra, e inclinou-se três vezes; e beijaram-se um ao outro, e choraram juntos, mas Davi chorou muito mais.”³¹⁴

Após Luciano defender que houve o apagamento dessa relação a partir da sua descrição como amizade, o pastor Ney afirmou que, em sua concepção, Davi era bissexual utilizando as mesmas ferramentas de associações com outras passagens bíblicas. A discussão suscitada por Ney foi a primeira e única referência à bissexualidade em todos os encontros.

Deste modo, os estudos inclusivos promovidos na COCIS tiveram como cerne a desconstrução dos textos considerados condenatórios, a afirmação do reconhecimento da diversidade por Jesus e a existência de personagens homoafetivos na Bíblia. Essa era a outra compreensão das escrituras sagradas cristãs que Luciano havia planejado:

O que nós vimos aqui, o objetivo que foi alcançado, foi justamente desconstruir alguns conceitos para construir outros conceitos, exegeticamente falando **corretos**, hermenêuticamente falando **corretos** e teologicamente **coerentes**. Foram textos que a teologia fundamentalista, a teologia conservadora, utiliza até hoje para afirmar e reafirmar que a homossexualidade, a homoafetividade, ela é condenada por Deus. Então eu falei anteriormente que a história de Davi e Jonatas ficaria por último, na verdade o estudo da teologia inclusiva não termina aqui, teremos outros estudos com

³¹³ Idem

³¹⁴ Idem

outras abordagens e outras perspectivas, mas para esse primeiro momento era necessário para todos nós como comunidade, independente de estarmos na COCIS ou não, você como cristão evangélico LGBT precisa ter argumentos para qualquer tipo de questionamento. Quer queira ou não, assim como sou questionado de vez em quando, “como eu consigo lidar com a minha orientação sexual com a Bíblia?”. De vez em quando sou questionado como eu entendo, “como é que a Bíblia condena e ao mesmo tempo você consegue lidar com naturalidade, sem nenhuma dificuldade?” Então precisamos ter respostas para esses questionamentos e não são respostas tão simples assim.³¹⁵

Apesar da afirmação de que se tratava de uma abordagem diversificada e com o intuito de instrumentalizar as dissidências sexuais e de gênero, o estudo esteve focado profundamente na homossexualidade masculina. A lesbianidade e bissexualidade não tiveram o mesmo espaço e atenção das experiências entre homens. Não houve menção à transgeneridade e as análises de gênero ficaram restritas à associação entre homofobia, misoginia e patriarcado.

Deste modo, as análises foram fundamentalmente masculinizadas e reproduziram a desigualdade de gênero nas abordagens evangélicas realizadas nos estudos bíblicos. Houve a participação de mulheres. Elas opinavam, perguntavam e discutiam em conjunto com os homens presentes, no entanto, não tiveram nenhuma análise focada na teologia feminista ou lésbica. Até mesmo reflexões que são centrais para os feminismos como a crítica ao patriarcado e as análises das desigualdades de gênero foram realizadas de modo a discutir a influência desses aspectos sociais na forma como a homossexualidade cis masculina era compreendida nas narrativas do Antigo e do Novo Testamento, tornando as mulheres e suas sexualidades coadjuvantes ou até mesmo figurantes desse processo.

Além da desigualdade temática e de enfoque no estudo bíblico, ficou perceptível a reprodução de aspectos estruturantes do campo religioso evangélico. Mesmo ao anunciar outra concepção bíblica, os estudos inclusivos realizados na Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador estavam profundamente conectados com elementos simbólicos do campo: a noção de pecado e a relação estabelecida da Bíblia.

Nesse sentido, a contraposição entre homoafetividade e homogenitalidade, mesmo sendo uma proposta destoante do que foi construído como tradicional e consolidado como hegemônico no campo evangélico acerca da sexualidade masculina, reproduz a sustentação de práticas consideradas inadequadas, como a homogenitalidade enquanto prática sexual com fins rituais, e por isso pecado, enquanto a homoafetividade seria um aspecto da condição

³¹⁵ ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA – Jonatas e Davi. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017, grifo meu.

humana e por isso não era condenada e nem recriminada pela instância sagrada. A explicação dada pelo pastor não ocorreu como uma defesa dessa condição, mas sua explicação situava a narrativa em um contexto sem realizar uma ruptura com o próprio elemento estruturante da condenação, o controle sobre os corpos e a definição dos sujeitos como exercício de poder, ou seja, a homoafetividade foi retirada do espaço das práticas consideradas como pecado, mas a noção de pecado permaneceu como elemento sistematizador do que é considerado adequado e inadequado.

Por outro lado, o espaço ocupado pela Bíblia nesses estudos foi ambíguo. Os pastores reconheciam o livro como o elemento legitimador das desigualdades e das violências sofridas pelas dissidências sexuais, mas não houve uma reavaliação do status do livro. Eles reproduziram o status legitimador da Bíblia ao utilizá-la como ferramenta para contrapor os significados historicamente atribuídos a ela. Nesse sentido, o princípio da *Sacra Scriptura sui ipsius interpres* serviu como instrumento de exposição de outras maneiras de compreender o livro, mas sem questionar a sua capacidade de posicionar os agentes no campo e de servir como fundamento para atribuição de significados, pois isso servia aos pastores inclusivos como instrumento de consolidação da sua posição como agentes religiosos.

Assim, os estudos bíblicos realizados na COCIS ocorreram com o objetivo de apresentar outros significados para a relação entre a fé cristã e as dissidências sexuais. Eles analisaram os trechos condenatórios, afirmaram o reconhecimento de Jesus acerca da diversidade sexual e apontaram personagens bíblicos que poderiam ser compreendidos como homossexuais. Por outro lado, apesar de afirmar a condição inclusiva, os estudos foram desenvolvidos a partir de um enfoque cis masculino e gay, além de reproduzir os eixos estruturantes do campo evangélico, tornando ainda mais complexa a relação entre dissonância e reprodução simbólica. Essa complexidade estava influenciada profundamente pelo emprego da teologia inclusiva como abordagem.

3.3 A crítica queer e as divergências entre as teologias de dissidentes sexuais

A defesa de uma interpretação bíblica dissonante e a incorporação das dissidências sexuais nas estruturas eclesiais foram realizadas na Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador inicialmente tendo como base os preceitos da Teologia Inclusiva. A definição dos métodos de análise, a relação estabelecida com campos do saber de ordem secular e a definição da inclusão como premissa fundamentavam as celebrações, reflexões e a

organização da COCIS. A expressão mais evidente da presença da TI estava nos estudos bíblicos realizados na comunidade nos seus primeiros anos.

A teologia inclusiva se consolidou como a principal perspectiva entre as comunidades cristãs de dissidentes sexuais no Brasil. Igrejas como a Comunidade Cristã Família Athos, Igreja Apostólica Filhos da Luz, Cidade Refúgio, Comunidade Cristã Nova Esperança, Igreja Cristã Contemporânea, bem como algumas unidades das Igrejas da Comunidade Metropolitana reafirmavam a teologia inclusiva como seu aparato. Apesar da existência de diferenças entre elas acerca da definição de regras de relacionamento e obrigações para a membresia³¹⁶, a teologia inclusiva era defendida por todas elas como ferramenta adequada para o trabalho religioso focado nas dissidências sexuais, ou seja, a abordagem empregada pelo pastor Luciano na COCIS durante os estudos inclusivos reproduzia as considerações predominantes das igrejas inclusivas brasileiras.

Apesar da consistente presença da teologia inclusiva nessas igrejas, ela não passou incólume a críticas oriundas das próprias dissidências sexuais cristãs. Teólogos e teólogas *queer* se constituíram como as personagens responsáveis por defender outra forma de se contrapor à tradição, mas sem reproduzir os elementos normativos estruturantes das relações sociais e da experiência religiosa. Foi nesse sentido que a teóloga *queer* e reverenda da ICM de Belo Horizonte Ana Ester afirmou que a TI “foi higienizada mantendo padrões cisheteronormativos”³¹⁷.

A crítica de Ana Ester evidencia as tensões entre as experiências religiosas das dissidências sexuais e a heterogeneidade nas perspectivas teológicas existente nas igrejas inclusivas. Através de uma proposta subversiva, a teóloga analisa a capacidade da perspectiva *queer* de desarraigar as categorias “casamento, relacionamento amoroso etc. – promovendo espaços livres de vivência da sexualidade, acolhendo relações poliamorosas, relações abertas e criando novas compreensões de família”³¹⁸.

Ana Ester somou-se a André Musskopf como as principais vozes da teologia *queer* no Brasil ao final da década de 2010. Enquanto André já possuía uma trajetória mais longa, Ana Ester adentrou no campo a partir dos seus trabalhos acadêmicos e da sua consagração como Clériga da ICM Belo Horizonte.

³¹⁶ Aspecto a ser discutido no próximo capítulo.

³¹⁷ Cf. nota 256 deste capítulo.

³¹⁸ Idem, *ibidem*

As participações de André e Ana Ester em eventos promovidos pelos setores progressistas evangélicos como o Festival Reimaginar³¹⁹, Formação de Jovens da Aliança de Batistas do Brasil³²⁰, bem como na celebração de cultos em comunidades diversas, a exemplo da COCIS em 2020³²¹, têm promovido uma maior divulgação da teologia *queer* no Brasil e alterado as relações de força entre as perspectivas inclusiva e *queer* nas comunidades das dissidências sexuais cristãs.

A teologia inclusiva preconizava o reconhecimento das identidades como fator primordial para a concepção de inclusão. De acordo com Alexandre Feitosa a diversidade humana é expressão do trabalho criativo de Deus e, diante disso, a dissidência sexual “reflete o Criador em imagem e semelhança”³²². Assim, para o teólogo, o trabalho da perspectiva inclusiva é fornecer para a comunidade LGBT a compreensão de “que Deus não exige mudança de sua constituição sexual, pois cada ser humano traz consigo singularidades formadas pelo próprio Criador”³²³. Marcos Gladstone também compreendia desta maneira e afirmou que uma pessoa não poderia ser julgada “pelo que foi constituído em Deus para ser; seria como falar ao leopardo para que retirasse as marcas que frisam sua pele (que consistem em algo que lhe é inerente)”³²⁴.

Nas igrejas evangélicas tradicionais, a compreensão hegemônica do sexo não-normativo como pecado, isto é, antes do casamento e/ou entre dissidentes sexuais e de gênero, é reproduzido no enunciado “Jesus ama o pecador, mas abomina o pecado”. Está explicitamente exposta nessa frase recorrentemente reproduzida nas igrejas a definição da aceitação de práticas consideradas adequadas e da rejeição de outras percebidas como desprezíveis. Subjaz, por outro lado, a compreensão da sexualidade não-normativa como uma prática enquanto a norma seria algo naturalmente constitutivo pela divindade. Nesse sentido, a abordagem inclusiva buscava definir as orientações sexuais dissidentes como naturais com o intuito de alinhar direitos e reconhecimento delas com os dos sujeitos normativos ao definir

³¹⁹ O Festival Reimaginar foi construído como evento para a construção de uma agenda progressista entre evangélicos de diferentes denominações. Nas suas três edições, 2016, 2017 e 2018, temas relacionados aos direitos humanos das dissidências sexuais e de gênero, assim como os aspectos da vida social que desafiam o bem-estar de mulheres, jovens, negros dentre outros grupos vulnerabilizados socialmente foram centrais.

³²⁰ A Aliança de Batistas do Brasil é uma organização batista ecumênica fundada em 2005 que buscava associar pessoas, igrejas e grupos batistas tendo como princípio fundamental liberdade individual, liberdade religiosa e o diálogo inter-religioso.

³²¹ Musskopf realizou pregações em igrejas tradicionais de caráter progressista, como a Igreja Batista do Pinheiro de Maceió, e também em comunidades inclusivas, principalmente em unidades das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Em 2020 ele participou de uma celebração e pregou na Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador.

³²² FEITOSA, 2016, p.8.

³²³ Idem, ibidem.

³²⁴ GLADSTONE, 2008, p.13

homossexualidade e lesbianidade como atributos constitutivos. Contudo, a teologia inclusiva ao compreender a sexualidade como um marcador social da diferença constituído pela capacidade criativa da divindade alçava as orientações sexuais dissidentes ao mesmo espaço de estabilidade na qual a heteronorma constrange e sequestra os sujeitos para a sua reprodução. Nesse sentido, a reprodução da fixidez, expressada na definição de naturalidade, reduzia o alcance da definição de diversidade como aspecto sagrado, pois, para naturalizar as orientações sexuais dissidentes, a teologia inclusiva sistematizou os prazeres possíveis e endossou o controle sobre o desejo:

O senso comum cristão ainda confunde o exercício da sexualidade/afetividade com a promiscuidade e o hedonismo que reinam em nossa geração. Libertinagem e liberdade são dois conceitos bíblicos diferentes. O primeiro implica em viver uma vida sexual sem regras, conforme a cultura secular. É o culto ao corpo, à sensualidade e ao sexo sem compromisso. Quanto à sexualidade/afetividade, em relacionamentos que exprimem compromisso, aliança e estabilidade, a liberdade é uma conquista da cruz, incompatível com o cativo emocional resultante da pregação religiosa tradicional sobre a homossexualidade³²⁵.

A moralidade fundamentada no controle sobre o desejo permaneceu, desta forma, na produção teológica inclusiva de tal modo que “o cativo”, criticado por Feitosa, contraditoriamente se reproduzia à medida que ele classificava algumas vivências sexuais como pecado. Foi nesse âmbito que o casamento se tornou um dispositivo de diferenciação das práticas consideradas inadequadas por um lado e, por outro, de consagração da inclusão nos aparatos normativos.

A definição de vida sexual saudável produzida por Alexandre Feitosa, nesse sentido, evidencia a reprodução dos elementos considerados adequados para a pessoa cristã: amor, união estável e honra³²⁶. Para ele o amor seria o grande alicerce da relação, honra consistiria no respeito e consideração pelo cônjuge e a união estável monogâmica era “a única possibilidade bíblica de vivenciar o sexo, seja hetero ou homossexual”³²⁷. Contudo, amor e honra são apenas duas medidas para potencializar a monogamia como aspecto central da perspectiva inclusiva sobre os relacionamentos.

O casamento articulava, desta forma, os três elementos obrigatórios para uma vida sexual saudável, mas acima de tudo a expressão da monogamia como única forma de conjugalidade e de exercício possível do desejo:

Por ordenação e por criação divina, o relacionamento sexual, além de ser fortíssimo elo interativo, é algo extremamente prazeroso. Portanto, a Bíblia nos apresenta o sexo não como puramente humano, mas como um dom de Deus aos homens, e

³²⁵ FEITOSA, 2016, p.19.

³²⁶ FEITOSA, 2011.

³²⁷ FEITOSA, 2011, p. 59.

espera que os seus filhos exerçam com respeito, responsabilidade e fidelidade, dentro dos relacionamentos estáveis. O prazer sexual deve ser algo permanente e constante no relacionamento matrimonial (Provérbios 5.19).³²⁸

A delimitação da conjugalidade exprimia nesse sentido o processo de reprodução da monogamia, dispositivo que sequestra as sexualidades dissidentes dentro de um quadro regulatório. Assim, a “vida sexual saudável” prescrita por Feitosa defendia as relações homoafetivas como adequadas tendo como parâmetro a norma que delimitava o reconhecimento da pluralidade das vivências sexuais.

Na perspectiva inclusiva que reproduzia a existência da diversidade como aspecto divino e natural, as dissidências sexuais eram entendidas dentro de um quadro estável e identificável no amor sentido por outro sujeito. Deste modo, as vivências flutuantes de sujeitos e a profusão de possibilidades de compreensão de si não estariam contidas nas determinações normativas da monogamia e do dispositivo do casamento.

Assim, a teologia inclusiva não contestava os elementos estruturantes da norma reproduzidas no campo evangélico, apenas inseriam novos personagens nessa estrutura ao repetir a prática de definir quais vivências estariam em acordo com a fé cristã através da suposta verificabilidade bíblica.

Nesse sentido, um dos seus objetivos destacados, assinalado por Feitosa, tratava da apropriação da Bíblia como um relato da história das pessoas cristãs, incluindo gays e lésbicas³²⁹. Essa compreensão foi materializada na responsabilização da tradição pela compreensão hegemônica dos textos bíblicos considerados condenatórios e na releitura de passagens nas quais personagens interpretadas como dissidentes sexuais se relacionam, reproduzindo, desta maneira, a concepção de inerrância das escrituras.

A defesa da infalibilidade da Bíblia dentro desse tenso cenário de disputa pela reinterpretção foi encampada por teólogos inclusivos através da utilização do método histórico-crítico como ferramenta. A contextualização dos aspectos sociais, culturais e políticos dos períodos narrados nas escrituras, assim como a análise das traduções de determinados termos, se constituíram como mecanismos de desconstruir as interpretações consideradas tradicionais e tornadas hegemônicas. Porém, elas também serviram como meio de limitar os significados ao seu tempo de enunciação, indicando, desta maneira, que entendimentos expostos na Bíblia sobre determinados aspectos da vida em sociedade não deveriam ser reproduzidos, pois as transformações históricas desafiavam os cristãos a

³²⁸ FEITOSA, 2011, p. 61. grifo meu.

³²⁹ FEITOSA, 2016, p.20.

entenderam o evangelho de forma dinâmica, isto é, atualizando-se em acordo com o ministério de Jesus³³⁰.

Assim como a delimitação hegemônica do campo evangélico que preconizava a centralidade da Bíblia como princípio da fé evangélica, a teologia inclusiva no Brasil se constituiu como uma perspectiva eminentemente bíblica. Houve a incorporação de discussões oriundas do campo acadêmico e dos movimentos sociais, como as definições de gênero e sexualidade como aspectos socialmente construídos, contudo isso se expressava sem destacar esse diálogo direto. No livro de Marcos Gladstone havia apenas citações bíblicas e nas obras de Feitosa apenas eram mencionados e mencionadas profissionais religiosos que produziram trabalhos focados no debate sobre sexualidade e cristianismo.

Apesar de, nos primeiros anos, a COCIS ter se situado como uma comunidade embasada na teologia inclusiva, o diálogo com os saberes seculares era um aspecto que os pastores da COCIS não se furtavam de ressaltar. Havia um tom particular de exaltação das intervenções de Aílton sobre os estudos de gênero e sexualidade a partir de autoras e autores acadêmicos, mas também da defesa veemente de Luciano do reconhecimento das dinâmicas políticas, sociais e culturais da narrativa de cada passagem bíblica.

Nesse sentido, existia uma dupla diferenciação da COCIS na ênfase nesses diálogos. Diretamente esse destaque posicionava a comunidade no campo evangélico em um espaço no qual o fundamentalismo não é reconhecido como uma perspectiva adequada, pois a percepção da Bíblia como uma obra atemporal era vista como equivocada. De acordo com Ney “as ciências estão aí pra atualizar a nossa leitura da bíblia”³³¹ e, desta forma, apresentavam uma forma de revelação que não se encerrava no texto. Indiretamente isso situava a perspectiva da comunidade no subcampo inclusivo também, pois não havia uma limitação das reflexões ao universo do religioso.

A compreensão da revelação permanente e dinâmica que ultrapassava a narrativa bíblica era algo que estava contido na teologia inclusiva brasileira. Para Gladstone cabia à TI desconstruir a noção tradicional de pecado e condenação repercutida pelos setores hegemônicos do campo evangélico ao apontar os erros nas traduções, mas também assinalar aspectos que não eram imutáveis:

Outro alvo escolhido para o preconceito religioso foram as mulheres. Hoje, vemos muitas pastoras, evangelistas, diaconisas, bispas etc. A escritura ao pé da letra diz: “As vossas mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é vergonhoso que as

³³⁰ FEITOSA, Alexandre. **Bíblia e Homossexualidade: verdades e mitos.** 3ª Ed. Brasília: Oásis Editora, 2013.

³³¹ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

mulheres falem na igreja.” (1 Coríntios 14, 34-35). “Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio.” (1 Timóteo 2, 12). Se você já viu tantas mulheres serem usadas pelo poder de Deus em sua vida, falará que é um absurdo esta proibição, mas analisando o contexto cultural e histórico da época, podemos discernir que era algo para aquele tempo, para aquela sociedade específica, não uma lei apostólica eterna.³³²

O reconhecimento das transformações históricas na ocupação de cargos eclesiásticos por mulheres sinalizava como a teologia inclusiva era constituída na tensão entre o tempo da narrativa bíblica e o tempo do leitor. Para uma avaliação do tempo da narrativa, o método histórico-crítico e a exegese eram as ferramentas utilizadas e, para a reflexão sobre o tempo do leitor, a premissa “Deus não faz acepção de pessoas”, expressada no livro de Atos, era utilizada como referência para a compreensão de como as pessoas cristãs deveriam se situar em relação à diversidade.

Nesse exercício, ao indicar os equívocos da tradição, oferecerem novas interpretações e defenderem a inclusão, teólogos inclusivos defenderam a *Graça* como o pilar da inclusão, ou seja, a crença na qual a salvação aconteceria através do protagonismo da vontade divina independente das ações tomadas pelo crente. Marcos Gladstone utilizou dessa perspectiva para apontar as discriminações sofridas pelas dissidências sexuais nas igrejas. Para ele “hoje, como cristãos, vivemos na Nova Aliança ou tempo da Graça”³³³ e, desta forma, as pessoas que creem no evangelho não deveriam se preocupar em cumprir os “preceitos e prédicas da lei mosaica, pois temos acesso direto a Deus pela Graça de Jesus Cristo, através deste que é a própria Palavra viva de Deus”³³⁴. Assim como Marcos Gladstone, Alexandre Feitosa destacou que a teologia inclusiva era uma abordagem bíblica com ênfase na graça³³⁵ e, nesse sentido, “todos necessitam de redenção e da justificação pela graça [...] não possuímos qualidades, atributos, ou méritos que nos tornem dignos ou merecedores da graça”³³⁶. De acordo com ele, a teologia inclusiva contribuiu para a inserção das dissidências sexuais na igreja “com voz, participação e atuação, inclusive em funções ministeriais [...] essa inclusão revela o desejo de Deus e é proporcionada gratuitamente pela graça”³³⁷.

Desta maneira, em sua elaboração a TI era sistematizada através da leitura bíblica contextualizada e da compreensão da salvação como dádiva da vontade divina que os desejos, comportamentos e ações humanas não possuíam capacidade de influenciar. Assim, a inclusão

³³² GLADSTONE, 2008, p.11-12.

³³³ GLADSTONE, 2008, p. 35.

³³⁴ Idem, p. 36.

³³⁵ FEITOSA, 2016, p. 09.

³³⁶ Idem, p. 10.

³³⁷ Idem, p. 11.

era apresentada como resultado dessas duas considerações para a abertura da vivência da fé cristã para novas personagens. Contudo, ainda que sua proposta fosse inovadora ao inserir novos agentes nas disputas pela definição dos elementos considerados harmônicos com os preceitos evangélicos, os teólogos inclusivos não romperam com as de delimitações do campo e com as noções que o estruturavam. A sistematização de práticas e significados considerados sagrados ou profanos, as compreensões sobre a ação da Graça e o espaço ocupado pela Bíblia estavam em consonância com as regras do campo.

Nesse cenário, enquanto a teologia inclusiva se inseria nas disputas no campo evangélico apresentando novas interpretações dentro das regras do jogo, a teologia *queer* contestava suas delimitações de maneira enfática. Na proposição de André Musskopf, a experiência dos sujeitos alcançou um status muito diferente da teologia inclusiva, pois, ao passo que a TI possuía como premissa a orientação sexual como elemento divinamente atribuído, ou seja, como identidade monolítica, a TQ baseava-se no reconhecimento da instabilidade que ameaçava o quadro regulatório e, deste modo, apontava as experiências das pessoas como o centro do fazer teológico.

A mudança de enfoque na abordagem sobre a diversidade contida nas Teologias *Queer* estava evidenciada nos trabalhos de André Musskopf. Ainda que definido inicialmente como teologia gay, o trabalho de Musskopf destacava que o objetivo não era apenas apresentar um novo fazer teológico focalizado nos gays, mas propor uma reflexão que contagiasse as teologias tradicionais³³⁸, ou seja, desestabilizar a hegemonia e produzir novas possibilidades de fazer teológico. Ele afirmou que em seus trabalhos sempre buscou utilizar as histórias de vida como princípio para o fazer teológico e não buscava “respostas ou justificativas para explicar a diversidade sexual, mas como forma de articular uma reflexão teológica que fosse uma contribuição para a teologia que partisse dessas experiências particulares”³³⁹.

O espaço ocupado pela experiência na produção *queer* do teólogo brasileiro possuía uma influência explícita da Leitura Popular da Bíblia desenvolvida nos encontros e celebrações realizadas nas Comunidades Eclesiais de Base na década de 1970 e que Musskopf conheceu na década de 1990 quando iniciou sua graduação em Teologia.

A Leitura Popular da Bíblia tinha como ponto de partida a realidade das comunidades para a reflexão da mensagem bíblica através da chave interpretativa da libertação com a finalidade de “identificar as raízes de dominação e opressão que estão tanto

³³⁸ MUSSKOPF, 2015, p. 32-33.

³³⁹ MORA, Ofir Maryuri, 2012, p. 144.

nos textos bíblicos como nas camadas interpretativas que se sobrepõem ao texto, rejeitando as tradições que estão na origem de todo processo de dominação”³⁴⁰. Essa foi a principal influência da Teologia da Libertação para a Teologia *Queer* de Musskopf.

Ele incorporou também o triângulo hermenêutico ver, julgar e agir³⁴¹, isto é, a compreensão de que “antes de se procurar saber o que Deus falou no passado, procura-se Ver a situação do povo hoje, os seus problemas [...] em seguida, com a ajuda de textos da Bíblia e da tradição das igrejas, procura-se julgar esta situação”, para tomar as experiências das dissidências sexuais como ponto de partida da teologia. Desta maneira, em sua perspectiva não havia incompatibilidade entre a Teologia *Queer* e a leitura da Bíblia, contudo existia o reconhecimento da dissonância na forma de se relacionar com as escrituras. De acordo com Musskopf, através da TQ há uma prática de leitura na qual as dissidências sexuais se apropriam do texto e o situam a partir das suas experiências:

A Bíblia que é um elemento importante para a discussão evangélica, discussão cristã, a gente lê a Bíblia. A gente não tem problema com a Bíblia, mas a gente lê a Bíblia se apropriando dela. Dizendo: esse é o nosso texto e nós vamos ler a partir da nossa experiência. E vamos dialogar com esse texto, assim como propõe, por exemplo, a Leitura Popular da Bíblia.³⁴²

A influência da Teologia da Libertação, e mais precisamente da Leitura Popular da Bíblia, para a formulação de André Musskopf situava o *queer* como uma perspectiva destoante da preconizada pela Teologia Inclusiva. A apropriação dos textos bíblicos não era realizada como fonte para a justificação da diversidade e sua significação como algo divinamente constituída. Para o *queer*, era a experiência que orientava a leitura do texto ao associar as situações de violência e libertação com o narrado nas escrituras em processo de ressignificação dos textos.

André Musskopf reconhecia que a diferença de posição ocupada pelo leitor nessas hermenêuticas tinha como efeito a variabilidade da relação estabelecida com o texto interpretado e buscou descrever as diferentes hermenêuticas bíblicas que estavam sendo propostas acerca das dissidências sexuais. Ele afirmou, contudo, que essas hermenêuticas não deveriam ser percebidas como concorrentes e nem “como parte de um processo evolutivo no qual se vai, necessariamente, construindo novas formas de leitura e interpretação e

³⁴⁰ SANTOS, Odja Barros. “**Outro gênero**” de Igreja: um estudo sobre a prática comunitária de Leitura Popular e Feminista da Bíblia. Tese (doutorado) – Faculdades EST, São Paulo, 2019, p. 60.

³⁴¹ SANTOS, 2019, p. 68.

³⁴² LENGROBER, Ricardo. **Live sobre Teologia Queer com André Musskopf**. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DumghOQN6pY&ab_channel=Prof.RicardoLengruber. Acesso em: 05. fev 2021.

descartando as demais”³⁴³, além disso, não poderiam ser percebidas como “formas ideais de leitura e interpretação que podem ser simplesmente replicadas como receitas infalíveis e que dariam respostas definitivas sobre as narrativas bíblicas ou sobre a Bíblia como um todo”³⁴⁴.

Musskopf identificou as diferentes hermenêuticas bíblicas encontradas nos trabalhos teológicos focados na diversidade sexual e as classificou a partir das suas estratégias como: apologética, ofensiva, reconstrutora de identidades indecentes e leitura desde um lugar social específico.

Conforme o teólogo *queer*, a apologética era a hermenêutica “desenvolvida particularmente no enfrentamento da culpabilização e da demonização de identidades e práticas sexuais e de gênero dissidentes do padrão heteronormativo”³⁴⁵, ou seja, nessa compreensão a apologética era a principal abordagem encontrada nas igrejas inclusivas brasileiras que se situavam a partir das definições da Teologia Inclusiva. André a criticava por considerar que ela empregava “a mesma estratégia de quem quer ‘provar’ a invalidez dessas experiências, propondo-se a ler os textos a partir daquilo que ‘realmente’ querem dizer”, buscando, dessa forma, manter uma determinada compreensão sobre sua autoridade em termos de fé”³⁴⁶.

A crítica feita à hermenêutica apologética também foi direcionada à “leitura ofensiva”. Na acepção de Musskopf, a postura ofensiva não se restringia ao trabalho de desconstruir os textos condenatórios, pois ela buscava apresentar personagens e narrativas bíblicas que “celebravam essas experiências”³⁴⁷. Contudo, em sua avaliação essa estratégia considerava as experiências das dissidências sexuais apenas quando elas estivessem em conformidade com o exposto nas narrativas bíblicas, ou seja, reproduzindo a noção de autoridade legitimada pelo texto.

Na análise feita pelo teólogo *queer*, estava explícita a indisposição com as hermenêuticas apologéticas e ofensivas por reproduzirem a sustentação da autoridade de fé a partir do texto. Ele reconhecia a importância dessas abordagens para os trabalhos pastorais nas igrejas por elas desnaturalizarem “a ideia de que todas as narrativas bíblicas estão fundadas e sustentam um padrão heteronormativo e de que sua assunção seja necessária para a vivência de uma fé autêntica”³⁴⁸, porém para ele as estratégias que “buscavam reconstruir as

³⁴³ MUSSKOPF, André Sidnei. “Que comece a festa”: o filho pródigo e os homens gays. Belo Horizonte: Senso, 2020, p. 26.

³⁴⁴ Idem, ibidem.

³⁴⁵ MUSSKOPF, 2020, p. 26.

³⁴⁶ Idem, p. 27-28

³⁴⁷ Idem, p. 29.

³⁴⁸ MUSSKOPF, 2020, p. 30.

identidades indecentes e a leitura desde um lugar social específico” apresentavam ganhos mais significativos para a experiência de fé das dissidências sexuais. Ele considerava, nesse sentido, que a reconstrução das identidades indecentes possuía relação com a hermenêutica ofensiva, mas a superava. Nas palavras do autor:

Mais do que buscar na Bíblia exemplos que sejam equivalentes a identidades e experiências contemporâneas, o objetivo é perceber de que forma determinadas personagens e narrativas rompem com e resistem a determinados padrões de gênero e sexualidade e podem ser reclamados como parte de uma comunidade de dissidentes sexuais e de gênero – ‘nossa tribo’. Nessa estratégia a própria autoridade bíblica é colocada mais em relação à experiência de pessoas LGBTI+ do que vista como uma autoridade puramente externa na qual se busca validação para essas experiências.³⁴⁹

Nessa abordagem, a autoridade bíblica é desestabilizada e descentralizada. Em sua acepção, a vida das pessoas ganhou ênfase ao ter suas formas de ser e agir como foco para a leitura. Não havia uma busca de justificação para a existência ou validação da vida, a exposição de experiências das dissidências sexuais serviria como ferramenta de explicação dos textos, ou seja, há uma inversão do processo de significação na comparação com as posturas apologéticas e ofensivas constituintes da Teologia Inclusiva. De acordo com Musskopf, a maior conquista dessa perspectiva é reconhecer a autoridade das dissidências sexuais na relação com o texto de tal maneira que não se buscava apenas justificativa e aceitação dessas pessoas na estrutura eclesiástica.

A última forma de leitura bíblica classificada por Musskopf foi nomeada de “leitura desde um lugar social específico” e definida como “uma análise sócio-política que propõe uma leitura a partir das preocupações e necessidades dessa comunidade: inclusividade (sic), hospitalidade, sair do armário e família, silêncio como sinônimo de morte”³⁵⁰. Esses elementos deveriam ser considerados pontos de partida para uma interpretação da realidade e através deles a compreensão sobre o pecado ganharia uma nova face, ou seja, o pecado seria situado a partir da identificação das violências e desigualdades que afetavam os sujeitos em situação de vulnerabilidade.

Além disso, o teólogo *queer* defendia que a noção de corporeidade era indispensável para uma nova perspectiva teológica, pois através dela seria assumido o fato de que “todas as experiências humanas são vivenciadas no corpo e através de suas relações – consigo, com outras pessoas, com o mundo e com o transcendente/divino”³⁵¹.

³⁴⁹ MUSSKOPF, 2020, P. 31

³⁵⁰ MUSSKOPF, 2020, P. 33

³⁵¹ MUSSKOPF, 2020, P. 34

Essa proposição *queer* aprofundava e enfatizava o espaço da experiência materializada nos corpos para a reflexão sobre a experiência de fé. Ela advogava por uma abordagem teológica que considerasse a sexualidade, o desejo e a prática sexual como aspectos constituintes das experiências dos sujeitos sem delimitar práticas consideradas adequadas e inadequadas, contrapondo-se, desta maneira, à noção de “vida sexual saudável” da Teologia Inclusiva.

Essa era uma diferença significativa e indicava a ruptura da Teologia *Queer* com um elemento de longa duração da espiritualidade cristã evangélica: a separação entre matéria e espírito que fundamentava e circunscrevia a prática ascética. Para os setores hegemônicos do campo religioso, a ascese significava a busca por uma espiritualidade em conformidade com os preceitos religiosos desenvolvidos teologicamente e através de práticas pastorais, mas apresentados como verdades bíblicas. Para a teóloga *queer* Ana Ester Freire existia, desta maneira, “a presença de uma ordem moral e padrões de conduta considerados ideais de cada denominação religiosa desenvolve modos específicos de orientação nos comportamentos e na disciplina de seus seguidores”³⁵². Por outro lado, para a Teologia *Queer*, conforme a teóloga brasileira, “não seriam as atitudes e comportamentos que levariam homossexuais para o céu/inferno. Uma das possibilidades de interpretação nesse caso é a de que, por exemplo, Deus concede a salvação gratuitamente àqueles que têm fé em sua misericórdia”³⁵³.

Embora a Teologia *Queer* compartilhasse a crença na graça, o sentido atribuído a essa categoria era dissonante do hegemônico e se assemelhava à perspectiva inclusiva, pois não compreendia a sexualidade como um aspecto a ser redimido.

Apesar de reconhecer a Bíblia como um elemento importante, as escrituras não eram compreendidas como balizadoras e monopolizadoras da experiência de fé. Nesse aspecto, Ana Ester Freire destacou a existência de experiências cristãs que não se apoiavam monoliticamente na Bíblia. Conforme a teóloga, “outros livros vão se somando à experiência de fé e passam a ser sacralizados”³⁵⁴. Em sua abordagem, ela assinalava que o uso de “poemas, um livro erótico, passam a compor o cânone *queer*, possibilitando que suas palavras iluminem a experiência de fé”³⁵⁵.

Conforme Ana Ester, a Teologia *Queer* deveria ser “compreendida como múltiplas possibilidades de interpretações do Sagrado e das relações com o Sagrado por meio da

³⁵² FREIRE, 2019, p.52.

³⁵³ FREIRE, 2019, p. 83.

³⁵⁴ FREIRE, 2019, P.91

³⁵⁵ Idem, ibidem.

sexualidade como categoria fundamental para análise e experiência”³⁵⁶ e, portanto, constituía-se como proposições plurais e variáveis, pois cada abordagem seria singular e conectada com seu contexto social e histórico específico.

Nesse sentido, a Teologia Queer divulgada no Brasil pioneiramente por Musskopf e posteriormente por Ana Ester continha particularidades explicitamente produzidas pela influência da Teologia Indecente da teóloga argentina Marcella Althaus-Reid. Com efeito, a teologia Indecente era uma das abordagens teológicas *queer* que possuía um diálogo intenso e crítico com a Teologia da Libertação e com a Teologia Feminista.

Apesar da influência de Marcella, tanto Musskopf quanto Freire, utilizavam a categoria *queer* para definir suas proposições e, desta forma, se converteram nas principais divulgadoras das produções de Althaus-Reid no Brasil. Nesse contexto, André se tornou o responsável por prefaciá-lo primeiro livro da teóloga argentina traduzido no país:

Reconhecida internacionalmente como uma das principais teólogas da história recente, cuja produção é fundamental para a reflexão teológica queer em todos os lugares, mas também para as teologias da libertação de modo geral, e ainda que nem sempre reconhecida, para a grande área da teologia e dos estudos de religião, seu trabalho continua pouco conhecido e divulgado em terras brasileiras e latino-americanas. Excetuando-se algumas listas elogiosas dos catálogos *fashion week* da teologia ou editoriais de moda teológica ao estilo *Vogue*, são raros os trabalhos no campo da teologia e dos estudos da religião que estabelecem um diálogo efetivo e comprometido com as suas propostas mais radicais e profundas. Diria Marcella, talvez em tom de fofoca ao pé da letra (que nós também somos dessas), como, aliás, disse, que o problema é que quem está acostumado ou acostumada com sexo (teologia) papai-mamãe (*vanilla sex*) não dá conta de uma pegada mais *hardcore*.³⁵⁷

Ao tecer críticas enfáticas aos campos de produção teológica e das ciências da religião pela falta de reconhecimento da produção de Marcella, Musskopf deixou nítida a posição inicial da Teologia Queer no Brasil. Diferentemente da Teologia Inclusiva produzida por pessoas que ocupavam cargos eclesiais, como os pastores Marcos Gladstone e Alexandre Feitosa, a produção teológica *queer* foi inserida no Brasil a partir de textos produzidos no campo acadêmico e isso apresentava um desafio significativo para o seu alcance. Ainda assim, a Teologia Queer se converteu em uma abordagem teológica importante para as dissidências sexuais no campo religioso e, pouco a pouco, foi conquistando espaço nas comunidades. A consagração de Ana Ester como Clériga da ICM-BH e a liturgia daquela comunidade, bem como as pregações realizadas por Musskopf em diversas igrejas do país evidenciam essa ampliação.

³⁵⁶ FREIRE, 2019, p. 114.

³⁵⁷ MUSSKOPF, André Sidnei. Prefácio. In: ALTHAUS-REID, Marcella. **Deus Queer**. Tradução de Fábio Martelozzo Mendes. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019. np.

Com efeito, a Teologia Queer divulgada no Brasil e profundamente influenciada por Marcela Althaus-Reid apresentava críticas à Teologia da Libertação por não se ocupar do sexo e das violências sofridas pelo sujeito imaginado na “opção pela pobre”, ou seja, era questionado o sujeito sem gênero, sem corpo e sem sexualidade³⁵⁸, assim como era questionada a constituição de uma mulher ideal pela Teologia Feminista³⁵⁹.

Diante disso, Marcella Althaus-Reid propôs a *queerização* como prática de facilitação da saída de Deus do armário e isso consistia no “questionamento deliberado da experiência e do pensamento heterossexuais que têm moldado nossa compreensão de teologia”³⁶⁰ com a exigência de realização de uma releitura na contramão de “questões como as instituições heterossexuais, tais como o casamento, bem como a subversividade da espiritualidade popular em muitas culturais não ocidentais”³⁶¹, ou seja, uma reflexão teológica que contestava a heteronormatividade estruturante dos cristianismos hegemônicos, assim como a postura monopolista da fé que considerava a sua relação com a divindade como a única possível, verdadeira e correta.

A abordagem disruptiva de Althaus-Reid influenciou profundamente a Teologia Queer, que passou a circular no Brasil através da atuação de Ana Ester Freire e André Musskopf. Para o teólogo, seguindo a proposição de Marcella, Deus não seria um ente alinhado ao quadro regulatório e às demarcações fixas heteronormativas. Deus, em sua acepção, seria *multidão*:

Deus é multidão. Eu acho que esse é o melhor jeito de descrever Deus a partir da perspectiva da Teologia Queer. Eu acho que um dos problemas do Cristianismo, não é novidade para ninguém, tem muito escrito sobre isso, e das religiões monoteístas no geral, é o aprisionamento de Deus. Deus foi aprisionado numa determinada fórmula e, de uma certa forma, evitando aquilo que a Marcella – que é uma das minhas teólogas preferidas e escreveu o livro Teologia Indecente e cunhou esse conceito – diz que a experiência de Deus é um transbordamento do erótico. E o que as nossas igrejas e teologias têm feito é justamente bloquear e cercar a própria possibilidade desse transbordamento de Deus enquanto uma experiência erótica no sentido mais profundo desse termo. [...] Porque quando eu penso em Deus, e como bom luterano que sou, o meu ponto de partida é a criação: nós somos imagem e semelhança de Deus. Então se eu sou um homem gay ou se a minha amiga é uma mulher lésbica ou se a minha outra amiga é uma travesti ou se alguém que eu conheço é bissexual, enfim, se eu sou um homem gay e me entendo como homem gay e Deus me criou então a minha experiência tem que caber em Deus e esse Deus só pode ser a multidão.³⁶²

³⁵⁸ FREIRE, 2019, p. 96.

³⁵⁹ Idem, p. 103.

³⁶⁰ ALTHAUS-REID, 2019, p. 19.

³⁶¹ Idem, ibidem.

³⁶² LENGGRUBER, Ricardo. **Live sobre Teologia Queer com André Musskopf**. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DumghOQN6pY&ab_channel=Prof.RicardoLengruber. Acesso em: 05. fev 2021.

A queerização realizada por Musskopf, nesse sentido, sugeria uma desidentificação de Deus através da oscilação permanente da sua expressão, ou seja, ao incorporar a noção de multidão a teologia queer se contrapunha à de diferença sexual que delimitava características e práticas adequadas aos corpos. Se para os teólogos inclusivos as identidades e o reconhecimento da diferença eram fundamentais para ampliação da participação das dissidências sexuais no campo religioso, para a Teologia Queer era necessário destituir os elementos estruturantes e romper com a sua reprodução.

O que propunha a Teologia Queer, nesse sentido, era operar na teologia o que Preciado chamou de desterritorialização da heterossexualidade³⁶³. Conforme Preciado, houve na década de 1950 uma ruptura com o processo de naturalização do sexo que estava em marcha desde o século XIX. Essa ruptura ocorreu através da consolidação das novas tecnologias que passaram a ter o corpo como o material central da definição de normalidade. Diante disso, houve uma multiplicação de sujeitos considerados anormais por não estarem em harmonia com a produção sexopolítica do “império sexual”, isto é, da regulação produzida a partir da reprodução da dominância estrutural da cisheterossexualidade como normal e todas as outras formas de existência como anormais. A desterritorialização da heterossexualidade seria, portanto, o trabalho de resistir aos processos de normalização ao rejeitar suas tecnologias, mas também ao anunciar a potência das “identificações negativas” produzidas pela norma.

A desterritorialização da heterossexualidade na teologia promovida pela Teologia Queer significava, desta maneira, a contestação das tecnologias responsáveis por instaurar e reproduzir um Deus cisnormalizado, patriarcal e heterossexualmente regulador. Compreender Deus como multidão, conforme Musskopf defendeu, consistia também no aprofundamento da crítica à Teologia da Libertação, pois, além de criticar a condição genérica do sujeito pobre, a perspectiva *queer* associava a tradição heteronormativa dos cristianismos e o sistema econômico capitalista globalizado como “duas faces da mesma moeda”³⁶⁴.

A abordagem teológica de Musskopf seguia desta maneira a crítica dos estudos *queer* que refletiam sobre a normalização do corpo heterossexual como um trabalho de divisão da carne consoante a atribuição de função para cada órgão, ou seja, o lugar de dominância da heterossexualidade como normal dependia da territorialização do corpo e a “produção de

³⁶³ PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11, jan. 2011. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X201100010002/18390>>. Acesso em: 13 jun. 2018.

³⁶⁴ MUSSKOPF, 2008, p. 205.

certos órgãos como órgãos sexuais e reprodutores”³⁶⁵. Assim, a produção de normais e anormais seria correlata ao capital e, desta maneira, a crítica ao capitalismo não poderia estar apartada da corrosão da normatização dos corpos. Foi nesse sentido que, influenciado por Marcella Althaus-Reid e pelos estudos *queer*, André Musskopf criticou a Teologia da Libertação:

Ao se compreender como forma de subversão de discursos normalizados e normalizadores, a teologia indecente se coloca na tradição/*caminhada* de práticas teológicas subversivas, das quais se entende como continuação e ruptura, informada por novas teorias sobre sexualidade, como os estudos queer. Neste ponto reside sua relação íntima com a Teologia da Libertação Latino-Americana que, em seus inícios, apresentou-se como uma prática indecente. Esta, no entanto, abandonou a *caminhada*, ou ficou no meio dela, ao se deixar incorporar ao mercado teológico justamente porque não ousou desnudar (*un-dress*) a ideologia hetero(sexual) do seu próprio discurso. A principal expressão desta reserva decente foi a reificação da experiência do “pobre”, seu princípio epistemológico central, excluindo suas práticas sexuais excessivas e tornando-o uma figura dócil e infantil – decentemente demarcada³⁶⁶.

Assim, a Teologia *Queer* propagada no Brasil por Musskopf apresentava a noção de trânsito para tecer críticas às definições normativas que fundamentavam tanto as teologias tradicionais quanto as propostas libertárias e inclusivas. Essa noção estava presente em sua tese de doutorado de 2008 ao indicar itinerários possíveis para uma Teologia Queer no Brasil e isso assinalava a dissidência dessa teologia no campo evangélico não apenas pela temática, mas por desestabilizar o quadro regulatório a partir de reflexões sobre o sagrado. Conforme Musskopf, um Deus multidão não poderia ser percebido no verbo ser, ao contrário, ente instável e multifacetado, suas revelações só poderiam ser compreendidas no verbo estar, ou seja, a divindade *queerizada* não estaria restrita à uma existência circunscrita às definições historicamente reproduzidas pelas autoridades religiosas e enraizadas no campo religioso através das teologias e pastorais hegemônicas.

Com efeito, a opção pela multidão na Teologia *Queer* transbordava as acepções do sujeito pobre da Teologia da Libertação ao indicar a multiplicidade de possibilidades de existências materializadas nos corpos, mas também na própria compreensão sobre a divindade. Embora reconhecesse o mérito da Teologia Inclusiva em denunciar o caráter compulsoriamente heterossexual das perspectivas cristãs hegemônicas, criticava a reprodução da justificação da existência dissidente através da Bíblia. A TQ reivindicava, deste modo, o significado da Bíblia através da experiência das *multidões queer* e subvertia o poder

³⁶⁵ PRECIADO, 2011, p.12.

³⁶⁶ MUSSKOPF, 2008, p. 206.

legitimador das escrituras. Para a reflexão teológica *queer*, a vida das dissidências sexuais, seus corpos, desejos e práticas eram tão evidências do sagrado quanto as narrativas bíblicas.

As implicações dessas divergências se converteram na exaltação de pastorais que não regulavam a sexualidade da sua membresia e uma postura *queer*, como a abordado por Ana Ester em sua tese de doutorado sobre a Igreja da Comunidade Metropolitana de Belo Horizonte. As igrejas que se contrapunham à perspectiva inclusiva a partir da crítica *queer* foram batizadas de afirmativas, já que apresentavam uma nova posição assumida pelas das dissidências sexuais evangélicas no campo religioso como diferenciação da hegemonia evangélica e também da proposta inclusiva. De acordo com Ana Ester Freire, “são as multiplicidades de perspectivas a partir de corpos sexualizados que permitem a experiência do Sagrado por meio da afirmação de identidades sexuais”³⁶⁷. Assim, para a Clériga da ICM e cientista da religião, em igrejas afirmativas a teologia não teria como fundamento incluir pessoas em uma dada estrutura, mas realizar o trabalho religioso a partir da afirmação das identidades. Nessa acepção, a teologia *queer* estaria para as igrejas afirmativas como a teologia inclusiva estava para as igrejas inclusivas.

Esse processo de diferenciação produziu novas posições a serem assumidas pelas pastorais evangélicas de dissidentes sexuais e de gênero, pois as referências para a posição no campo a partir da diversidade sexual não tinha mais como única referência a contraposição com a hegemonia do campo evangélico, ou seja, igrejas inclusivas e afirmativas deixaram de significar suas experiências apenas em relação à dissonância com as igrejas tradicionais, mas também ao situar as divergências acerca das perspectivas teológicas, do trabalho religioso e das organizações fundadas por dissidentes sexuais entre si.

Na Comunidade Inclusiva do Salvador, a Teologia Inclusiva permaneceu como a perspectiva dominante até se filiar a ICM em 2018. Processo que não passou incólume de críticas, conflitos e rupturas.

³⁶⁷ FREIRE, 2020, p. 173.

4 A INSTITUCIONALIZAÇÃO

A Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador foi definida na prática em meio à regularidade dos cultos nas casas, à realização dos estudos bíblicos a partir da Teologia Inclusiva e à defesa de uma vivência religiosa fundamentada no modelo comunitário de organização e relacionamento. As distensões vocabulares, alterações rituais e a apropriação da Teologia Inclusiva serviram como alicerces para a diferenciação entre a comunidade inclusiva e as igrejas evangélicas tradicionais. Apesar das críticas feitas à estrutura religiosa das igrejas tradicionais, que, além de não permitirem a designação de pessoas LGBT para os cargos eclesiásticos, atuavam de diferentes maneiras para o alijamento, apagamento e expulsão dessas pessoas dos templos, a expectativa dos fundadores da COCIS e de seus integrantes era de construir uma organização que oferecesse uma vivência religiosa cristã ampliada, ou seja, havia o desejo de constituir uma igreja que acolhesse todos os segmentos da sociedade a partir de uma perspectiva de respeito à diversidade.

O uso da categoria comunidade em contraposição à igreja foi um recurso estratégico para a diferenciação da oferta religiosa através da apropriação das noções de liberdade, diversidade e direitos humanos como moduladoras dos vínculos entre os integrantes e das relações estabelecidas com outras instituições e movimentos. Assim, apesar de ter nascido dos trânsitos e haver relativa compreensão da flexibilidade dos vínculos, como o relatado pelo pastor Ney acerca da regularidade nos cultos, a comunidade inclusiva soteropolitana se organizou como igreja, teceu orientações para seus integrantes, delineou os limites para a membresia a partir dos ensinamentos inclusivos de Luciano e dos debates de gênero e sexualidade promovidos por Aílton, bem como buscou se articular coletivamente com outras igrejas e instituições.

Com efeito, sociólogos e antropólogos da religião têm discutido se as transformações no campo religioso provenientes da pluralização das ofertas religiosas, dos trânsitos e das novas formas de adesão tenham como uma das suas consequências a desinstitucionalização da religião. Joanildo Burity defendeu que as transformações sociais contemporâneas teriam produzido um processo de desinstitucionalização da religião, identificado “na proliferação de igrejas, movimentos e grupos informais, que não mais se prendem aos protocolos de autorização ou sanção eclesiástica”³⁶⁸, assim como na “difusão/disseminação do religioso para

³⁶⁸ BURITY, Joanildo A. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*, 2001, p. 34. Grifo do autor.

além das fronteiras reguladas pelas instituições religiosas”³⁶⁹. Por outro lado, Silas Guerrieiro, ao analisar o campo de estudos dos chamados Novos Movimentos Religiosos, argumentou que havia uma diferença entre os efeitos da modernidade na religiosidade no Ocidente e no Brasil, pois no caso brasileiro a religião oficial não teria tido o mesmo peso que na Europa³⁷⁰. Conforme Guerrieiro, “aqui sempre houve as vivências múltiplas, as construções sincréticas, híbridas, não tão presas à ortodoxia. Constitui-se uma base religiosa brasileira, já chamada de religiosidade mínima das religiões”³⁷¹.

O processo de constituição e consolidação da Comunidade Inclusiva do Salvador no campo religioso evangélico, no entanto, evidencia uma busca pela solidificação das relações institucionais através de consensos sobre a relação entre a diversidade sexual e a experiência de fé. Nesse sentido, o efeito da autonomia dos agentes que circulavam entre as ofertas religiosas não culminou com a desinstitucionalização. Ao contrário, ela abriu caminhos para a construção de novas instituições com suas bases teológicas, práticas rituais e reprodução simbólica de elementos constitutivos da própria modernidade, como o enraizamento dos Direitos Humanos como valor que organiza e define os vínculos entre a membresia e a igreja, assim como da relação entre a igreja inclusiva e outras instituições.

Ademais, seguir o modelo sistêmico fechado de modernidade, autonomia do sujeito, trânsito e desinstitucionalização é ter como referência a experiência histórica europeia na qual havia uma relação intrínseca entre institucionalização e ortodoxia. Importante refletir, nesse aspecto, que a dissolução do religioso, discutida por Bourdieu sobre as mudanças no campo religioso, não significava desinstitucionalização. Dissolução do religioso para o sociólogo francês seria o processo de redefinição dos limites do campo religioso no qual haveria uma “perda do monopólio da cura das almas no sentido antigo”³⁷². Em sua apreciação, o campo religioso e o da medicina sofreram transformações que culminaram na criação de um espaço de disputa simbólica no qual clérigos, médicos, psicanalistas e sexólogos, concorrem pela definição do tratamento dos corpos e das almas:

Todas essas pessoas que lutam para dizer como se deve ver o mundo são profissionais de uma forma de ação mágica, que, mediante palavras capazes de falar ao corpo, de "tocar", fazem com que se veja e se acredite, obtendo desse modo efeitos totalmente reais, ações. Assim, onde se tinha um campo religioso distinto tem-se a partir de então um campo religioso de onde se sai sem saber, ainda que apenas *biograficamente*, já que muitos clérigos se tornaram psicanalistas,

³⁶⁹ BURITY, 2001, p. 34.

³⁷⁰ GUERRIEIRO, os novos movimentos religiosos no Brasil: junções e disjunções. In: QUEIROZ, J; GUEDES, M.; QUINTILIANO, A. Religião, modernidade e pós-modernidade. **Interfaces, novos discursos e linguagens**. Aparecida: Ideias&Letras, 2012.

³⁷¹ GUERRIEIRO, 2012, p. 119.

³⁷² Idem, p. 122.

psicólogos, assistentes sociais, etc., e exercem novas formas de cura das almas com um estatuto de leigos e sob uma forma laicizada; assiste-se então a uma redefinição dos limites do campo religioso, à dissolução do religioso em um campo mais amplo.³⁷³

Na COCIS esse aspecto pôde ser identificado na realização do curso de gênero e sexualidade promovido por Aílton como forma de promoção de compreensões do mundo social e da definição dos vínculos a partir dessas modulações, mas também da busca de Luciano por se especializar ao se vincular aos debates de gênero e sexualidade inicialmente como aluno especial e depois como mestrando do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia:

E eu ainda cheguei a fazer uma disciplina como aluno especial da UFBA em gênero e sexualidade durante um semestre. Fiz, porque eu precisava, como uma comunidade LGTB precisa entender o que é gênero e sexualidade e também quebrar alguns conceitos porque dentro do próprio de gênero e sexualidade há várias manifestações de masculinidade, pessoas mais másculas, mais afeminadas, da mesma forma na performance feminina, há vários tipos de feminino, né? Então, eu precisava entender tudo isso.³⁷⁴

Gênero e sexualidade se tornaram, nesse sentido, ferramentas fundamentais para o trabalho religioso do pastor inclusivo. Em sua defesa de uma igreja preocupada com a dignidade humana e Direitos Humanos, compreender a realidade social a partir dos estudos de gênero e sexualidade seria fundamental para o exercício pastoral, mas também para a construção de vínculos institucionais a partir dessa ordem simbólica.

Através das novas regras do jogo a COCIS estabeleceu relações íntimas com a Igreja Batista Nazareth. Conforme o pastor Luciano, “ambas as comunidades (COCIS e IBN) têm compromissos em comum, ou seja, reafirmam a garantia dos Direitos Humanos, da liberdade religiosa e da liberdade sexual”³⁷⁵. Logo, afiliou-se à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana e interrompeu o diálogo com o movimento de articulação nacional das igrejas inclusivas brasileiras em 2018.

Esse processo não se desenvolveu de forma pacífica e sem conflitos. A filiação e o estreitamento de laços entre as igrejas ocorreram mediante disputas internas na comunidade inclusiva soteropolitana. Luciano foi o agente responsável por advogar pelo estreitamento da relação com a IBN ao sugerir que a COCIS poderia usufruir do templo religioso da igreja batista tendo em vista as dificuldades financeiras da igreja inclusiva e a disponibilidade da IBN em ceder seu espaço em apoio ao projeto inclusivo. Ele também buscou reduzir o espaço

³⁷³ BOURDIEU, 2004, p. 121-122. Grifo do autor.

³⁷⁴ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

³⁷⁵ SANTANA, Luciano Santos. Cristianismo Gay: A Teologia Queer e seus reflexos na práxis da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS). **Revista Periódicus**, v. 1, n. 14, 2020, p. 118.

de atuação de Aílton na comunidade ao reivindicar que o trabalho religioso deveria estar centralizado nas figuras dos pastores ordenados.

Nesse contexto de divergências sobre a realização do trabalho religioso e da relação estabelecida com a Igreja Batista Nazareth, o pastor Ney decidiu se desvincular da COCIS. Aílton e Alã, que também haviam feito parte do movimento inicial de formação do grupo, também se desfilaram. Assim, Luciano conseguiu pautar entre os integrantes que permaneceram seu desejo de associar a igreja inclusiva à IBN e de filiar a COCIS à FUICM.

Deste modo, o conflito foi o combustível que possibilitou o movimento de afirmação da COCIS como uma igreja inclusiva posicionada em dissonância com os setores tradicionais e em consonância com setores progressistas do campo evangélico, como a Igreja Batista Nazareth e a ICM. A ruptura com o Mover Inclusivo, por outro lado, evidenciou a diversificação dos modelos de associação de igrejas inclusivas. Conforme Luciano, o Mover Inclusivo possuía uma proposta insuficiente por ter como objetivo apenas a representação política e jurídica das igrejas inclusivas brasileiras³⁷⁶. A FUICM por outro lado oferecia uma estrutura já consolidada tanto nos aspectos políticos, jurídicos, quanto nos aspectos relativos à realização do trabalho religioso e do acompanhamento institucional³⁷⁷.

Além do destaque ao aspecto corporativo que diferenciava as duas propostas, Luciano destacou também que havia concordância entre as perspectivas adotadas na COCIS e defendidas pela ICM. Por outro lado, existiriam divergências significativas com outras igrejas inclusivas brasileiras:

O que difere essas comunidades para as comunidades tradicionais é apenas a aceitação e inclusão dos LGBTs, mas algumas questões elas ainda reproduzem a mesma postura. Ela reproduz ainda o mesmo discurso, “olha, se faltar os cultos está debaixo da “maldição” e “se não contribuir com os dízimos tá fazendo parte da maldição”. Esse é o discurso que nós ouvimos das igrejas tradicionais, aquela questão de “olha você tem que permanecer”, “cuida do teu casamento”, essas questões mais comportamentais [...] não difere muito das comunidades tradicionais, aliás, o único item que pode diferenciar de uma comunidade inclusiva de uma comunidade tradicional, esse grupo de comunidades, é a inclusão desse grupo LGBT.³⁷⁸

Portanto, a institucionalização evidenciou tanto o enraizamento de perspectivas teológicas e pastorais baseadas na diversidade como aspecto fundante dos vínculos e das práticas, quanto o estabelecimento das redes de relacionamento da igreja inclusiva soteropolitana com as igrejas evangélicas posicionadas no setor progressista do campo evangélico. Nesse sentido, a institucionalização não deve ser compreendida como um

³⁷⁶ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

³⁷⁷ Idem

³⁷⁸ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

elemento antagônico do contexto de modernidade religiosa, pois as transformações nos modelos de adesão e trânsito religioso não teve como consequência a negação da produção de novos vínculos institucionais. A COCIS nasceu do trânsito e em defesa do modelo de comunidade, mas se estabeleceu no campo a partir da institucionalização baseada nas novas fronteiras e definições do campo religioso.

Diante disso, neste capítulo é analisado o processo de institucionalização da Comunidade Inclusiva do Salvador através da identificação dos conflitos internos, da construção da relação com a Igreja Batista Nazareth, assim como da filiação à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana e da ruptura com o movimento Mover Inclusivo Brasil.

4.1 A parceria entre COCIS e IBN

Após dois anos celebrando os cultos nas casas, a COCIS passou a se reunir em uma sala alugada no espaço da Confraternização Espírita Baiana localizado no centro de Salvador. Aílton já utilizava este espaço para ensaios de um coral no qual era regente e, com o crescimento do número de pessoas nas celebrações, discutiu-se a possibilidade de dispor desse espaço para abrigar os encontros da comunidade. Contudo, o fator orçamentário era um entrave para a execução da mudança. De acordo com Aílton³⁷⁹, a comunidade resistia com bastante dificuldade, pois possuía poucos membros e não contava com recursos suficientes para assumir os compromissos com uma nova sede. Acerca disso, Ney relatou³⁸⁰ que a saída encontrada foi compartilhar o espaço com o coral regido por Aílton para dividir os cultos e viabilizar a nova sede. Para o pastor, além da possibilidade de compartilhamento dos custos das despesas com o espaço, a localização também oferecia outros benefícios aos integrantes.

O centro espírita estava localizado próximo de duas estações do metrô, o que era visto como facilitador do acesso para os membros e visitantes que não possuíam automóveis. Além disso, o desejo do pastor Ney era que a igreja se tornasse um espaço de acolhimento para a diversidade da cidade e não apenas uma comunidade religiosa local:

Que seja centro, que tenha acessibilidade, que seja fácil de chegar. A gente quer isso. Um lugar seguro. Não pode ser em qualquer lugar. Não pode ser em um lugar difícil onde as pessoas tenham que pegar três, quatro, cinco transportes. A questão do horário. A gente não vai colocar os cultos pra terminar dez, onze, horas da noite. Tem que ser cedo. A gente pensa tudo isso. Não é assim a gosto do pastor, a gosto dos irmãos... não! A gente quer abençoar a cidade e a gente entende que em determinado momento por conta da quantidade pode-se criar outras em outros

³⁷⁹ SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

³⁸⁰ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivos mp3.

lugares, mas cada uma vai ser... a gente não tá formando reino, não tá formando império, a gente tá formando agências do reino de Deus com uma visão de inclusão. Uma das dificuldades é essa.³⁸¹

Aílton comungava do projeto do pastor Ney. Ambos tinham como referência para a para a sede da comunidade uma estética domiciliar e almejavam que o espaço escolhido proporcionasse uma experiência de agrupamento de maneira semelhante àquela que vivenciaram nos encontros das casas³⁸².

Assim, o novo espaço foi compreendido por eles como um passo para a realização desse projeto de expansão da comunidade e dos serviços a serem prestados e em 2017 a Comunidade Inclusiva do Salvador passou a sediar seus cultos dominicais em uma sala da Confraternização Espírita Baiana. O espaço não era tão amplo, mas foi organizado para ter condições de comportar algumas dezenas de pessoas, o que era visto como suficiente para os 15 membros e para os possíveis visitantes, mas contava com alguns problemas estruturais como a falta de ventilação. Nos dias de calor intenso, era formado um círculo no pátio do centro espírita e ali os pastores ministravam o culto.

A despeito da mudança no local de realização dos cultos, não houve transformações na liturgia da comunidade. A organização da celebração continuou a mesma do período das casas. A diferença mais significativa ocorreu na composição da membresia. Apesar da expectativa de que a sede fosse um avanço no projeto da comunidade inclusiva, o que ocorreu foi uma redução do número de membros. Em dezembro de 2017, a comunidade, que possuía anteriormente 15 pessoas compondo seu quadro, viu o número cair para 9:

Somos uma comunidade muito pequena. Fomos menores com seis pessoas, sim. Ficamos até 12, 13, 14, 15 e hoje, 2017, dezembro, somos efetivamente 9 pessoas. Porque são pessoas que estão vindo. Claro, nós tivemos melhoras, nós conseguimos sair das casas, e conseguimos um espaço simples, que precisa pintar, precisa organizar, mas que já podemos convidar pessoas para ir, já temos cadeiras, um cantinho para colocar as pessoas.³⁸³

Discursivamente os pastores apontavam que o número de pessoas que compunham a igreja não era uma preocupação. O foco estava na forma como o trabalho religioso era realizado e na mensagem divulgada, afastando-se, nesse sentido, do proselitismo evangélico de busca por novos fiéis para conversão e ampliação dos seus quadros. Essa defesa do trabalho e da mensagem inclusiva era expressada através da crítica à obrigatoriedade da presença nos cultos. Conforme o pastor Ney, a importância da presença na comunidade estava

³⁸¹ Idem

³⁸² CF. tópico 1.4.

³⁸³ SANTOS, Aílton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

no desejo e não deveria ser algo compulsório e, assim como Luciano³⁸⁴, definia a COCIS como um local no qual inexistia controle sobre a rotina dos membros, nem mesmo acerca da frequência de participação nos cultos, pois na sua percepção quem compunha a comunidade participava voluntariamente.

Os relatos dos pastores apontam para a assunção de uma posição de distinção em relação aos setores hegemônicos do campo evangélico. Nas palavras de Luciano, a COCIS possuía “uma postura um pouco diferente, aliás, muito diferente, nós somos uma comunidade livre”³⁸⁵. Essa era uma estratégia que comportava uma tentativa de diferenciação da tradição evangélica proselitista e da forma hegemônica na qual o absenteísmo era compreendido de maneira negativa, mas também era uma maneira de justificar a composição diminuta da comunidade.

Embora houvesse sintonia entre as principais lideranças da COCIS sobre as modulações teológicas inclusivas e as necessidades de ampliação de discussões do campo secular no trabalho religioso, como o feito por Aílton sobre relações de gênero e sexualidades, conflitos começaram a ocorrer quando as ações sociais passaram a ser planejadas com maior atenção.

Desde a fundação da COCIS havia a preocupação em realizar trabalhos sociais, mas nos primeiros anos essas ações foram tímidas e estiveram restritas ao fortalecimento do diálogo com coletivos locais como a “Famílias pela diversidade” e “Mães do Arco-íris”. Ambos coletivos possuíam objetivos de fornecer suporte e acolhimento para a comunidade das dissidências sexuais.

O Famílias pela Diversidade³⁸⁶ se apresentava como uma organização que almejava identificar as adversidades enfrentadas pelas dissidências sexuais para o exercício da cidadania e buscava oferecer suportes e resoluções para esse enfrentamento enquanto o Coletivo Mães do Arco-íris buscava “acolher todxs aqueles que, em razão de sua sexualidade e/ou identidade de gênero, estejam sendo alvos de preconceito, discriminação e violação de direitos e acolher também, os familiares dos mesmos, que estejam precisando de orientações e amparo”³⁸⁷. A diferença entre os coletivos estava na exposição da sua composição, pois enquanto o Famílias da Diversidade se anunciava como uma organização formada por

³⁸⁴ SANTANA, Luciano. *Entrevista* [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

³⁸⁵ *Idem*.

³⁸⁶ CLIPPING LGBT+. Famílias pela diversidade: um novo coletivo LGBTQ+ nasce na Bahia. 17. nov. 2016. Disponível em: <http://www.clippinglgbt.com.br/familias-pela-diversidade-um-novo-coletivo-lgbt-nasce-na-bahia/>. Acesso em: 29. Mar. 2022.

³⁸⁷ MÃES do Arco-Íris. Salvador, 30 dez. 2018. Facebook: @maesdoarcoiris. Disponível em: <https://www.facebook.com/maesdoarcoiris/photos/a.301294390714921/325048525006174/>. Acesso em: 11. set. 2021.

ativistas sociais, o Mães do Arco-íris se declarava como uma associação de pais, mães, profissionais parceiros e pela comunidade das dissidências sexuais e de gênero.

Apesar de a COCIS participar das ações organizadas por esses coletivos, havia no pastor Ney um sentimento de insatisfação, pois, enquanto a comunidade constituía diálogos com movimentos de organização coletiva focada na luta por direitos, ele acreditava que as ações sociais mais voltadas para a caridade não estavam ocorrendo. Com o intuito de colocar em prática o modelo de ação social defendido por ele, organizou a visitação em asilos e orfanatos para doação de materiais:

Desde 2017 eu comecei a ficar um pouco triste, certo? E um dos meus projetos pra comunidade, eu tinha um projeto de ação social que eu tinha em mente e que eu acho que a (inaudível) cristã precisa abraçar mais e de uma maneira mais efetiva é essa questão de órfãos e viúvas, no caso como diz a Bíblia a verdadeira religião é cuidar dos órfãos e viúvas, Tiago fala isso. E hoje, as viúvas, na minha interpretação são os asilos, os idosos e a população LGBT que muitas vezes é excluída, inclusive das famílias. Então, assim, criar um método, um sistema, umas rotinas para estar abençoando, ajudando alguns asilos, alguns orfanatos. Chegamos a ir em outubro ou foi novembro de 2017 no orfanato lá na Cidade Nova, aquele que fica ali perto da Igreja São Judas Tadeu. A gente foi ali e foi um negócio muito interessante, e ali eu já percebi que o pessoal não queria, entendeu, eles não estavam se sentindo à vontade, falei: tudo bem, não é o que eu quero que todo mundo tem que querer, né? Mas, eu também não posso ficar satisfeito porque eles disseram: “não, vamos, queremos” e depois a gente percebe uma certa animosidade, uma certa indiferença. Aí eu comecei a ficar meio assim...³⁸⁸

A discordância em relação ao tipo de atuação se acentuou quando o pastor Ney organizou mais visitas ao orfanato. Foi na reunião de avaliação do evento que houve um acirramento do conflito que culminou no afastamento de duas mulheres que compunham a COCIS. Conforme Ney³⁸⁹, a relação delas com a comunidade havia se estabelecido através de Aílton, mas, a despeito das tentativas dos pastores, elas não conseguiram se conectar com os outros componentes e demonstravam insatisfação com as lideranças pastorais.

Após alguns meses de tentativas sem sucesso de organizar a ida para o orfanato, o pastor teria decidido, por conta própria e com seus próprios recursos, comprar brinquedos para doação. Segundo ele, as duas componentes da comunidade o criticaram pela suposta falta de qualidade dos produtos, não acolheram as crianças no dia do evento e após o encontro teceram críticas aos pastores. Para o pastor, o limite foi ultrapassado em uma ocasião na casa de Luciano quando elas afirmaram não os reconhecerem como pastores e que estavam

³⁸⁸ SOLEDADE, Ney. *Entrevista* [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivos mp3.

³⁸⁹ Foram realizadas tentativas de entrevistar as duas pessoas mencionadas no conflito com o pastor, mas sem sucesso. Nesse sentido, coube apenas compreender como o caso foi relatado por Ney como um aspecto importante para demonstrar sua insatisfação com o modelo de trabalho da comunidade e como isso influenciou no processo de enfraquecimento do seu vínculo com a COCIS. Desta maneira, essa é uma análise de como o conflito influenciou em como ele se sentia como pastor da comunidade e não necessariamente dos acontecimentos em si.

planejando não frequentar mais a COCIS. Diante da escalada do conflito, a decisão do pastor inclusivo foi de excluir sumariamente ambas dos grupos virtuais da comunidade na qual eles realizavam os acompanhamentos pastorais e emitiam mensagens para os membros efetivos da comunidade³⁹⁰.

O conflito protagonizado entre Ney e as duas componentes, ainda que tenha envolvido também o pastor Luciano, indicava na perspectiva de Ney dissonâncias entre modelos de atuação social: o pastor demonstrava descontentamento por entender que a caridade era parte essencial do evangelho e, nesse sentido, do trabalho comunitário. Contudo, havia ali a exposição da dificuldade da liderança pastoral de lidar com a contestação de sua autoridade religiosa. Assim, a antecipação do afastamento delas representava a expressão da sua capacidade de ratificar sua posição como liderança religiosa e autoridade na comunidade.

A contradição entre a defesa de um trabalho pastoral inclusivo, com uma ação social mais intensa e caridosa, e o descontentamento com o questionamento da autoridade religiosa ganhou contornos dramáticos quando o conflito passou a ser entre as principais lideranças da comunidade acerca de decisões de ordem pastoral e institucional.

Em 2018 Salvador foi a sede da 13ª edição do Fórum Social Mundial que abrigou na sua programação o Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Luciano participou do evento como ouvinte, teve a companhia do Reverendo Cristiano Valério da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo e do pastor Joel Zeferino da Igreja Batista Nazareth. Além de pastor da IBN, Zeferino era naquele momento secretário do Conselho Ecumênico Baiano de Igrejas Cristãs (CEBIC) e presidente da Aliança de Batistas do Brasil (ABB). A partir do diálogo estabelecido com Luciano, Zeferino se colocou à disposição para contribuir com a COCIS nos seus projetos e necessidades, tornando-se um parceiro importante para a igreja inclusiva.

Joel Zeferino é teólogo formado pelo Seminário Teológico do Sul do Brasil, iniciou sua trajetória pastoral em 1999 como pastor auxiliar e foi capelão universitário no campus de Seropédica da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Carioca, chegou em Salvador em 2004 para ser pastor auxiliar da Igreja Batista Nazareth a convite do então pastor titular Djalma Torres e três anos depois assumiu o pastorado titular da IBN.

A IBN é uma comunidade religiosa reconhecida pela sua histórica posição progressista desde a sua formação durante o período da Ditadura Militar. Ela foi fundada por jovens dissidentes da Igreja Batista 2 de julho, uma tradicional igreja de Salvador, que

³⁹⁰ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivos mp3.

visavam construir uma igreja atenta e atuante no combate à repressão da ditadura militar e dos efeitos corrosivos das suas políticas na sociedade. De acordo com Neto, a Igreja Batista Nazareth manifestou uma posição incomum entre os batistas, pois era militante na luta pela democracia e resistia aos “apelos da Convenção Batista Baiana de cumplicidade com os agentes de poder e sendo aberta ao diálogo interreligioso (sic), recebendo em seu templo e em suas atividades eclesiásticas pessoas e grupos dos mais diversos matizes religiosos”³⁹¹. Contudo, a postura ecumênica da IBN era compreendida como algo incompatível com os preceitos doutrinários preconizados pela Convenção Batista Baiana e pela Convenção Batista Brasileira. Assim, a Igreja Batista Nazareth encontrou dificuldades para conseguir filiação, conseguindo apenas em 1976 um ano após a solicitação, porém em 1988 foi expulsa acusada de praticar ecumenismo e apresentar tendências esquerdistas³⁹².

Durante os anos turbulentos de formação e conflito com as denominações batistas, a Igreja Batista Nazareth esteve sob a liderança do pastor Djalma Torres, um importante ativista do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Conforme Neto, inicialmente as ações para o estabelecimento do projeto ecumênico na Bahia passavam pela manutenção das identidades denominacionais a partir de negociações e acordos³⁹³, mas Djalma Torres teria paulatinamente se distanciado dessa perspectiva ao constituir diálogo com lideranças de outras religiões. Contudo, sua atuação pessoal não teria alterado a participação da IBN no movimento ecumênico³⁹⁴.

Assim, enquanto Djalma passou a transitar para o diálogo inter-religioso, a Igreja Batista Nazareth permaneceu vinculada ao movimento ecumênico e constituiu-se como uma comunidade religiosa fundamentalmente identificada com o ecumenismo. Conforme Neto, a principal característica do ecumenismo da IBN seria a “iniciativa em organizar e sediar em seu edifício reuniões e organizações ecumênicas”³⁹⁵.

A identidade ecumênica da Igreja Batista Nazareth expressada especialmente na articulação entre grupos religiosos diversos se manifestou também quando Joel Zeferino conheceu o pastor Luciano:

Eu fui secretário do CEBIC, Conselho Ecumênico Baiano de Igrejas Cristãs, e na época tinha uma intencionalidade da ICM se formar aqui em Salvador. Eu procurei a pessoa representante na época pra dizer: o CEBIC está aqui, o CEBIC está pra apoiar! Mas não foi à frente. Aí depois eu soube da COCIS, os pastores me

³⁹¹ NETO, André José da Silva. **Batistas de todos os santos**: militância, resistência e fé ecumênica da Igreja Batista Nazareth (1975-1988). Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 2017, p.7.

³⁹² PETERSEN, 2016.

³⁹³ NETO, 2017, p. 144

³⁹⁴ Idem.

³⁹⁵ NETO, 2017, p. 143

procuraram pra falar da COCIS e eu falei que estava pronto pra dar o apoio. Aí finalmente conheci o pastor Luciano fiz o contato dele com o presidente da ICM na época. Fizemos esses conhecimentos todos, as trocas de parcerias e construímos isso. [...] E eu sempre falei com ele “o que vocês precisarem de Nazaré podem nos procurar que a gente está pronto para ajudar”. A gente se encontrava em palestras e em fóruns e estávamos prontos para ajudar. E aí surgiu a necessidade porque eles ficaram sem sede e o pastor Luciano me procurou sobre a possibilidade de Nazareth abrigar a COCIS em sua sede. Eu levei esse assunto para assembleia obviamente e foi um assunto que não teve discussões, apenas coisas como qual horário, “vai atrapalhar em alguma coisa?” Trabalhamos essas questões antes, apresentamos tudo organizado, o pastor Luciano enviou uma carta formal com o pedido da COCIS e isso passou por unanimidade em Nazareth.³⁹⁶

A existência de uma trajetória de ações de articulação e organização com outras igrejas e grupos religiosos possibilitou o acolhimento da COCIS na Igreja Batista Nazareth de forma unânime na comunidade batista. Contudo, a versão apresentada por Joel Zeferino difere da maneira como os integrantes da COCIS narravam esse diálogo e, diferentemente de Nazareth, a nova mudança de sede não ocorreu de forma pacífica para os integrantes da igreja inclusiva.

No relato de Ney, a relação da Comunidade Inclusiva do Salvador com a Igreja Batista de Nazareth havia sido construída por Luciano no período no qual se discutia a mudança do culto das casas para uma sede fixa. Luciano já destacava naquele período que a IBN estava em processo de implementação da inclusão das dissidências sexuais na igreja e que ele havia participado de um evento na igreja batista³⁹⁷.

Assim, em sua versão, apontou que Luciano havia levantado a possibilidade de a IBN compartilhar o templo com a COCIS, todavia essa alternativa não teria sido percebida como adequada e, diante disso, a sala da Confraternização Espírita Baiana se tornou o local no qual os cultos eram realizados:

No início de 2017 o pastor Joel Zeferino da Igreja Batista de Nazaré, segundo Luciano, propôs ceder às tardes o templo da igreja pra gente se reunir. Eu fui contra! Eu falei: eu não acho legal porque, primeiro, o lugar não é bom pra o que a gente quer e segundo que não pode uma igreja dentro de uma outra igreja. Eu não achei coerente isso. Não achava e eu falo isso pra ele numa boa e pronto e isso durante algum tempo se morreu o assunto.³⁹⁸

Embora a sugestão de realizar os cultos na IBN não tenha conquistado adeptos suficientes para a sua materialização, a relação estabelecida por Luciano com a IBN foi o centro de outro descontentamento de Ney com o trabalho pastoral realizado pelo seu colega. Em contradição com as afirmações sobre liberdade e flexibilidade da presença nos cultos, Luciano teria utilizado o ritual de batismo como uma estratégia de manutenção de um

³⁹⁶ ZEFERINO, JOEL. **Entrevista** [set. 2021]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2021. 2 arquivos mp4.

³⁹⁷ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

³⁹⁸ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivos mp3.

componente da COCIS. Essa pessoa que outrora havia sido uma integrante assídua e com participação destacada na organização dos meios de comunicação da comunidade paulatinamente se distanciou das atividades e a estratégia adotada por Luciano, segundo Ney, foi de defender e articular o batismo dessa pessoa com a intenção de que ela permaneça vinculada à COCIS.

Assim, acatando a solicitação de Luciano, a IBN disponibilizou o batistério da igreja para que a COCIS celebrasse seu primeiro batismo já que a estrutura da Confraternização Espírita Baiana utilizada não possuía as condições necessárias para a realização do ritual. Contudo, na perspectiva de Ney, o processo se desenvolveu de forma precipitada e por motivos inadequados:

Teve um fato que me deixou meio chateado, a gente fez um estudo pra batismo de [nome suprimido], só que [nome suprimido] já tava querendo sair da COCIS, já tava visitando, estava frequentando mais a Contemporânea do que a gente. E, eu imagino que na forma de segurar ele, ele combinou com o pastor Joel da Igreja Batista de Nazaré pra fazer o batismo. Aí eu fazia assim: poxa, a gente vai usar a Igreja Batista, vai encher o tanque lá de água, não é um tanque grande, é um tanque para batismo de uma pessoa só, mas fez todo um processo pra batizar uma pessoa que não estava firme na igreja, aí esses tipos de coisas que eu não concordo³⁹⁹.

Para os batistas o ritual do batismo é percebido como uma declaração pública da fé e da transformação da pessoa em um novo sujeito que proclama voluntariamente viver em conformidade com os “ensinamentos de Deus”. Nesse sentido, o desconforto de Ney com o batismo realizado pela COCIS no batistério da IBN tinha como causa o processo decisório para sua realização e uma afronta a um importante elemento da identidade batista que permanecia como orientador da sua vivência religiosa: a adesão voluntária. Conforme Trabuco⁴⁰⁰, o nome da denominação era revelador da importância do ritual para a identidade religiosa e, diante disso, a compreensão sobre a pessoa fiel era de que “não era batista apenas quem frequentava os cultos, era preciso aderir voluntariamente à mensagem salvacionista da denominação, adotando a maneira de se relacionar com a sociedade implicada nessa adesão”⁴⁰¹.

A ruptura institucional com a Igreja Batista de Periperi não significava que havia ocorrido uma transformação absoluta na identidade religiosa de Ney. A compreensão do batismo como adesão e declaração voluntária nos moldes batistas permaneceu e foi um elemento importante no aprofundamento do seu descontentamento com o trabalho pastoral

³⁹⁹ SOLEDADE, Ney. *Entrevista* [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivos mp3.

⁴⁰⁰ TRABUCO, Zózimo Antônio Passos. **O Instituto Bíblico Batista do Nordeste e a construção da identidade Batista em Feira de Santana (1960-1990)**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador 2009.

⁴⁰¹ TRABUCO, 2009, p. 173.

que estava sendo realizado na COCIS. Ele sentia-se descontente também com a tentativa de Luciano de reduzir as atribuições de Aílton na comunidade. Para ele, esse era um problema de ordem administrativa e pastoral simultaneamente, visto que Aílton era um dos líderes da igreja inclusiva e responsável pela manutenção e organização das atividades do grupo.

Administrativamente o rompimento com Aílton era visto como um problema pois, inviabilizaria a realização dos cultos da COCIS na nova sede, pois o coral feminino organizado por ele e a sua contribuição financeira compunham fatia considerável da receita da comunidade. Além disso, a maneira como Luciano atuou para restringir a atuação de Aílton foi percebida por Ney como um equívoco no trabalho pastoral:

Só queria conversar comigo, chegar lá e impor. Tanto que algumas coisas ele chegou e: “a partir de hoje eu vou fazer a introdução pra você ministrar ou ao contrário”, e aí deixar Ailton de lado, ele queria ir deixando Ailton de lado. Eu fiz poxa, Ailton arregaça as mangas pra fazer, se é pra fazer isso tem que conversar com ele. Ailton fala muito? Fala muito! Nas prédicas dele ele é assim, ele é professor, pra falar gosta de falar muito, já é da personalidade do jeito dele, ainda mais da função dele, mas ele não falava nada de mais, eram coisas que poderia ter falado depois? Poderia, mas ele falava, era só conversar! E em determinado momento ele começou a podar algumas palavras de Ailton, convidando pessoas de fora pra ministrar [...] E na época do aniversário da COCIS, no mês de maio, antes, aliás, foi antes, por conta dessas questões de reunião e queria reunir só comigo, queria que eu fosse lá pra casa dele quando ele começou a morar com [suprimido] aí queria que eu fosse pra lá pra expor algumas coisas. Ele queria algumas coisas, na verdade ele queria me falar e chegar pra ele e dizer que nós dois tínhamos decidido. Essa era a minha impressão. E eu não queria, tinha que ser com ele. “Mas, nós dois somos os pastores, ele precisa aceitar isso”. Não, não, não! Eu não sou o tipo de pastor que deseja que as pessoas recebam a palavra imposta [...] Pra ter um dom de pastorear, um dom de apaziguar, um dom de tentar fazer as pessoas enxergarem as coisas ou dá um passo de fé é um dom de Deus, não é obrigação, não é por força nem por violência. E eu percebia nele essa questão de querer impor algumas coisas “Ailton tem que entender que nós somos pastores”, não tem que entender, ele precisa ser alcançado por isso, se nós não estamos fazendo isso, a falha é nossa como pastores.⁴⁰²

Na percepção de Ney, Luciano desejava que a comunidade investisse na sua carreira ao financiar a sua participação em cursos. No entanto, a composição decisória adotada pela COCIS de deliberar de forma coletiva o colocava em posição desfavorável. Diminuir a participação de Aílton seria um passo necessário para que a direção da comunidade pudesse seguir em um ritmo favorável aos seus projetos. Ao chegar a essa conclusão, o pastor Ney informou a Luciano que gostaria de se afastar do papel de liderança pastoral e ocupar a posição de integrante comum da comunidade. Diante disso, caberia apenas a Luciano definir os rumos da igreja inclusiva.

A expectativa de Ney era de que o posicionamento gerasse uma retração das ações de Luciano e houvesse um diálogo para correção do que estava sendo feito na COCIS. No

⁴⁰² SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivos mp3. Grifo meu.

entanto, sua atuação não alcançou sucesso. O pastor Luciano acatou a decisão de Ney, solicitou que ele parasse de assinar suas mensagens enviadas para os membros da COCIS como pastor e articulou a mudança da sede da COCIS do centro espírita para o templo da Igreja Batista Nazareth:

Aí começou a tomar (inaudível) decisão, a mais importante, a que me chocou mais, foi muito mais triste foi a mudança da COCIS para a Igreja Batista de Nazareth, eu não concordo, ele sabia que eu não concordava, e tomou a decisão [...] Minha saúde emocional não estava legal e um pastor que não está bem no emocional e continua junto só vai contaminar os outros, eu não queria dividir, eu não queria tirar ninguém, tanto que eu saí, mandei a mensagem e saí, e quem veio conversar comigo, conversou numa boa, tenho um ótimo relacionamento com Ailton, com Alan, com Getúlio. Eu nem sei se Getúlio ainda tá indo pra COCIS, eu sei que ele tá indo pra Contemporânea. Adailton também, a gente conversa muito, mas com Luciano? Tava conversando. Quer dizer, uma amizade desde 99, acabou! Eu tenho culpa? Lógico! Tenho responsabilidade, mas assim, aí mudou e queria que eu falasse, dizer que eu não sou mais pastor? Eu não vou dizer porque é outra história isso. Ele simplesmente não queria: “ah, porque você pode até compartilhar as suas mensagens como qualquer outro irmão, mas não como pastor”, porque eu botava lá, “beijo no coração, pastor Ney”. Aí ele não gostou daquilo e queria que eu tirasse. Também não fiz nada disso, não fiz essa vontade pra ele, simplesmente saí.⁴⁰³

Assim como no episódio que culminou com o desligamento de duas integrantes, Ney viu sua autoridade ser contestada e sua posição como pastor, afrontada. Enquanto na desigual relação de força com as integrantes ele conseguiu exercer um poder definidor de quem estava apto ou não a participar da comunidade, no conflito com Luciano o estado das relações de força apresentava outras condições.

Ainda que o trabalho pastoral fosse compartilhado e o planejamento da liturgia e as decisões administrativas fossem realizadas de forma coletiva, Luciano havia se tornado a imagem pública da comunidade e, portanto, o responsável por representar a COCIS em eventos organizado por órgãos públicos⁴⁰⁴ e nas entrevistas para meios de comunicação de massa. Contudo, o que conferiu a Luciano o capital simbólico definidor da desigualdade de forças entre ele e Ney foi a assunção da posição de articulador da COCIS com outras instituições do campo religioso evangélico como a IBN, Mover Inclusivo e a ICM.

A disputa entre os pastores pela definição das diretrizes pastorais e administrativas resultou no pedido de desligamento do pastor Ney e na consolidação da posição de Luciano como liderança através da concentração do poder decisório. Diante da saída de Ney, Ailton e

⁴⁰³ SOLEDADE, Ney. *Entrevista* [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivos mp3.

⁴⁰⁴ Em 2018, Luciano participou de uma reunião no Departamento LGBTI do município de Lauro de Freitas. Vinculado à Secretaria de Políticas Afirmativas, Direitos Humanos e Igualdade Racial (SEPADHIR), o Departamento LGBTI convidou o pastor inclusivo para discutir a implementação de políticas públicas voltadas para as dissidências sexuais e em 2019 a parceria foi ampliada com a realização de uma mesa de diálogo entre religião e sexualidade na Câmara Municipal de Lauro de Freitas. Disponível em: https://www.instagram.com/p/BztuJlJAOGz/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em: 10 de jul. 2019.

Alã, integrantes que apresentavam discordâncias com as decisões tomadas por Luciano, também optaram pelo desligamento.

A cisão entre os membros fundadores da COCIS teve como efeito a concentração do capital religioso em Luciano, que a partir desse momento se tornou a única autoridade religiosa da comunidade. A aliança com a Igreja Batista Nazareth e a mudança de sede foi um mecanismo que possibilitou o estabelecimento da autonomia e pôde assegurar as atividades da COCIS sem o apoio dos seus antigos companheiros.

Ao narrar seu processo de desvinculação da Comunidade Inclusiva do Salvador, Ney expôs que Luciano se preocupava em manter algumas pessoas no grupo de membros e que a realização do batismo havia ocorrido por essa motivação, a despeito de a pessoa batizada estar frequentando também a Igreja Cristã Contemporânea. Nesse relato, além de expor as contradições já apontadas sobre a liberdade e a presença voluntária dos membros, Ney indicou como a constituição de outra igreja inclusiva em Salvador interferiu no trabalho pastoral realizado na COCIS.

Sob a liderança do pastor Marcos Gladstone, a Igreja Cristã Contemporânea iniciou suas atividades religiosas na capital baiana em 2016. Apresentada como uma intenção e não como uma entidade já estabelecida, a seção soteropolitana da ICC permaneceu realizando seus cultos dominicais em salões de festas alugados até 2019, quando foi inaugurada a sede própria da igreja inclusiva. A nova sede foi anunciada em vários sites e nos principais veículos de notícias de Salvador como a primeira igreja LGBT de Salvador⁴⁰⁵ e primeira do Nordeste a utilizar o método de teologia inclusiva⁴⁰⁶. A repercussão dessas matérias gerou desconforto no pastor Luciano, que publicou em suas redes sociais uma nota sobre o noticiado:

⁴⁰⁵ OLIVEIRA, Alan. Primeira igreja evangélica LGBT em Salvador ganha sede após três anos de atuação na cidade. **G1**. 04 maio. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/05/04/primeira-igreja-evangelica-lgbt-em-salvador-ganha-sede-apos-tres-anos-de-atuacao-na-cidade-deus-ama-todos-diz-fundador.ghtml>. Acesso em: 06. maio. 2019.

⁴⁰⁶ MARQUES, Vinícius. Igreja que prega inclusão LGBT ganha sede própria em Salvador. **A Tarde**. 05. maio. 2019. Disponível em: <https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/igreja-que-prega-inclusao-lgbt-ganha-sede-propria-em-salvador-1052437?msclid=06d7d434afab11ec8c3962bf71c77bca>. Acesso em: 06. maio. 2019.

Figura 5 - Contestação sobre a definição de Primeira Igreja Inclusiva Soteropolitana



Fonte: Luciano Santana. Facebook: Luciano. Santana52. Disponível em: <https://www.facebook.com/luciano.santana.52/posts/1590277127772503>. Acesso em: 04. maio. 2019

Além da questão simbólica, que envolvia o reconhecimento de quem havia inaugurado a perspectiva inclusiva em Salvador, a posição tomada por Luciano em 2019 em associação com a busca pela manutenção de um integrante da COCIS que estava visitando a ICC em 2018 indica como o estabelecimento de uma nova igreja inclusiva alterou o trabalho pastoral de Luciano. Ele, que havia travado disputas internas na COCIS para consagração monopolista do seu trabalho religioso, encontrou um agente capaz de concorrer com a COCIS ao oferecer serviços e apresentar definições destoantes sobre a evangelização da comunidade das dissidências sexuais na capital baiana.

Diante desse cenário de concorrência, o pastor Joel Zeferino atuou como um importante interlocutor de Luciano. Além de articular com a liderança da COCIS a mudança para o templo da IBN, Joel saiu em defesa da COCIS quando os sites reportaram a inauguração da Igreja Cristã Contemporânea. Ele afirmou que todos os grupos eram bem-vindos, porém ele era uma testemunha “da beleza do trabalho da COCIS do Salvador e [d]a

honra de tê-los em nosso espaço a mais de 1 ano”⁴⁰⁷ e replicou o texto publicado pelo pastor Luciano, endossando a sua posição.

O posicionamento de endosso promovido por Joel era relevante por indicar o reconhecimento da COCIS no campo evangélico, visto que Joel ocupava uma posição relevante no campo por ser pastor da IBN e presidente da Aliança dos Batistas do Brasil, além de ser secretário do CEBIC. Ainda que não tenha sido uma nota oficial, o texto em apoio à Luciano propagava o pleito e conferia legitimidade a ele justamente pela posição ocupada e pelos trânsitos institucionais de Joel Zeferino⁴⁰⁸. Por outro lado, a relação com a COCIS ajudou na construção da declaração pública da IBN como uma igreja inclusiva.

Conforme o pastor Zeferino, no início do seu pastorado na Igreja Batista Nazareth houve a adesão de um casal de mulheres lésbicas e ele atuou para que elas participassem da liturgia e das demais atividades da igreja. No entanto, permanecia no ambiente uma postura de silêncio, no qual não se discutia sobre a diversidade das vivências religiosas a partir da experiência das dissidências sexuais. Contudo, na perspectiva do pastor, o que ocorreu na IBN foi um processo orgânico e sem conflitos, no qual não foram necessárias assembleias, reuniões ou debates internos para que a definição da igreja como inclusiva fosse declarada⁴⁰⁹.

Nessa perspectiva, as vivências da membresia e a participação de pastores em celebrações de casamento igualitários teriam aberto os caminhos, mas foi a presença da COCIS no templo da IBN que aprofundou essa compreensão e fortaleceu a igreja batista para afirmar sua posição⁴¹⁰. Joel acreditava que mesmo entre as pessoas cristãs progressistas havia uma barreira que impedia a existência de uma atuação inclusiva e a presença da Comunidade Inclusiva do Salvador no templo da IBN, compartilhando espaços, celebrações e atividades teria ajudado no amadurecimento da igreja batista:

Essa participação da COCIS em Nazareth foi fundamental para o amadurecimento dessa consciência, sobretudo pela naturalização. Porque assim, é muito interessante como as pessoas, mesmo as pessoas progressistas, têm dificuldade por não participarem... não terem convivência em ambientes LGBTQIA+. Aí o que aconteceu com a chegada da COCIS foi essa ambiência, essa múltipla frequência né? Pessoas de Nazareth passaram a frequentar, o culto da COCIS é às 16 horas, chegavam cedo e iam para o culto da COCIS e emendavam com o culto de Nazareth. Pessoas que iam para o culto da COCIS e emendavam com o de Nazareth. Então, assim, essa dupla participação e a troca de púlpitos, eu pregando no culto da COCIS... quando a COCIS foi recebida pela ICM eu estava presente. Em todos os aniversários da COCIS eu estou lá presente. No aniversário de Nazareth o pastor Luciano e a igreja, a COCIS, está lá com a gente. Então essa ambiência de uma

⁴⁰⁷ Joel Zeferino. Facebook: Joel. Zeferino. 04. maio. 2019. Disponível em:

<https://www.facebook.com/joel.zeferino/posts/2119736248080307>. Acesso em: 04. maio. 2019

⁴⁰⁸ Aspecto que se tornaria evidente nos anos posteriores com a participação de outros agentes evangélicos ecumênicos nas celebrações da COCIS.

⁴⁰⁹ ZEFERINO, JOEL. **Entrevista** [set. 2021]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2021. 2 arquivos mp4.

⁴¹⁰ Idem.

igreja com o carisma voltado para as pessoas LGBTQIA+ foi amadurecendo Nazareth e tornando esse processo cada vez mais orgânico. Porque assim, uma coisa é trazer da ideologia, da ideia, pra prática né? Então essa prática, essa práxis continuada ajudou Nazareth a amadurecer bastante.⁴¹¹

Embora Zeferino reconhecesse as dificuldades das pessoas progressistas e a importância da presença da COCIS para a IBN, ele demonstra como apenas a presença das dissidências sexuais na igreja não foi o suficiente para alterar a compreensão da membresia da IBN, isto é, foi necessária a presença de um agente religioso externo, um pastor inclusivo, para gerar as transformações na maneira como a igreja batista se definia.

A maneira como ele ponderou a dificuldade existente entre progressistas para compreender e lidar com a diversidade sexual nas igrejas difere substancialmente das práticas discriminatórias praticadas por entidades religiosas e agentes situados na hegemonia do campo, ou seja, o *don't ask, don't tell* dos progressistas evangélicos não foi definido por ele como LGBTfobia. Era, então, considerada como uma dificuldade de relacionamento e compreensão dos progressistas por não possuírem ambiência com os mundos homossexuais⁴¹².

A parceria e a constituição de uma influência mútua entre Comunidade Inclusiva do Salvador e Igreja Batista Nazareth não ficaram restritas às condições harmônicas de associação entre os pastores Luciano e Joel. Assim como a mudança da COCIS para o templo da IBN ocorreu mediante a vitória de Luciano no conflito com Ney, demonstrando que o processo não foi pacífico, o desligamento de Aílton e Alã⁴¹³ teve como seguimento a integração deles à Igreja Batista Nazareth.

A postura de Luciano de confronto com a ICC não foi reproduzida em relação à IBN. Ao contrário, Luciano e Joel aprofundaram a relação de tal modo que o pastor da COCIS chegou a substituir Joel nas férias da IBN e Joel substituiu Luciano em momentos que este precisou se ausentar da COCIS⁴¹⁴. Evidentemente existia entre as igrejas uma relação desigual de forças, pois havia uma dependência significativa entre elas. Além disso, a igreja batista possuía uma trajetória consolidada no campo religioso e uma membresia sólida enquanto que a comunidade inclusiva ainda estava se situando no campo através da construção dessas relações institucionais.

Outro aspecto fundamental para entender a diferença de reação era a orientação sexual das lideranças religiosas. Mesmo a IBN se declarando como igreja inclusiva, ela

⁴¹¹ ZEFERINO, JOEL. **Entrevista** [set. 2021]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2021. 2 arquivos mp4.

⁴¹² PINHO, 2004.

⁴¹³ COUTINHO, Alã. **Entrevista**. [set. 2020]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2020. 2 arquivos mp4.

⁴¹⁴ ZEFERINO, JOEL. **Entrevista** [set. 2021]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2021. 2 arquivos mp4.

permanecia tendo como sua autoridade religiosa um homem cis heterossexual. Assim, IBN e COCIS eram igrejas que mesmo defendendo a causa da inclusão e dos direitos das dissidências sexuais ofereciam tipos diferentes de serviço religioso baseado na posição de sujeito e na identificação do compartilhamento de experiências. Isto é, a Igreja Batista Nazareth era uma igreja com uma história profundamente conectada com a luta por direitos humanos e democracia, logo, a incorporação das dissidências sexuais significava a adição de mais um grupo social ao panteão de ações. Por outro lado, a COCIS foi fundada com o carisma da inclusão das dissidências sexuais e isso permaneceu sendo o núcleo da comunidade. Uma diferença de status, mas que possuía um significado substantivo para a diferenciação entre quem era o parceiro e quem era o concorrente.

O trânsito realizado por ex-integrantes da COCIS para a Igreja Batista Nazareth foi visto por Joel como um processo comum que ocorre no cotidiano das igrejas, mas que havia uma preocupação com esses acontecimentos. De acordo com ele, não havia proselitismo entre as duas igrejas e era recorrentemente afirmada, tanto institucional quanto particularmente, a independência entre elas. Entretanto, como era um aspecto considerado ordinário na vivência religiosa, não existiria motivo para seu impedimento⁴¹⁵.

A posição de Joel é reveladora também do reconhecimento da experiência religiosa evangélica no presente como móvel, mas ele também destacou que o trânsito tinha como princípio o desencantamento com a comunidade de origem por ela estar em dissonância com a vivência religiosa tradicional e hegemônica evangélica:

A gente mantém um respeito e um compromisso pessoal e também institucional muito firme de afirmar a COCIS como uma comunidade e Nazareth como outra comunidade. Isso é uma coisa muito importante no nosso discurso. E esses trânsitos estão aí né? A gente não pode se fechar nos trânsitos senão a gente ficaria totalmente engessado né? Então esse trânsito que houve na verdade, foram duas pessoas, entre uma comunidade e outra foi por conta na verdade porque a pessoa entrou na COCIS, mas na verdade queria uma igreja como Nazareth, entendeu? Uma igreja cisnormativa que adere aos temas LGBTIA+. E são escolhas né? São escolhas que as pessoas fazem e não pode também cercear isso ao ponto de impedir esses trânsitos. Não favorecemos! Muito pelo contrário. Não favorecemos esse trânsito, mas eles acontecem.⁴¹⁶

Alã descreveu seu desligamento da COCIS e o trânsito para a IBN de forma correspondente ao que foi versado pelo pastor Joel, ou seja, indicou as questões internas como a causa da ruptura. Contudo, enquanto Zeferino pontuou que o trânsito possuía um significado atrelado ao modelo de igreja, para o ex-integrante da Comunidade Inclusiva do Salvador, o término do seu vínculo tinha como motivação divergências com outros membros. Ele não

⁴¹⁵ ZEFERINO, JOEL. **Entrevista** [set. 2021]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2021. 2 arquivos mp4.

⁴¹⁶ Idem.

mencionou o desacordo com perspectivas dissonantes e nem relatou a existência de conflitos com o pastor Luciano, mas deu pistas ao associar seu rompimento com os realizados por Ney e Aílton:

Eu não estava me sentindo bem com a comunidade, com alguns irmãos da comunidade, não estava me sentindo bem. Mas orei e pedi a Deus direcionamento e Deus me mostrou a Igreja Batista Nazareth. Porque quando nós estávamos na comunidade, o pastor Joel, que é um ativista, visitou umas duas ou três vezes a igreja, a comunidade inclusiva, desculpa! Levou a palavra e a partir daí fez um convite a gente! A todos da comunidade! Tanto assim que a comunidade ainda frequenta de vez em quando as reuniões da Batista Nazareth [...] como eu não estava me sentindo muito bem, não era questão de estar pulando de igreja em igreja, jamais! Era uma questão pessoal minha, de Aílton e do pastor Ney. [...] Não tava me sentindo confortável. Aí acabei em afastando da comunidade, mas eu e Aílton – o pastor Ney acabou tendo o direcionamento para outra igreja – fomos para a Batista Nazareth.⁴¹⁷

O posicionamento de Luciano acerca da relação com a IBN era de concordância com Joel. Ele entendia que a relação estabelecida com Nazareth era uma troca e o que havia de fato entre as duas igrejas era um intercâmbio vantajoso para ambas. Todavia, Luciano não aprofundou como se deu esse processo de aproximação. Ele apenas citou em 2017 que o trabalho pastoral realizado por Joel estava ocupado naquele momento em implementar a perspectiva inclusiva das dissidências sexuais na igreja batista⁴¹⁸.

Ao falar sobre o processo de formação da COCIS depois da ruptura, ele reafirma que foi um projeto coletivo, mas ratifica que é o único que permanece, pois os outros migraram para outros espaços de fé⁴¹⁹. Ele não menciona os conflitos internos e as motivações que levaram seus antigos parceiros a transitarem para outras instituições, incluindo um dos pastores.

O silêncio de Luciano sobre os conflitos na COCIS motivados por discordâncias com o trabalho pastoral indica que a parceria com a IBN e a mudança da sede foram vitórias que consolidaram o monopólio do pastor como a autoridade da comunidade inclusiva, mas com o discurso progressista de valorização da diversidade. Por conseguinte, a exposição dos aspectos internos alteraria a imagem que estava sendo construída e interferiria no projeto de posicionamento no campo.

Nesse sentido, a IBN ofereceu a Luciano a possibilidade de firmar sua posição interna e autonomia decisória, além de criar pontes para o pastor inclusivo. Foi por meio das

⁴¹⁷ COUTINHO, Alã. **Entrevista**. [set. 2020]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2020. 2 arquivos mp4.

⁴¹⁸ “Olha, aqui em Salvador tem a Igreja Batista de Nazaré que o pastor está implantando essa visão inclusiva também, né? Inicialmente, tanto é que recentemente eu vou pra um evento na igreja que é nessa perspectiva, tratando dessa perspectiva inclusiva.”. SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

⁴¹⁹ GAY Adventista. Igrejas Afirmativas com Pastor Luciano. **Instagram** Disponível em:

https://www.instagram.com/tv/CVwVQbZqP5y/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em: 04. nov. 2021

conexões promovidas pelo pastor Joel que Luciano passou a fazer parte do CEBIC e aprofundou sua relação com a Igreja da Comunidade Metropolitana. O passo seguinte no processo de institucionalização e posicionamento da COCIS no campo religioso evangélico ocorreu através da filiação à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana.

4.2 A Filiação da COCIS e o projeto de expansão da ICM

Em agosto de 2018 as pessoas que integravam a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador se reuniram na Igreja Batista Nazareth para discutir e deliberar em assembleia os novos caminhos para a congregação. De acordo com as informações contidas na ata da reunião, o objetivo do encontro era produzir a documentação necessária para a formalização da COCIS como uma organização religiosa, realizar as eleições para a diretoria estatutária e para o conselho fiscal da comunidade. Nesse documento constam 10 nomes e cargos, bem como suas respectivas assinaturas, indicando, nesse sentido, qual era a nova formatação da igreja inclusiva.

Apesar de a COCIS funcionar como um agrupamento religioso desde 2015, ela não possuía o registro legal de organização religiosa. Seus fundadores haviam construído um estatuto, mas não distribuíam as atribuições conforme cargos ou definições sólidas de competências para cada integrante. Isso ocorreu ainda no período das reuniões nas casas, contudo eles não realizaram os procedimentos necessários para o reconhecimento jurídico da comunidade, como o registro do estatuto social e da ata de fundação em cartório, obtenção do Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) junto à receita federal e a inscrição junto à prefeitura municipal.

Assim, após os pedidos de desligamento dos antigos integrantes e fundadores, Luciano buscou reorganizar a comunidade e promover as ações necessárias para a sua formalização. Na reunião, o pastor defendeu a necessidade de alteração do estatuto da comunidade e apresentou em seguida o material produzido por ele para apreciação dos presentes:

Iniciada a reunião, foi escolhido o Sr. [nome suprimido] para secretariar a mesma. Após esse momento, o pastor Luciano Santos Santana apresentou a pauta da reunião: apresentação da proposta do texto do Estatuto da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador para aprovação e registro e eleição da Diretoria Estatutária e do Conselho Fiscal. Em seguida, foi feita a leitura de cada artigo do Estatuto, que após analisado e discutido, foi aprovado por unanimidade pelos membros fundadores presentes. Em continuidade à reunião, procedeu-se a eleição da Diretoria

Estatutária e do Conselho Fiscal, que terão mandato de 02 (dois) anos, com duração até 31 de dezembro de 2021.⁴²⁰

A reunião confirmou a liderança de Luciano como pastor e presidente da igreja inclusiva, bem como situou os 10 integrantes como os fundadores da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. Baseado naquele documento institucional a atuação de Ney, Ailton e Alã não havia existido e suas histórias na comunidade haviam sido apagadas. De acordo com Luciano, no entanto, a principal preocupação com essas ações era conseguir o registro da comunidade para poder participar de editais e buscar meios oficiais de financiamento para as ações sociais⁴²¹. A despeito disso, existiam outros aspectos na realização da assembleia.

Em janeiro de 2018 Cristiano Valério, Coordenador de Desenvolvimento da ICM para o Brasil, esteve em Salvador. Ele e Luciano mantinham contato através de um grupo de *Whatsapp* composto por pastores de comunidades inclusivas e, durante as férias pastorais, Valério entrou em contato com Luciano informando sobre sua estadia na cidade e que gostaria de visitar a igreja inclusiva soteropolitana⁴²². O processo de aproximação entre COCIS e a FUICM teria se iniciado a partir dessa visita, pois o reverendo teria reconhecido na igreja soteropolitana valores e visões semelhantes aos defendidos pela ICM⁴²³, ou seja, uma articulação entre fé e militância em defesa dos direitos humanos, bem como o discurso de valorização da organização comunitária que atenderia às necessidades de pessoas em vulnerabilidade social, principalmente das dissidências sexuais e de gênero.

Valério retornou a Salvador para participar do Fórum Social Mundial e a convite de Luciano celebrou um culto na COCIS, estreitando ainda mais a relação entre a igreja inclusiva soteropolitana e a fraternidade americana. De acordo com o pastor Luciano, houve propostas de filiação desde os primeiros contatos devido ao reconhecimento, mas ele compreendia não ter condições naquele momento para endossar na comunidade uma proposta como essa. Luciano estava envolvido nos conflitos com Ney naquele período e a apresentação da proposta de filiação acabou ocorrendo somente após o desligamento do pastor.

Além dos conflitos internos, um aspecto estava contendo Luciano de pautar a filiação: o registro. A convocação para assembleia em agosto não tinha como pauta a filiação à FUICM justamente porque Luciano acreditava que, para aceitar o convite de filiação,

⁴²⁰ Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. Ata da assembleia, s/n. versão digital. Salvador, 31 de agosto de 2018.

⁴²¹ “A nossa preocupação em registrarmos o estatuto e consequentemente registrarmos o CNPJ é, assim, tornar possível a participação em editais e de recursos para desenvolver os nossos projetos”. SANTANA, Luciano. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

⁴²² A versão de Luciano sobre o contato estabelecido com a ICM difere do que foi informado por Ney e Joel Zeferino.

⁴²³ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

precisaria realizar o procedimento de registro jurídico da comunidade religiosa. Esse é um aspecto que não está exposto na ata de agosto de 2018, mas que foi revelado pelo pastor:

Nossos laços de amizade foram se estreitando e eventualmente a gente se comunicava e no mês de março que teve aqui em Salvador o Fórum Mundial Social e ele [Cristiano Valério] veio porque ele foi convidado para mediar uma das mesas e mais uma vez, logo após o fórum, eu o convidei para que ele voltasse mais uma vez à comunidade e que dessa vez ele voltasse para compartilhar uma reflexão com a comunidade [...] ele compartilhou e reforçou e isso ficou muito mais evidente da proposta da COCIS e a partir desse momento, desses dois momentos, ele sempre me deixou muito à vontade e dizia “olha Luciano seria uma alegria para nós que a COCIS fizesse parte, vocês tem um discurso que se encaixa com a proposta da fraternidade [...] eu achava que até então para fazer parte dessa fraternidade a gente teria que estar regularizado com essa documentação porque nós ainda estamos no processo de registro, e houve uma primeira leitura de aprovação do estatuto.”⁴²⁴

Desta maneira, apesar do discurso de Luciano sobre a importância do registro para a busca por financiamento das ações sociais, a assembleia de agosto tinha como contexto a afirmação da sua posição como presidente da comunidade e a organização da igreja a partir do que ele supunha ser necessário para a filiação. Assim a reunião ocorreu, os cargos foram distribuídos e ele assumiu a presidência. Entretanto, no mês seguinte, a COCIS recebeu a visita do Reverendo Francisco da ICM Fortaleza que estava em Salvador para divulgar a publicação do seu livro “O profeta Gay”⁴²⁵ e ele informou ao pastor soteropolitano que o processo de filiação não necessitava da formalização jurídica, ou seja, a COCIS poderia já naquele momento solicitar a filiação junto à coordenação da ICM Brasil. A partir dessa informação, Luciano entrou em contato com Valério e iniciou o processo formal de filiação⁴²⁶.

Conforme Luciano, a ação ocorreu seguindo os ritos da COCIS, isto é, houve a apresentação da proposta para os membros e decisão realizada de forma colegiada em uma assembleia⁴²⁷. Na ata de filiação, há a informação de que houve uma reunião deliberativa para definir a posse pastoral oficial de Luciano no dia 18 de novembro, uma semana antes da data agendada para a oficialização da filiação à FUICM. No entanto, não há registros dessa reunião deliberativa além da informação contida no termo de posse e no relatado pelo pastor da comunidade inclusiva soteropolitana.

A celebração da posse do pastorado de Luciano e a filiação da COCIS à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana ocorreram no mesmo dia. O pastor Joel Zeferino da IBN, os reverendos Cristiano Valério da ICM-SP e Igor Simões da ICM Fortaleza

⁴²⁴ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

⁴²⁵ FERREIRA JUNIOR, Francisco. **O profeta gay**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2018.

⁴²⁶ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

⁴²⁷ Idem.

assinaram como testemunhas da posse, tendo como celebrante o pastor Vitor, que havia sido aluno de Luciano na graduação em teologia⁴²⁸. O documento de filiação foi assinado pelo pastor Luciano, agora empossado oficialmente, e por Cristiano Valério, que era o Coordenador de Desenvolvimento da ICM para o Brasil⁴²⁹.

Assim, em novembro de 2018, a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador passou a integrar o rol de igrejas que compunham a Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. A cerimônia de filiação ocorreu no templo da Igreja Batista Nazareth e contou com a presença de integrantes da IBN, membros da COCIS além dos reverendos da ICM. Através desse ato a comunidade inclusiva soteropolitana passou a se chamar ICM COCIS – Comunidade Inclusiva do Salvador, adicionando apenas a sigla ICM ao seu já conhecido nome:

Aos vinte e cinco dias do mês de novembro do ano de dois mil e dezoito, às dezesseis horas, reuniu-se a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS) no templo da Igreja Batista Nazareth [...] em celebração solene de Louvor e Gratidão ao Deus Eterno, por ocasião da filiação da COCIS – Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador à FUICM – Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, *na qualidade de Igreja Emergente*. A filiação foi oficiada pelo Rev. Cristiano Moreira (Coordenador de Desenvolvimento das ICM para o Brasil) e pelo Rev. Cícero Igor Simões Moura Silva (Igreja da Comunidade Metropolitana – Fortaleza – CE) com a comunidade local reunida, sob as bênçãos do Eterno. Nessa ocasião a comunidade deu posse ao seu líder pastoral o Pr. Luciano Santos Santana. A partir desta data a Comunidade passa a se chamar ICM COCIS – Comunidade Inclusiva do Salvador e está em plena comunhão com as igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil – Associação da Comunidade Metropolitana do Brasil.⁴³⁰

A classificação dada à COCIS como Igreja Emergente indicava a existência de requisitos, procedimentos e avaliações que situavam as comunidades dentro da hierarquia institucional da fraternidade, ou seja, havia um protocolo utilizado para conduzir o processo de expansão da denominação e era a partir desse direcionamento que as novas comunidades eram classificadas.

A FUICM funcionava como uma denominação religiosa estruturada em quatro escritórios: Escritório da Moderação (cargo da liderança da fraternidade), Escritório de Formação e Desenvolvimento de Lideranças, Escritório Administrativo e Escritório de Desenvolvimento de Igrejas e Ministérios⁴³¹. Esse desenho institucional foi oficializado em

⁴²⁸ Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. **Termo de Posse**, s/n. versão digital. Salvador, 25 de novembro de 2018.

⁴²⁹ Igreja da Comunidade Metropolitana Brasil. **Ata de Celebração de Filiação à FUICM: Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana**. s/n. versão digital. Salvador, 25 de novembro de 2018.

⁴³⁰ Idem, grifo meu

⁴³¹ BROWN, Rachele. **Plano de reestruturação da ICM 2017**. Versão Digital. 23. agosto. 2017. Disponível em: https://mccchurch.org/files/2017/09/Plano-de-Reestruturac_a_o-da-ICM-_2017_.pdf. Acesso em: 10. out. 2019.

2017 pela então Moderadora Rev. Rachele Brown e tinha como objetivo reorganizar a fraternidade para expandir globalmente a partir da constituição de redes globais de articulação:

Com a finalidade de crescer e responder de uma forma mais efetiva ao mundo identificamos a necessidade de um enfoque internacional para as lideranças e igrejas novas, e também para as já existentes. As oportunidades de educação, vida espiritual e ação social nestes tempos em que vivemos são vitais para o crescimento da ICM. Seis anos se passaram desde a última reestruturação de pessoal global da ICM. Em meu primeiro ano como Moderadora uma responsabilidade chave inclui a avaliação de nossa estrutura e de nossas relações de apoio às igrejas e suas lideranças. Após este período de avaliação e reflexão, estamos prontos para avançar com mudanças em nossa estrutura que responderão às nossas necessidades mais urgentes. A nova estrutura de pessoal terá o enfoque na liderança clerical/leiga e nas igrejas/ministérios locais.⁴³²

Antes de ser moderadora interina, a Reverenda Rachele Brown era considerada a especialista no desenvolvimento de novas igrejas⁴³³. Deste modo, seu plano de reestruturação da comunidade a partir do plano de expansão internacional fazia parte do escopo de trabalho que já vinha sendo realizado por ela. Assim, ao assumir a moderação ela atuou pela reorganização do desenho administrativo da denominação em vista do fortalecimento dos trabalhos de expansão global. Para isso, foi criado o Escritório de Desenvolvimento de Igrejas e Ministérios para assumir a tarefa de aglutinar os conhecimentos que haviam sido adquiridos ao longo dos anos acerca do trabalho de desenvolvimento de novas igrejas e avaliar as experiências de constituição de novas comunidades em nível internacional. Diante disso, o trabalho que antes era feito pelo Escritório de Vida e Saúde da Igreja passou a ser exercido pelo novo gabinete e a nova estrutura foi defendida oficialmente como algo que iria otimizar o suporte dado às igrejas e ministérios locais em cada etapa de implementação e desenvolvimento das novas comunidades, bem como “o apoio programado e direto para facilitar o diálogo e a educação em áreas de diversidade e inclusão relevantes para o contexto global⁴³⁴. Essa transformação contou com o apoio da equipe de liderança estratégica da fraternidade que emitiu uma carta de endosso:

Cremos que esta última reestruturação, que criou o Escritório de Desenvolvimento de Igrejas e ministérios, é parte da evolução contínua do trabalho de pessoal e da Equipe de Liderança Estratégica, e nos permitirá trabalhar de maneira mais efetiva e

⁴³² Idem.

⁴³³ MCC Metropolitan Community Churches. *Emerging Ministry guide: three steps to becoming na emerging church in the United States*. Versão Digital. 2015, Disponível em: <https://mccchurch.org/files/2016/08/EmergingChurch-Development-Guide-Spring-2015.pdf>. Acesso em: 10. Out. 2019.

⁴³⁴ Outra mudança relacionada com esse processo de reestruturação foi a incorporação das redes australiana, asiática e africana como competência do novo escritório. Informações sobre isso foram publicadas no documento “Perguntas frequentes sobre o anúncio da reestruturação do pessoal executivo ICM”. Disponível em: <https://mccchurch.org/files/2017/09/Perguntas-Frequentes-Sobre.pdf>. Acesso em: 12. Out. 2019.

colaborativa. Também identificamos um sentido de libertação e liberdade para que cada escritório se envolva mais no trabalho da diversidade e da inclusão numa perspectiva global. Na nova estrutura a responsabilidade de apoiar o clero existente da ICM e as lideranças leigas, assim como o desenvolvimento de novas lideranças dependerá do Escritório de Formação e Desenvolvimento de Lideranças. A responsabilidade de apoiar as igrejas e ministérios existentes e desenvolver outros novos dependerá do Escritório de Desenvolvimento de Igrejas e Ministérios. Como corpo de pessoas da Liderança Estratégica da organização, estamos comprometidos com a ICM e nosso trabalho nesta nova estrutura. No início deste período de transição, estamos animados a colaborar mais de perto com a Junta de Governo. Seguimos comprometidos a trabalhar em cooperação para o desenvolvimento e financiamento de projetos e programas que apoiem nosso compromisso comum com os Valores Fundamentais, lideranças e igrejas da ICM.⁴³⁵

A carta de apoio foi assinada por importantes lideranças da fraternidade, dentre elas o Reverendo Héctor Gutiérrez que era o responsável pela execução das atividades de desenvolvimento e suporte de novas comunidades ibero-americanas. Ele inclusive assinou a carta se apresentando como Diretor Associado de *Igrejas y Ministérios Ibero-americanos, Escritório de Desenvolvimento de Igrejas e Ministérios*.

Deste modo, a reorganização estrutural da fraternidade tinha como principal objetivo a expansão da denominação globalmente a partir do fortalecimento das redes de articulação entre as igrejas locais e a direção da denominação. Nesse formato as igrejas locais compunham a Rede ICM Brasil e a rede se reportava ao Diretor Associado das Igrejas e Ministérios da Ibero-américa, encarregado de impulsionar os planos desenvolvidos pelo Escritório de Desenvolvimento de Igrejas e Ministérios. Contudo, mesmo com os objetivos sendo desenhados pelas instâncias mais altas da denominação, a rede nacional possuía liberdade para produzir seus organogramas de atuação para o alcance dos objetivos da fraternidade.

A rede ICM Brasil possuía uma estrutura organizacional que mimetizava localmente a forma de organização global da denominação. Ela era liderada pela Coordenação de Desenvolvimento de Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil, cargo ocupado por Cristiano Valério durante o processo de filiação da COCIS, e era formada por um Conselho de Lideranças, composto pelas lideranças das comunidades locais, responsáveis por indicar e sancionar os três conselhos que atuavam como estrutura administrativa da rede. O Conselho pastoral era constituído pelas lideranças pastorais e clérigas de todas as ICM's brasileiras; o conselho administrativo era constituído preferencialmente por pessoas leigas; e o conselho

⁴³⁵ MCC. Carta aberta da Equipe de Liderança Estratégica. Versão Digital. 01. Out. 2017. Disponível em: https://mccchurch.org/files/2017/10/Carta-da-Equipe-de-Lideranc_a-Estrate_gica.docx. Acesso em: 12. Out. 2019.

fiscal deveria ser ocupado a partir de indicações, mas respeitando paridade de gênero, racial e regional na sua composição.⁴³⁶

A incorporação da paridade de gênero, raça e regionalidade na composição dos conselhos administrativos evidenciava o aprofundamento dos valores defendidos pela ICM. Construída sob o carisma da inclusão das dissidências sexuais e de gênero, ela passou a se identificar como a Igreja dos Direitos Humanos ao intensificar seus projetos e ações de acolhimento de pessoas vulnerabilizadas pelas desigualdades de raça, gênero, classe, e evidentemente, orientação sexual em nível global. Sua atuação de expansão, nesse sentido, não funcionava com os mesmos objetivos e critérios das denominações tradicionais. Para a ICM, a ampliação do seu quadro de filiados deveria significar o aumento das redes de atuação por justiça e em defesa dos direitos humanos dos setores mais expostos aos efeitos das desigualdades econômicas, raciais, de gênero e sexualidade. No Brasil essa forma de organizar a experiência religiosa a partir de uma gramática de luta dos movimentos sociais se expressou de maneira robusta nas declarações de fé das igrejas filiadas à FUICM:

Creio em Deus, Pai de todos, que deu a terra a todos os povos e a todos ama sem distinção. Creio em Jesus Cristo, que veio para nos dar coragem, para nos curar do pecado e libertar de toda a opressão. Creio no Espírito Santo, Deus vivo que está entre nós e age em todo o homem e em toda a mulher de boa vontade. Creio na Igreja, posta como um farol para todas as nações, e guiada pelo Espírito Santo a servir todos os povos. Creio nos Direitos Humanos, na solidariedade entre os povos, na força da não-violência. Creio que todos os homens e mulheres são igualmente humanos. Creio que só existe um direito igual para todos os seres humanos, e que eu não sou livre enquanto uma pessoa permanecer escrava. Creio na beleza, na simplicidade, no amor que abre os braços a todos, na paz sobre a terra. Creio, sempre e apesar de tudo, numa nova humanidade e que Deus criará um novo céu e uma nova terra, onde florescerão o amor, a paz e a justiça. Amém⁴³⁷

As igrejas filiadas à fraternidade possuíam autonomia para escolher suas declarações de fé, mas elas precisavam estar em harmonia com os valores defendidos pela entidade. Essa relativa autonomia também ocorria nos modelos de estruturação das redes e na maneira como as lideranças locais planejavam os processos de ampliação da fraternidade.

Diante disso, a ICM Brasil, que possuía uma estrutura bem sistematizada com atribuições e competências, desenvolveu o documento intitulado “Protocolo de

⁴³⁶ IGREJA da Comunidade Metropolitana do Brasil. **Diretrizes norteadoras para a Rede das Igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil.** Versão digital. Disponível em: https://www.icmbrasil.org.br/wp-content/uploads/2021/03/DIRETRIZES-NORTEADORAS-PARA-A-ICM-BRASIL_Ultima-Atualizacao-em-22-fev-2021.pdf. Acesso em: 20. nov. 2021.

⁴³⁷ MCC. **Guia para o esboço das declarações de fé da ICM.** Versão Digital. 10. agosto. 2016. Disponível em: <https://mccchurch.org/files/2016/11/Guia-de-Apoio-ao-Esbo%C3%A7o-da-Declara%C3%A7%C3%A3o-de-F%C3%A9-da-ICM.pdf>. Acesso em: 12. out. 2019.

Implementação e Desenvolvimento Comunitário”⁴³⁸, responsável por delimitar e orientar as ações, requisitos e responsabilidades para a expansão da denominação no Brasil.

O protocolo delimitava o processo de implementação e desenvolvimento em quatro fases. Em cada uma delas eram situadas as ações que deveriam ser desenvolvidas pelo grupo pretendente à admissão, quem seria o responsável por supervisionar e/ou realizar os atos junto às comunidades locais, os prazos e critérios para a execução do plano e as vantagens de cada classificação.

A primeira etapa, chamada de “implementação fase 1”, contava com ações obrigatórias como a construção de uma relação entre a comunidade local e a ICM Brasil através de reuniões, grupos de estudos virtuais acerca dos documentos considerados fundamentais para a organização de uma ICM e *workshop* para formação de lideranças locais. Nesse momento, a intenção era proporcionar ao grupo pretendente conhecer a história da ICM, conhecer as perspectivas teológicas seguidas e empregadas na denominação, assim como construir redes de relacionamento com outras igrejas que compunham a denominação no país. Contudo, os encontros para celebração e culto ainda deveriam ser fechados e exclusivos apenas para o grupo de pessoas que pretendiam construir a nova igreja⁴³⁹. Após a realização dos encontros e da execução dos requisitos indicados pela rede nacional, a comunidade local poderia solicitar a autorização para o início das atividades como um grupo de implementação. Através da anuência da comissão de implantação e da coordenação nacional, o grupo avançava para a fase seguinte.

O grupo que conseguia avançar para a “fase de implantação 2” deveria realizar atividades regulares, isto é, havia uma indicação para que os cultos ocorressem preferencialmente no mínimo uma vez por semana, entretanto, a realidade local era considerada para possíveis flexibilizações deste item. Era nessa fase que a liderança local assinava o “Termo de compromisso com o Código de Ética para Clérigos e Leigos” e se responsabilizava por seguir o código de conduta defendido pela denominação. Em contrapartida a comunidade passaria a compor os projetos da FUICM, realizar cultos como um grupo associado à fraternidade, acompanhamento e orientação para crescimento da

⁴³⁸ IGREJAS da Comunidade Metropolitana do Brasil. **Protocolo de implantação e desenvolvimento comunitário**: comunidades iniciantes. Versão Digital. Disponível em: https://www.icmbrasil.org.br/wp-content/uploads/2021/03/PROTOCOLO-DE-IMPLANTACAO-E-DESENVOLVIMENTO-COMUNITARIO-COMUNIDADES-INICIANTES_revisado-2021.pdf. Acesso em: 10. Dez. 2021.

⁴³⁹ Idem.

comunidade a partir das instruções das lideranças da ICM, participação nos eventos da denominação e acesso à uma rede de igrejas progressistas brasileiras⁴⁴⁰.

Após seis meses de atividades regulares e todos dos compromissos terem sido firmados, a comunidade local poderia solicitar o requerimento para funcionamento como igreja emergente. A aprovação para uma comunidade ser identificada como emergente garantia alguns privilégios para a ela e para a liderança, mas também algumas obrigações. Essa etapa era nomeada no protocolo como “Desenvolvimento fase 3” e definia as seguintes ações e conquistas:

Tabela 5 - Fase 3 do protocolo de implantação e desenvolvimento comunitário

Ações	Conquistas da etapa
<ul style="list-style-type: none"> • Compor o Conselho local de acordo com as determinações da FUICM. • Realizar atividades presenciais regulares e semanais como igreja emergente (cultos e celebrações), à exceção dos casos de calamidade, quando a presença física não será exigida. • Elaborar e aprovar o estatuto para o funcionamento da igreja em sintonia com os valores fundamentais da FUICM • Contribuir financeiramente com a denominação. 	<ul style="list-style-type: none"> • Assento no Concílio de Lideranças da ICM Brasil, com voz e voto; • Elegibilidade para cargos da Rede ICM Brasil; • Solicitação de bolsas de financiamento para participação nos Retiros Nacionais da Rede ICM Brasil; • Inscrição em cursos da denominação de formação para o clero e para o desenvolvimento da liderança leiga; • Ordenação ao clero da FUICM para as pessoas a ele vocacionadas.

Fonte: IGREJAS da Comunidade Metropolitana do Brasil. **Protocolo de implantação e desenvolvimento comunitário**: comunidades iniciantes. Versão Digital. Disponível em: https://www.icmbrasil.org.br/wp-content/uploads/2021/03/PROTOCOLO-DE-IMPLANTACAO-E-DESENVOLVIMENTO-COMUNITARIO-COMUNIDADES-INICIANTES_revisado-2021.pdf. Acesso em: 10. Dez. 2021.

Foi essa a classificação dada à COCIS no ato de filiação de novembro de 2018. Ela não precisou passar pelas outras etapas por ser uma igreja que possuía alguns anos de existência e uma trajetória reconhecida por alguns atores do campo religioso, como a IBN, além de ter sido avaliada por Cristiano Valério nas visitas feitas ao longo daquele ano.

Por ter cumprido vários dos requisitos apresentados nas fases anteriores, a Comunidade Inclusiva do Salvador se associou como Igreja Emergente e, mesmo não sendo declaradamente planejada para este fim, a reorganização da comunidade através da produção de um novo estatuto antecipou um dos requisitos necessários para que pudesse ascender e se tornar uma afiliada com quase todos os benefícios de fazer parte da FUICM. Ou seja, como igreja emergente da Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, a COCIS apenas não poderia ocupar um assento na conferência geral da denominação, não estava elegível para assumir cargos em comissões e equipes da denominação em nível global e, por fim, não estaria apta a solicitar bolsas de financiamento para participar das conferências

⁴⁴⁰ Idem.

e demais atividades da fraternidade. Esses eram privilégios apenas das igrejas do nível “Desenvolvimento fase 4”, último estágio de afiliação.

Deste modo, o protocolo produzido pela ICM Brasil indicava a existência de um planejamento da rede para o desenvolvimento da missão de expansão da fraternidade que havia sido reforçada pela moderadora em 2017. Assim, a ampliação da denominação no país não passava apenas pelos planos da liderança global.

Em 2019 houve uma nova eleição para Moderação da Fraternidade das Igrejas da Comunidade Metropolitana e no processo eleitoral as lideranças de igrejas locais poderiam submeter questionamentos para as pessoas que almejavam ocupar o maior cargo da denominação. O questionamento realizado pela ICM Brasil foi justamente sobre como as candidatas estavam avaliando o processo de expansão da fraternidade e indagou acerca dos planos de cada uma delas para o Brasil:

There are several large countries outside the US like Brazil that have 200 million inhabitants and several large cities with over a million people. Yet in 7 years we have had only 1 new ICM in Brazil, ICM of Salvador (Bahia). We have a huge potential for growing the denomination in the country, but we need a greater presence and investment of the denomination in our country. What do candidates intend to do to influence the growth and expansion of more ICM congregations in Brazil?⁴⁴¹

Em um momento de importante debate para a denominação, como o processo de escolha da Moderação, a citação da ICM em Salvador como a única comunidade da ICM criada em sete anos no Brasil é reveladora da preocupação da rede brasileira com as dificuldades para expandir a fraternidade no país. Todavia, embora o questionamento sobre os investimentos da rede global no país tenha ocorrido, a ICM Brasil também compreendia que o empreendimento dependia do nível de articulação entre as comunidades locais e, diante disso, colocou como objetivo a consolidação da fraternidade do país através da criação de novas ICM's em todas as unidades federativas até 2030⁴⁴².

A rede ICM Brasil enfatizava, desta maneira, a flexibilidade da denominação em relação às formas de execução das atividades e dos objetivos desejados, mas também a organicidade das comunidades locais que refletiam e reavaliavam como a missão da ICM deveria ser desenvolvida no país. Nesse sentido, embora a expansão global da FUICM fosse um programa declarado pelas lideranças estrangeiras da denominação e a rede brasileira tenha

⁴⁴¹ MCC. *Webinar Questions for Moderator Candidates*. 16. Abril. 2019. Versão Digital. Disponível em: <https://www.mcccchurch.org/files/2019/04/April-Webinar-Moderator-Candidate-Questions-and-Answers.pdf>. Acesso em: 10. Dez. 2021.

⁴⁴² IGREJA da Comunidade Metropolitana do Brasil. **Diretrizes norteadoras para a Rede das Igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil**. Versão digital. Disponível em: https://www.icmbrasil.org.br/wp-content/uploads/2021/03/DIRETRIZES-NORTEADORAS-PARA-A-ICM-BRASIL_Ultima-Atualizacao-em-22-fev-2021.pdf. Acesso em: 20. nov. 2021.

desenvolvido um protocolo para a criação e afiliação de novas igrejas à fraternidade, isso não ocorria de maneira verticalizada e sem a participação das comunidades locais. De acordo com o documento “Diretrizes norteadoras para a rede das Igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil”, as comunidades locais possuíam ampla autonomia para o desenvolvimento das suas atividades, desde que estivesse em sintonia com os valores defendidos pela denominação. Isto significa que tanto as decisões das igrejas locais eram soberanas em relação à ICM Brasil quanto o planejamento da rede era autônomo em relação à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana.

No documento produzido pela rede brasileira, a compreensão sobre a missão no país é apresentada como uma construção coletiva das igrejas locais e não como uma determinação da FUICM:

A partir dos objetivos propostos para as redes da nossa denominação [...] o conjunto das Igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil entendeu coletivamente que a missão específica desta rede é: promover a oportunidade de conexão das pessoas com Deus, com as outras pessoas e consigo mesmas, a partir de uma espiritualidade libertadora em sintonia com a diversidade que nelas habita, e do espírito comunitário fortalecido pela luta coletiva por justiça social, no âmbito das Igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil.⁴⁴³

Autonomia e soberania eram elementos ressaltados por Luciano quando se referia ao processo de filiação. Segundo o pastor da COCIS, a denominação não tinha como prática interferir nos temas teológicos e pastorais ou administrativos das igrejas locais⁴⁴⁴. Apesar da compreensão de Luciano, as comunidades locais gozavam de independência relativa, pois uma das cláusulas apresentadas na “Natureza da Organização” informava que os estatutos das igrejas eram soberanos em relação aos trabalhos eclesiais, administrativos e fiscais desde que estivessem em consonância com as diretrizes da ICM Brasil e da Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, mas, em situações de conflitos e desacordos, os casos deveriam ser levados para a comissão de ética para avaliação⁴⁴⁵.

Assim, a estrutura da FUICM era burocratizada e indicava os parâmetros a serem seguidos pelas redes nacionais e igrejas locais. A autonomia relatada por Luciano e

⁴⁴³ IGREJA da Comunidade Metropolitana do Brasil. **Diretrizes norteadoras para a Rede das Igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil**. Versão digital. Disponível em: https://www.icmbrasil.org.br/wp-content/uploads/2021/03/DIRETRIZES-NORTEADORAS-PARA-A-ICM-BRASIL_Ultima-Atualizacao-em-22-fev-2021.pdf. Acesso em: 20. nov. 2021, p.3.

⁴⁴⁴ “A ICM não tem a postura de interferir nas decisões e no andamento das comunidades locais, nós por exemplo, nós recentemente nos afiliamos à fraternidade, mas continuamos sendo a COCIS de Salvador com a nossa teologia, com a nossa forma de administrar e com a nossa forma de conduzir e nossa forma de cultivar”. SANTANA, Luciano. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

⁴⁴⁵ IGREJA da Comunidade Metropolitana do Brasil. **Diretrizes norteadoras para a Rede das Igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil**. Versão digital. Disponível em: https://www.icmbrasil.org.br/wp-content/uploads/2021/03/DIRETRIZES-NORTEADORAS-PARA-A-ICM-BRASIL_Ultima-Atualizacao-em-22-fev-2021.pdf. Acesso em: 20. nov. 2021, p.4.

apresentada como cláusula pétrea da rede ICM Brasil dependia dos limites expostos pela fraternidade, determinando o que poderia ser flexibilizado ou negociável. Deste modo, ainda que em assuntos teológicos e litúrgicos a fraternidade não tenha sofrido interferências diretas, na COCIS houve uma influência que alterou indiretamente o jogo de posições dentro da igreja inclusiva soteropolitana.

A assembleia de agosto de 2018 e as discussões para oficialização do pastorado de Luciano foram trâmites que aceleraram o processo de filiação e inseriram a COCIS em uma etapa avançada de associação, mas também organizaram a distribuição de cargos e do desenvolvimento de estrutura religiosa da igreja inclusiva soteropolitana de maneira mais densa. Internamente o efeito disso foi, contraditoriamente, o reforço da centralização da figura do presidente e pastor da igreja.

Luciano não relatava ter interesse em filiar a COCIS à FUICM. Para ele todo o processo se desenvolveu a partir da atuação dos representantes da ICM Brasil de se aproximar e tentar convencer a COCIS de integrar a denominação:

Eu acredito que a nossa filiação se difere um pouco das demais comunidades afiliadas à ICM porque geralmente as comunidades locais procuram a fraternidade para se filiar, e no nosso caso foi assim, o contrário, por isso que eu estou dizendo que somos um pouco diferentes... acredito eu né?! E eu costumo dizer para alguns representantes da ICM que fomos assediados [...] segundo o reverendo Cristiano eu estou dentro de uma ICM. A COCIS é a cara da ICM por conta de algumas posturas. Por que ele se sentiu à vontade de dizer que nós éramos ICM sem sermos até então? Na prática nós éramos ICM. Pela nossa conduta, pela nossa prática e pela nossa declaração de fé, que se assemelha muito à declaração de fé da fraternidade ⁴⁴⁶

A narrativa do pastor sobre a filiação apagava a sua atuação como agente responsável pela construção das relações que foram fundamentais para a oficialização da filiação. Ao se desresponsabilizar pelas transformações que ocorreram na comunidade, ele evidenciava a tentativa simultânea de construção de uma imagem positiva da COCIS e de ocultamento das disputas internas. O primeiro elemento estava exposto na afirmação sobre o desejo da ICM Brasil de possuir a comunidade soteropolitana como integrante da sua rede devido à sintonia de valores, perspectivas e práticas. Nessa acepção, Luciano externaliza uma maneira de se situar na fraternidade de maneira distinta, visto que as etapas iniciais de implementação, pelas quais a COCIS não precisou passar, tinham como atividades obrigatórias justamente o estudo dos valores defendidos pela denominação. O segundo aspecto era a tentativa de obscurecer os conflitos internos ocorridos naquele ano na igreja e que propiciaram a ascensão da sua liderança como presidente da igreja.

⁴⁴⁶ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

Assim, o desligamento de Ney e Ailton possibilitou que Luciano ampliasse sua influência na comunidade e encaminhasse o processo de filiação da COCIS à FUICM, mas a filiação também legitimava a liderança através do reconhecimento do pastorado e da sua posição no campo como uma comunidade de dissidentes sexuais ocupados em atuar em defesa dos Direitos Humanos. Luciano caracterizava a filiação como um ato de reconhecimento social da COCIS, evidenciando que a institucionalização servia como um mecanismo de posicionamento no campo religioso evangélico a partir da legitimação proveniente da associação a uma denominação já consolidada. Ele não manifestava nenhuma avaliação crítica acerca da atuação expansionista da FUICM, ao contrário, a afirmação sobre a extensão da denominação em diferentes continentes e países servia como um instrumento de validação da COCIS e do seu trabalho pastoral como legítimos em um contexto nacional no qual as igrejas inclusivas ainda estavam em processo de visibilização:

O reconhecimento internacional, e já temos uma visibilidade local através das redes sociais e de alguns órgãos que lidam com as populações LGBT e as pessoas que estão vinculadas a esses locais já tem reconhecimento da existência da COCIS, então já temos visibilidade local e a visibilidade nacional já através do conselho que foi formado e oficializado em forma de diretoria no último encontro em Fortaleza, no nosso último encontro nacional e se eu não me engano terceiro. E agora com essa filiação, esse reconhecimento internacional, ou seja, a comunidade cristã inclusiva de Salvador é reconhecida local, nacional e internacionalmente e é muito importante.⁴⁴⁷

O reconhecimento afirmado por Luciano significava, desta maneira, que a filiação funcionava como uma legitimadora da igreja no campo religioso evangélico, pois partícipe de uma denominação que possuía uma trajetória mais longa, organizada estruturalmente e com reconhecimento não apenas jurídico, mas também de participação intensa na disputa no campo religioso em defesa dos setores vulnerabilizados e contra a injustiça social. Nesse sentido, a própria lógica de expansão da FUICM de organizar redes de atuação em prol da construção de comunidades de suporte e de luta por justiça social nos locais onde estava inserida ajudou a consolidar e legitimar a igreja inclusiva soteropolitana no campo religioso evangélico, pois ela facilitou o estabelecimento de relações da COCIS com outras igrejas evangélicas que entendiam a luta por justiça social como parte das atribuições do trabalho religioso e da experiência religiosa.

Portanto, a COCIS consolidou sua posição no campo religioso a partir da construção de relações institucionais com a Igreja Batista Nazareth e com a filiação à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. O estabelecimento desse contato evidenciou a instituição da ideia de justiça social e respeito à diversidade como elemento

⁴⁴⁷ SANTANA, Luciano. *Entrevista* [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

estruturante das relações da igreja inclusiva soteropolitana com outras instituições. Contudo, essa gramática não era homogênea e estável. Existiam diferenças entre as organizações inclusivas e, nesse sentido, ao filiar-se à ICM, a COCIS estava se posicionando também em relação às outras comunidades inclusivas evangélicas brasileiras.

4.3 A COCIS e o Mover Inclusivo

Ao longo da segunda década do século XXI ocorreram algumas tentativas de construção de entidades de organização coletiva de comunidades inclusivas fundadas por brasileiros e brasileiras. Em 2011 e 2012 líderes religiosos desse segmento se reuniram em São Paulo e Rio de Janeiro, respectivamente, com o intuito de articular as igrejas. Não houve avanço no processo, mas ainda em 2012 as igrejas inclusivas de Goiás e Brasília colocaram em prática e fundaram a Aliança Nacional das Igrejas Cristãs Inclusivas (ALIANCI) com sede em Goiás⁴⁴⁸.

A ALIANCI era apresentada como uma entidade voltada para a missão, evangelização, ação social e educação⁴⁴⁹. A fundação da entidade estava mais focada na troca de experiências entre as lideranças religiosas para a promoção da evangelização e ações sociais a partir da perspectiva inclusiva do que na organização de uma instituição denominacional que regulasse e representasse as igrejas filiadas.

Através desse modelo de articulação, as reuniões ocorriam bimestralmente onde eram trocadas experiências de trabalho religioso e discutia-se o crescimento de igrejas inclusivas no país, bem como os seus principais desafios. Os materiais produzidos pelo grupo eram compartilhados em um blog e compartilhados, assim como as informações sobre reuniões e as igrejas que compunham o grupo. Com efeito, quatro igrejas compunham essa primeira experiência de articulação coletiva: Comunidade Athos de Brasília, Igreja Íris de Goiás, Comunidade Cristã Athos e Vida de Goiânia e a Igreja Episcopal Anglicana de Goiânia. Várias dessas igrejas e suas lideranças permaneceram ativas na busca pela organização das comunidades inclusivas brasileiras após o desmembramento da ALIANCI⁴⁵⁰.

Não foram encontradas maiores informações sobre as reuniões ocorridas entre 2011 e 2012 no sudeste do Brasil, nem acerca do encerramento das atividades da Aliança Nacional das Igrejas Cristãs Inclusivas, entretanto, foi possível identificar a participação de pessoas que

⁴⁴⁸ FEITOSA, 2018, p. 53.

⁴⁴⁹ ALIANÇA Nacional de Igrejas Cristãs Inclusivas. Quem somos? **Blogspot**. Disponível em: <http://aliancinacional.blogspot.com/p/quem-somos.html>. Acesso em: 19. Fev. 2019.

⁴⁵⁰ ALIANÇA Nacional de Igrejas Cristãs Inclusivas. Igrejas Aliançadas. **Blogspot**. Disponível em: <http://aliancinacional.blogspot.com/p/igrejas-aliancadas.html>. Acesso em: 19. Fev. 2019.

estavam nas reuniões da ALIANCI, como a pastora Márcia Dias e o pastor e teólogo Alexandre Feitosa da Comunidade Athos de Brasília, na promoção de uma nova tentativa de construção de um conselho. Conforme Alan Luz, líder da Igreja Apostólica Filhos da Luz, este surgiu através da articulação de lideranças religiosas na rede de comunicação instantânea *WhatsApp*:

Um apóstolo amigo lá de São Paulo começou a sentir essa necessidade de reunir e tudo começou pelo grupo do *WhatsApp*. Então ele foi adicionando pessoas, a gente foi adicionando, sem filtrar de onde vinham [inaudível] então começou a entrar tanto líderes quanto pessoas interessadas em igrejas, em conhecer uma igreja. E a gente começou a fazer e durou esse movimento de tentar juntar. A gente ia ali, tinha uma pequena reunião ali. A gente não conseguia reunir todo mundo do país. E aí a primeira reunião ocorreu em 2016. A gente conseguiu em Brasília reunir representantes das cinco regiões e aí em Brasília a gente conseguiu ter a presença de, acredito, que foi de oito à dez líderes. Porém, a gente conseguiu uma carta – eu não pude ir por uma questão de saúde familiar [...], mas enviei meu vídeo e essas coisas, quando a gente não consegue ir a gente envia uma declaração falando ‘tudo que for falado aí estou de acordo’ – e aí tivemos em São Paulo. Em Brasília a gente saiu com a Carta Aberta Brasília dizendo quem nós somos. Chegamos a reunir lá e conseguimos recolher assinatura de vinte e três igrejas que estavam com a gente nesse movimento. [...] Eu fui meses depois para Brasília e fui protocolar a carta lá no Congresso Nacional. Na Câmara, a gente andou de gabinete em gabinete entregando: ‘olha aqui uma cópia da nossa carta para que você possa ler’.⁴⁵¹

Desta maneira, a tentativa de organizar coletivamente as igrejas inclusivas brasileiras ganhou um novo capítulo com a realização do Mover Inclusivo em Brasília em 2016. O evento contou com a participação das lideranças de comunidades inclusivas de vinte e quatro⁴⁵² igrejas de nove estados diferentes, além da pastora Márcia Dias do Distrito Federal. Foi um crescimento muito significativo da quantidade de pessoas envolvidas nas reuniões e na assinatura do documento coletivo que foi publicado ao final do evento em relação às tentativas anteriores. Com efeito, o manifesto “Carta aberta de Brasília”⁴⁵³ expressava as posições assumidas pelas comunidades signatárias acerca de quatro itens considerados principais: laicidade, família, liberdade religiosa e pedofilia.

Assim, há no documento uma discussão sobre laicidade e a declaração explícita das discordâncias entre as igrejas inclusivas signatárias com outros grupos religiosos que haviam se estabelecido no cenário político nacional. Em sua posição coletiva, essas igrejas defendiam a laicidade do Estado brasileiro e a política de não-intervenção dos setores políticos nas instituições religiosas, mas criticavam acima de tudo a interferência de grupos religiosos nos temas da vida civil. Afirmaram, nesse sentido, que as ações da bancada feriam “os direitos

⁴⁵¹ LUZ, Alan. **Entrevista** [out. 2018]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2018. 1 arquivo mp3.

⁴⁵² A Carta Aberta de Brasília contém o nome de 24 igrejas signatárias e não 23 como o informado pelo apóstolo Alan Luz.

⁴⁵³ MOVER Inclusivo Brasil. Carta Aberta de Brasília. 18. dez. 2016. Disponível em: <https://moverinclusivobrasil.blogspot.com/p/carta-aberta-de-brasilia.html>. Acesso em: 18. Jun. 2018.

constitucionais básicos (como o casamento igualitário e a garantia de proteção a segmentos vulneráveis da população, em especial, à comunidade LGBT), indo de encontro à dignidade humana, também defendida pela Constituição Federal de 1988”⁴⁵⁴. E, diante disso, defenderam o Supremo Tribunal Federal como a instância legítima de interpretação e guarda da Constituição Federal, declarando que não cabia “às bancadas religiosas a imposição de crenças e convicções uniformemente a todos”⁴⁵⁵.

A postura crítica a respeito da atuação das chamadas bancadas religiosas indicava a dissonância em relação à atuação de lideranças religiosas dos setores hegemônicos do campo evangélico na esfera política institucional e como essas ações impactavam na materialização dos direitos humanos e civis das dissidências sexuais e de gênero. No entanto, a carta deixava implícita uma disputa concernente ao campo do religioso quando denominava de bancada religiosa a atuação da Banca da Bíblia ou da Banca Evangélica. A desassociação dos termos Bíblia e Evangelho do grupo de cristãos evangélicos havia se organizado politicamente no Congresso Nacional e significava o não-reconhecimento daquelas ações como legítimas representantes dos evangélicos do país, mas, sobretudo, a deslegitimação da utilização da Bíblia como artefato simbólico desses agentes. Assim, as disputas pela definição do sagrado e das interpretações da Bíblia e do seu papel na definição da vida social dos cristãos não deveria ser utilizada para impor regras a outros segmentos da sociedade e a desassociação servia como forma de criticar a ação desses atores políticos sem realizar nenhuma crítica ao artefato simbólico que estruturava a fé dos evangélicos, isto é, a Bíblia.

Profundamente secularizada, a destacada afirmação do STF como instância superior de definição e guarda das prerrogativas constitucionais e da vida social tinha como base o entendimento do Supremo Tribunal Federal de 2011 que permitiu a celebração da união estável e do casamento civil entre casais homoafetivos, assim como a resolução 175/2013 na qual a instância maior do poder judiciário brasileiro determinou que estava “vedada às autoridades competentes a recusa em celebrar casamento civil ou em converter união estável em casamento entre pessoas do mesmo sexo”⁴⁵⁶. O STF sofreu críticas e as decisões encontraram resistência nos evangélicos que compunham a Bancada da Bíblia:

O senador e pastor Magno Malta (PR-ES) apresentou proposta para invalidar a Resolução 175/2013. Na justificativa do Projeto de Decreto Legislativo 106/2013, o parlamentar sustenta que o CNJ usurpou a competência do Legislativo ao

⁴⁵⁴ MOVER Inclusivo Brasil. **Carta Aberta de Brasília**. 18. dez. 2016. Disponível em: <https://moverinclusivobrasil.blogspot.com/p/carta-aberta-de-brasilia.html>. Acesso em: 18. Jun. 2018.

⁴⁵⁵ Idem.

⁴⁵⁶ RODAS, Sérgio. **Proibir casamento gay afrontaria decisão do STF, dizem especialistas**. 28. Dez. 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2018-nov-28/proibir-casamento-gay-afrontaria-decisao-stf-dizem-especialistas2>. Acesso em: 30. Jan. 2022.

“extrapolar os limites do poder de regulamentar e esclarecer a lei”. Com o mesmo argumento, o PSC tomou a via judicial e moveu ação direta de inconstitucionalidade contra a norma (ADI 4.966). O processo, relatado pelo ministro Gilmar Mendes, ainda não foi julgado. Há outros projetos de lei que buscam restringir a união estável e o casamento a casais de sexos diferentes. O mais famoso deles é o Estatuto da Família (PL 6.583/2013). O texto em tramitação na Câmara dos Deputados define como família apenas o núcleo formado a partir da união entre um homem e uma mulher.⁴⁵⁷

Nesse contexto, apoiar o STF significava para os evangélicos inclusivos signatários da carta defender seus direitos e apresentar uma alternativa à posição assumida pelos evangélicos hegemônicos, tensionando a visão pública que se tem sobre os evangélicos como um grupo homogêneo quanto ao tema da sexualidade e dos direitos humanos das dissidentes sexuais e de gênero. O segundo princípio exposto no manifesto versava justamente sobre o significado de família para confrontar a imposição de configurações heteronormativas no aparato legal brasileiro.

O Projeto de Lei 6583/2013 apresentado pelo deputado Anderson Ferreira do Partido Republicano buscava regulamentar políticas públicas voltadas à família e caracterizava o modelo de organização familiar considerado prioritário a gozar dos direitos estabelecidos pela Lei⁴⁵⁸. A proposta definia a família como “o núcleo formado a partir da união entre homem e mulher, por meio de casamento, união estável ou comunidade formada pelos pais e seus descendentes”⁴⁵⁹ e previa ampliação do acesso à saúde, fortalecimento da participação da família nas decisões políticas, prioridade na tramitação de processos judiciais que versassem sobre temas considerados da ordem familiar, criação de disciplina Educação para a Família de caráter obrigatório no ensino básico, determinação de celebração do Dia Nacional de Valorização da Família nos espaços educacionais de todo país, assim como a constituição de Conselhos da Família nos âmbitos federal, estadual e municipal para provocarem o Ministério Público a investigar denúncias contra os direitos da família⁴⁶⁰.

Apresentada em 2013, o PL seguiu tramitação em Comissão Especial na Câmara dos Deputados. Durante o período de debate e tramitação da comissão, o projeto sofreu críticas de

⁴⁵⁷ Idem

⁴⁵⁸ BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 6583, de 16 de outubro de 2013**. Dispõe do Estatuto da Família e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2013. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=597005&msslkid=f8506197b05911ec8b01235c083ae4cc>. Acesso em: 30. jan. 2022.

⁴⁵⁹ XAVIER, Luiz Gustavo; CRONEMBERGER, Daniella. **Projeto em análise na Câmara cria o Estatuto da Família**. 05. Fev. 2013. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/426032-projeto-em-analise-na-camara-cria-estatuto-da-familia/>. Acesso em: 30. Jan. 2022.

⁴⁶⁰ XAVIER, Luiz Gustavo; CRONEMBERGER, Daniella. **Projeto em análise na Câmara cria o Estatuto da Família**. 05. Fev. 2013. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/426032-projeto-em-analise-na-camara-cria-estatuto-da-familia/>. Acesso em: 30. Jan. 2022.

setores da sociedade ligados à luta por direitos humanos das dissidências sexuais e de gênero. Houve tentativas de parlamentares de esquerda de alterar a proposta para que a lei contemplasse os vários arranjos familiares, como o defendido pelo deputado Glauber Braga do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), mas também houve alteração provocada por setores evangélicos que reforçavam o caráter heteronormativo da proposta, a exemplo da emenda substitutiva do parlamentar João Carlos Bacelar do então Partido Trabalhista Nacional (PTN):

Um dos destaques rejeitados, do deputado Glauber Braga (PSol-RJ), pedia a votação em separado de emenda do deputado Bacelar (PTN-BA) que define entidade familiar como “núcleo social formado por duas ou mais pessoas unidas por laços sanguíneos ou afetivos, originados pelo casamento, união estável ou afinidade” [...] Segundo Glauber Braga, o substitutivo é discriminatório e preconceituoso e retira direitos de milhões de brasileiros que não se enquadram no conceito de família aprovado. Ele destacou que decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) reconheceu, em 2011, a união estável para casais do mesmo sexo. Ele pediu que o direito de todos os tipos de família seja respeitado. Para ele, o texto “passa por cima” da decisão do Supremo. Braga salientou que, após a decisão do STF, a quem cabe interpretar a Constituição, a Resolução do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), de 2013, proibiu que cartórios de todo o Brasil se recusassem a celebrar casamentos civis de casais do mesmo sexo. O deputado [Glauber Braga] ressaltou que as crianças adotadas por casais homoafetivos serão prejudicadas pelo Estatuto da Família.⁴⁶¹

Em 2015 a proposta foi aprovada em votação na Comissão Especial e encaminhada para o Senado. Foi nesse cenário de disputas no país que os representantes de igrejas inclusivas brasileiras se posicionaram em favor do STF acerca do casamento igualitário e também contra a reprodução do modelo normativo de família que havia sido aprovado na Comissão Especial na Câmara.

Assim, o segundo item do manifesto das igrejas inclusivas versava exatamente sobre família e tratava de afirmar a concordância com todos os modelos e arranjos familiares, incluindo o modelo tradicional⁴⁶². De acordo com o texto, todas as formas de organização familiar deveriam ser reconhecidas legalmente e juridicamente, bem como protegidas pelo Estado Brasileiro. Além disso, manifestaram não existir “intenção ou promoção de ações contra a chamada família tradicional, com base na heteronormatividade”⁴⁶³, pois, segundo

⁴⁶¹ HAJE, Lara; ARAÚJO, Newton. **Câmara aprova Estatuto da Família formada a partir da união entre homem e mulher**. 08. out. 2015. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/472681-camara-aprova-estatuto-da-familia-formada-a-partir-da-uniao-de-homem-e-mulher/>. Acesso em: 30. Jan. 2022. INSERÇÃO MINHA.

⁴⁶² MOVER Inclusivo Brasil. **Carta Aberta de Brasília**. 18. dez. 2016. Disponível em: <https://moverinclusivobrasil.blogspot.com/p/carta-aberta-de-brasilia.html>. Acesso em: 18. Jun. 2018.

⁴⁶³ Idem.

eles, o desejo era apenas de obter isonomia e reconhecimento de direitos como “casamento, adoção e os direitos reprodutivos das famílias homoparentais ou homoafetivas”⁴⁶⁴.

Apesar do tom crítico aos grupos políticos evangélicos que estavam atuando para impedir a efetivação dos direitos civis das dissidências sexuais e de gênero, o manifesto apresentava uma postura conciliadora. Não houve uma crítica à norma, apenas uma declaração de que eles como dissidentes sexuais desejam possuir as mesmas garantias e acessos dos heterossexuais. A não-problematização acerca da família tradicional e da imposição dos modelos normativos de parentalidade, para além do desejo de possuírem os mesmos direitos, foi seguida ao informar sua posição acerca da liberdade religiosa.

Para as igrejas signatárias do manifesto, a liberdade religiosa era compreendida como a defesa de todas as expressões de fé, mas também do direito de não-crença. Além disso, elas se apresentaram como defensoras do diálogo inter-religioso e da liberdade de manifestação de fé em seu discurso indiscriminadamente, ou seja, eles percebiam como legítimas até mesmo as pregações aversas às dissidências sexuais, pois seria um “direito garantido”⁴⁶⁵. Ao final do item, afirmaram não existir “intenção de impedir crenças contrárias à diversidade sexual, tampouco sua expressão, seja escrita ou falada”⁴⁶⁶.

A posição assumida pelas igrejas inclusivas reunidas no Mover Inclusivo sobre a liberdade religiosa respondia à intensa disputa que estava ocorrendo na esfera pública acerca da criminalização da homofobia. Enquanto setores dos movimentos sociais em defesa dos direitos humanos das dissidências sexuais provocavam instâncias jurídicas a se posicionar sobre o silêncio do legislativo e sobre a morosidade na codificação da punição de quem praticava violências físicas, econômicas e simbólicas contra esses grupos sociais, os grupos evangélicos tradicionais tentavam impedir que a matéria ganhasse legitimidade jurídica, pois ela feriria a liberdade religiosa dos evangélicos.

Com efeito, o vocábulo “homofobia” surgiu na década de 1960 nos Estados Unidos “em um momento histórico em que a homossexualidade estava sendo deslocada de uma posição ligada às dimensões do pecado e da doença para o lugar de uma ‘homossexualidade política’”⁴⁶⁷ e foi teorizado inicialmente pelo campo da psicologia como maneira de investigar a existência de “personalidades violentas” relacionadas com a aversão à aproximação com homossexuais, além do medo e ódio extremo direcionados a essas

⁴⁶⁴ Idem.

⁴⁶⁵ idem

⁴⁶⁶ FERNANDES, F. B. M. Por uma genealogia do conceito homofobia no Brasil: Da luta política LGBT a um campo de governança. *Passages de Paris*, 7, 97-104, 2012. p. 99.

⁴⁶⁷ FERNANDES, 2012, p. 99

pessoas⁴⁶⁸. Essa conotação se transformou ao longo das décadas seguintes com o aumento do número de investigações acerca das sexualidades não-normativas, das identidades de gênero e da teoria queer.

No Brasil a categoria homofobia foi introduzida pelos movimentos sociais⁴⁶⁹ como um tipo de violência fatal especificamente cometida contra esse segmento da sociedade e paulatinamente passou a compor a linguagem das políticas públicas voltadas para o combate à infecção pelo HIV. Esse deslocamento causou transformações no modo como a categoria era compreendida. Se inicialmente homofobia remetia a violências físicas, com o deslocamento ela passou a ser percebida como parte de um amplo leque de ações materiais e simbólicas que estruturam a sociedade, tornando os homossexuais uma parte do grupo dos vulneráveis. De acordo com Felipe Fernandes, foi em meados de 2000 que a homofobia passou a ser uma categoria central para as políticas públicas voltadas para a população LGBTQTIA+ ao não ser reduzida apenas à sua conceituação sobre a violência. Assim, ela passou “de uma categoria descritiva de violências para uma categoria que passa a nomear todo o campo de governança que abarca as agendas LGBTTT no Brasil”⁴⁷⁰.

Assim, uma das frentes de atuação dos movimentos sociais das dissidências sexuais foi a busca por criminalizar a homofobia. Foi como resultado das articulações desse grupo social que em 2006 a deputada Iara Bernardi do Partido dos Trabalhadores (PT) colocou em pauta o Projeto de Lei 122 que buscava alterar “a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal) e o Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943 (Consolidação das Leis do Trabalho – CLT)”⁴⁷¹ com o intuito de definir os crimes decorrentes de “discriminação ou preconceito de gênero, sexo, orientação sexual e identidade de gênero”⁴⁷², bem como tipificar e delimitar as responsabilidades do ato e dos agentes.

A proposta recebeu críticas de lideranças de setores evangélicos que possuíam grande visibilidade midiática e que estavam representados no congresso pela Frente

⁴⁶⁸ Idem.

⁴⁶⁹ O que ganhou maior repercussão foi o Grupo Gay da Bahia, o qual divulgou um relatório no início da década de 1990 sobre os crimes cometidos contra homossexuais e inseriu a luta contra homofobia como um dos eixos da promoção dos Direitos Humanos.

⁴⁷⁰ FERNANDES, 2012, p. 102.

⁴⁷¹ BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 15 de dezembro de 2006. **Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, dá nova redação ao § 3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e ao art. 5º da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e dá outras providências.** Brasília: Câmara dos Deputados, 2006. Disponível em:

<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>. Acesso em: 30. jan. 2022.

⁴⁷² idem

Parlamentar Evangélica. Através da atuação dos Senadores Marcelo Crivella e Magno Malta, ambos do Partido Republicano, a proposta foi sendo adiada, não chegou a ser votada na comissão designada para a sua avaliação e acabou arquivada em 2011⁴⁷³. No entanto, no bojo dos debates sobre a legalização do casamento igualitário ocorridos no STF, a “frente parlamentar pela cidadania LGBT, liderada pela então senadora Marta Suplicy (PT-SP), desarquivou o PL 122/2006 ainda em 2011”⁴⁷⁴, reabilitando, dessa maneira, a discussão sobre a criminalização.

Importante personagem no processo de travamento da tramitação, o pastor e senador Marcelo Crivella se posicionou diante da proposta de criminalização afirmando não ser contra a criminalização da homofobia, mas contra o cerceamento das lideranças religiosas cristãs:

Eu sou contra a homofobia. O que não podemos criminalizar é se o pastor no púlpito da sua igreja ou o padre na sua igreja disser que o homossexualismo é pecado. Isso é liberdade religiosa. Ele tem o direito de falar e nós temos que respeitar. Mas não é crime. Crime é você agredir, crime é você fechar as portas para um homossexual. A controvérsia que tivemos com o PL 122 foi essa: até que ponto podemos criminalizar. As pessoas têm o direito de expressar a sua fé, desde que seja de uma maneira que não cause violência⁴⁷⁵

Além de Crivella, os deputados Marcos Feliciano do Partido Republicano e João Campos⁴⁷⁶ do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), bem como o pastor Silas Malafaia versaram nos meios de comunicação sobre o suposto caráter antidemocrático e anticonstitucional da proposta por ferir a liberdade de expressão e liberdade religiosa prevista na Constituição Brasileira de 1988. Assim, de acordo com Bortolin, os evangélicos que atuaram no campo político para travar a criminalização não se utilizaram diretamente do sistema de crenças para justificar a contrariedade ao PL. Suas sustentações foram produzidas a partir da apropriação do arcabouço jurídico e não pela reprodução dos materiais doutrinários das suas entidades religiosas.

Mediante a intensa atuação dos setores religiosos em um contexto de efervescência política no país, a proposta foi novamente arquivada em 2015. Apesar do arquivamento, a luta pela criminalização da homofobia permaneceu como agenda dos movimentos sociais de

⁴⁷³ BORTOLIN, Paula Andréa Gomes. **A controvérsia em torno do projeto de lei 122/2006: uma análise da oposição de parlamentares evangélicos à criminalização da homofobia**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018, p. 27.

⁴⁷⁴ BORTOLIN, 2019, p. 27-28.

⁴⁷⁵ CRIVELLA, apud BORTOLIN, 2018, p. 121.

⁴⁷⁶ O deputado João Campos foi responsável por um Projeto de Decreto Legislativo que buscava impedir o Conselho Nacional de Psicologia de proibir a realização de tratamentos de reversão sexual, ou, como ficou conhecido popularmente, cura gay. Sobre isso ver: QUINTÃO, G. F. A nova direita cristã: alianças, estratégias e transfiguração do discurso religioso em torno do projeto de cura gay. **Estudos de Sociologia**, [S. l.], v. 22, n. 42, 2017. DOI: 10.52780/res.9431. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/9431>. Acesso em: 11 mar. 2022.

defesa dos direitos humanos das dissidências sexuais e, desta maneira, o tema permaneceu presente no campo religioso e político nos anos seguintes. Foi nesse contexto de disputas que a carta de Brasília produzida pelas igrejas inclusivas organizadas no Mover Inclusivo se afirmaram favoráveis à liberdade religiosa e contra qualquer tipo de cerceamento ao discurso religioso, mesmo que fosse contrário e avesso às dissidências sexuais:

As Igrejas Inclusivas são denominações religiosas cristãs, das mais diversas matrizes (protestantes e evangélicas). As denominações abaixo assinadas defendem o diálogo inter-religioso e que todas as pessoas são livres para exercer sua fé, seja ela qual for. Defendem, inclusive, o direito da não crença. Defendemos que todos são livres para não apenas exercer sua fé, mas de expressá-la publicamente, inclusive em seu discurso. Isso implica dizer que mesmo a pregação contrária à diversidade sexual deve ser respeitada como direito garantido. Afirmamos não haver de nossa parte nenhuma intenção de impedir crenças contrárias à diversidade sexual, tampouco sua expressão, seja escrita ou falada.⁴⁷⁷

As igrejas signatárias utilizaram o mesmo expediente discursivo dos seus opositores. Não houve um uso doutrinário ou críticas baseadas na expressão de fé para sustentar sua posição em favor da liberdade religiosa. A aceitação do discurso de aversão à diversidade sexual ou a qualquer existência não-conforme à heteronormatividade reproduzido pelos setores conservadores tornava o seu posicionamento contraditório, visto que o objetivo dessas igrejas inclusivas era descrito como ampliar a missão evangélica através do acolhimento de pessoas que foram vítimas das violências nas suas igrejas de origem. Por outro lado, essa posição significava uma postura no campo religioso de afirmar a expressão de fé como um instituto superior a qualquer outro e, nesse sentido, mesmo discordantes dos setores tradicionais, não defenderiam um instrumento que legitimasse a interferência secular no espaço religioso.

Por fim, no quarto e último item, o manifesto apresentou uma consideração sobre a associação entre homossexualidade e pedofilia contida no imaginário social alimentada pelo ativismo conservador. Conforme Richard Miskolci, historicamente grupos sociais estigmatizados foram representados como um perigo para as crianças, “[n]o caso dos judeus, são conhecidas as lendas de que usariam crianças em rituais de sacrifício humano [...] também é notória a construção da imagem dos comunistas como ‘devoradores de criancinhas’⁴⁷⁸, assim como homossexuais foram associados à pedofilia. O sociólogo destaca, nesse sentido, que os pânicos morais influenciaram “não só a criação da homofobia contemporânea, como

⁴⁷⁷ MOVER Inclusivo Brasil. **Carta Aberta de Brasília**. 18. dez. 2016. Disponível em:

<https://moverinclusivobrasil.blogspot.com/p/carta-aberta-de-brasilia.html>. Acesso em: 18. Jun. 2018.

⁴⁷⁸ MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu** [online]. 2007, n. 28, p. 109. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-83332007000100006>>. Acesso em: 05. jul. 2020.

também moldaram a reação dos movimentos sociais a essas estratégias de deslegitimação social de gays e lésbicas”⁴⁷⁹.

Assim, as igrejas inclusivas também tiveram sua participação no enfrentamento dessa tentativa de deslegitimação. Para elas, esse imaginário era baseado no senso comum, reproduzido intensamente entre os evangélicos, mas que não havia nenhuma relação entre o crime de pedofilia e qualquer orientação sexual e gênero. Pontuaram, diante disso, que “70% dos casos de pedofilia são cometidos por homens heterossexuais, especialmente no ambiente familiar”⁴⁸⁰ e defenderam “a devida punição aos que praticarem este crime, bem como a qualquer tipo de abuso de ordem sexual”⁴⁸¹.

O manifesto indicava os itens principais da organização nascente e expunha a posição assumida das igrejas signatárias como agentes políticos na luta pelo reconhecimento de direitos das dissidências sexuais. Através desse documento destacaram suas divergências com os setores conservadores do campo religioso, mas também buscaram se diferenciar dos movimentos sociais de dissidentes sexuais ao ressaltarem que “embora sejamos parte da comunidade LGBT, não comungamos com todas as defesas de sua militância política, sobretudo aquelas que ferem o direito à vida.”⁴⁸²

Esse movimento buscou se diferenciar da militância política situando o aborto como um exemplo da dissonância, entretanto, o manifesto deixava explícita a divergência também sobre a definição de liberdade religiosa de pastores que discursavam contra a diversidade sexual nos púlpitos. Além disso, apesar de pontuar sua diferenciação com o ativismo político, a própria carta direcionada à Ordem dos Advogados do Brasil demonstrava como as lideranças religiosas inclusivas haviam entrado na cena dos conflitos políticos ao reivindicarem direitos. Contudo, essa atuação havia sido pautada pela gramática da disputa entre os setores hegemônicos do campo evangélico e a atuação dos movimentos sociais em defesa dos direitos das dissidências sexuais, isto é, a produção de pânicos morais e sua reprodução entre os setores conservadores evangélicos interferiu no modo como o Mover se posicionou, ora em confronto e crítica a esse segmento, ora em discordância e diferenciação com os movimentos sociais.

A posição ambígua do Mover indicava também que a própria estratégia utilizada por esses segmentos estava atrelada aos valores normativos, isto é, casamento, família e adoção,

⁴⁷⁹ MISKOLCI, 2007, p. 110.

⁴⁸⁰ MOVER Inclusivo Brasil. **Carta Aberta de Brasília**. 18. dez. 2016. Disponível em: <https://moverinclusivobrasil.blogspot.com/p/carta-aberta-de-brasil.html>. Acesso em: 18. Jun. 2018.

⁴⁸¹ Idem.

⁴⁸² Idem.

revelando que as igrejas signatárias compartilhavam os valores cristãos. Com efeito, ao legitimarem o poder jurídico do Estado de regular a vida social através da defesa das ações do STF, a posição assumida pelas igrejas participantes do Mover, afirmada através do manifesto, não era de ruptura ou enfrentamento da ordem heteronormativa, o que se buscava era a integração das dissidências sexuais e de gênero na ordem jurídica-política sem problematizar os efeitos desses arranjos na reprodução da violência e desigualdades, assim como da normalização das dissidências sexuais. Assim, a posição do Mover atua dentro do esquema analisado por Preciado sobre os movimentos sociais liberacionistas que baseiam sua luta na afirmação de identidades fixas com a finalidade de obtenção da igualdade de direitos e, diante disso, “contribuem para a normalização e a integração dos gays e das lésbicas na cultura heterossexual dominante, favorecendo políticas familiares, tais como a reivindicação do direito ao casamento, à adoção e à transmissão do patrimônio”⁴⁸³.

Nesse contexto de organização coletiva das igrejas inclusivas no Mover, os pastores da COCIS passaram a compor os grupos de lideranças no *Whatsapp* e Luciano participou do II Mover Inclusivo que ocorreu em São Paulo em 2017. Conforme o apóstolo Alan Luz, foi no evento de São Paulo que houve um direcionamento para a constituição de um conselho nacional de igrejas inclusivas:

Em 2017 a gente teve a segunda reunião que foi em São Paulo [...] lá em São Paulo a gente teve mais pessoas que passaram a aderir ao movimento. Das pessoas que tinham dado o nome muitas puderam ir pessoalmente e nós saímos de lá com o direcionamento de criar um conselho [inaudível] e aí a gente vem com a intenção de criar esse conselho para ser uma representação, da gente ser uma espécie de, vou falar sindicato, mas porque dentro de igrejas fala convenção, então a gente vai criar a convenção. E aí elegemos uma comissão eleitoral que ajeitaria todo o processo até chegar em Fortaleza. Então a gente elegeu uma comissão eleitoral e essa comissão eleitoral ficou de ver a questão estatutária. É todo um movimento e eu fiquei como anfitrião da festa, então eu fiquei responsável pela parte física mesmo e os outros que faziam parte da comissão [ficaram responsáveis] de organizar tudo.⁴⁸⁴

Assim, o terceiro encontro⁴⁸⁵ de lideranças inclusivas ocorreu entre os dias 19 e 21 de outubro de 2018 em Fortaleza. Nesta edição, sediada e organizada pela Igreja Apostólica Filhos da Luz, representantes das cinco regiões do país, além do Distrito Federal, se reuniram para discutir a construção do conselho das igrejas e do estatuto da entidade. A programação foi iniciada na noite do dia 19 de outubro com uma celebração dos 50 anos de inclusão no mundo, tema do evento. Assim houve homenagens à Igreja da Comunidade Metropolitana —

⁴⁸³ PRECIADO, 2011, p. 18.

⁴⁸⁴ LUZ, Alan. **Entrevista** [out. 2018]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2018. 1 arquivo mp3.

⁴⁸⁵ Obtive autorização dos envolvidos para participar do evento e acompanhar o desenvolvimento da maior parte das discussões. Apenas a atividade de discussão sobre o estatuto foi restrita às lideranças das igrejas participantes. Assim, a narrativa sobre o evento foi resultado do diário de campo produzido quando da minha presença no III Mover Inclusivo.

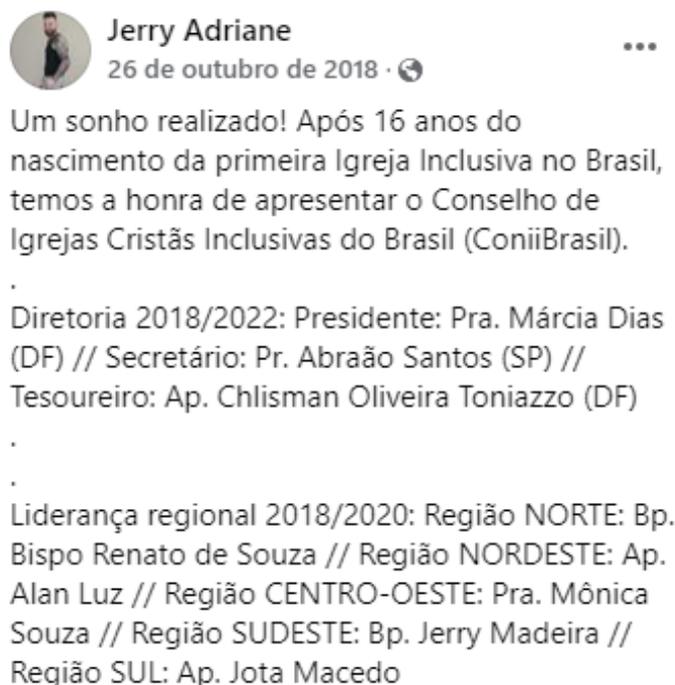
na pessoa do Reverendo Francisco Ferreira da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) de Fortaleza representante da ICM Brasil e da Fraternidade Universal das Igrejas das Comunidades Metropolitanas (FUICM) - e a Pastora Márcia Dias da Comunidade Athos de Brasília, pois a ICM é reconhecida por ser a primeira igreja inclusiva do mundo e a Pastora Márcia foi apresentada como personagem fundamental na construção do conselho das igrejas inclusivas brasileiras. Após o cântico de louvores realizado pelo Apóstolo Alan Luz, os discursos do Reverendo Francisco Ferreira e da Pastora Márcia, o Pastor Alexandre Feitosa conduziu uma fala sobre a história das igrejas inclusivas no mundo e no Brasil, a sua importância no cenário da política brasileiro e quais seriam as próximas missões deles enquanto cristãos inclusivos.

O destaque dado à Alexandre Feitosa foi significativo e revelador de como a articulação de formação do conselho de igrejas foi importante para a propagação e divulgação do trabalho do teólogo inclusivo. Apresentado como uma referência da Teologia Inclusiva no Brasil, seus livros foram comercializados e esgotados na mesma noite.

Na manhã do dia 20 de outubro, aconteceu uma roda de conversa sobre as igrejas inclusivas e o cenário político brasileiro. À tarde aconteceu a reunião dos representantes das igrejas inclusivas. Este momento foi restrito e apenas as lideranças das igrejas puderam participar. A reunião de discussão sobre a criação do conselho e do seu estatuto não foi concluída no sábado e, diante disso, durante a manhã e a tarde do dia 21 de outubro, os líderes discutiram ponto a ponto os itens do estatuto do conselho.

O resultado do debate foi a aprovação do estatuto e a criação do Conselho das Igrejas Cristãs Inclusivas do Brasil (CONIIBRASIL) num modelo federativo, com presidência, tesouraria, secretaria e representação regional. Após o evento, as lideranças das igrejas utilizaram as redes sociais para divulgar a fundação da entidade e sua composição administrativa:

Figura 6 - Conselho de Igrejas Cristãs Inclusivas do Brasil



Bispo Jerry Madeira. **Fundação do ConiiBrasil**. Florianópolis, 26 out. 2018. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=350402615523505&set=gm.2207434462874908>. Acesso em: 26. out. 2018.

A fundação do ConiiBrasil foi, portanto, o resultado de um processo de articulação que demorou alguns anos para se materializar e de negociação para que o conselho não atuasse como uma denominação, mas como um conselho de suporte jurídico e político para as igrejas. Além disso, conforme o apóstolo Alan, muitas das lideranças que acompanharam o processo de discussão nos grupos virtuais e que haviam participado do Mover em Brasília e São Paulo não conseguiram participar em Fortaleza por conta de questões financeiras. Foi preciso, desta maneira, produzir um protocolo para que essas pessoas reconhecessem as decisões tomadas pelo coletivo em Fortaleza e se tornassem afiliadas ao novo conselho. Algumas lideranças de igrejas inclusivas, conforme o líder da Igreja Apostólica Filhos da Luz, assinaram a documentação e enviaram vídeos saudando e reconhecendo o novo conselho. Entretanto, entre as igrejas que não haviam estabelecido comunicação estava a COCIS.

Quando Luciano e Ney se aproximaram dos integrantes do Mover Inclusivo, participando do grupo e do evento principal do movimento em 2017, eles se depararam com uma articulação na qual já existia um acúmulo de experiências de tentativas de organização das igrejas e também dos encaminhamentos para a construção do conselho. As igrejas participantes também já haviam se posicionando publicamente sobre suas principais reivindicações naquele cenário de intenso conflito entre os evangélicos e a militância política

dos movimentos de dissidentes sexuais e de gênero. Contudo, a maneira como Ney e Luciano enxergavam essas tentativas também estava em desacordo.

A expectativa de Ney era de que as reuniões do Mover proporcionassem um espaço de organização das igrejas, mas sem atribuição de regras rígidas ou dependência. Na sua perspectiva, a COCIS não deveria fazer parte de nenhuma denominação ou convenção, apenas compor algum tipo de conselho representativo. Antes de definir uma posição sobre a participação da COCIS na entidade criada pelo Mover, entretanto, Ney acabou se desvinculando da COCIS:

Antes de eu sair, o que estava em vista foi aquela questão do conselho de igrejas cristãs, que foi lá em Fortaleza, do Mover. Tanto que ele foi pra lá às custas da ICM. Pra você ver, o meu projeto, na época, eu ia. [...] Eu estava separando um dinheiro já pra gente ir, eu e ele. A gente ia pra gente ver toda essa história, pra ver o que ia acontecer. Mas, com a minha saída, ele teve que se virar. Teve que dar alguns passos, né? E a questão da ICM, no meu entender, na minha compreensão, foi mais a questão financeira mesmo.⁴⁸⁶

A percepção de Ney, desta maneira, era de que a ICM compunha o Mover e de que a ida de Luciano para Fortaleza em 2018 havia ocorrido mediante articulação com a denominação americana para o custeio da presença do pastor da COCIS. Contudo, a viagem de Luciano para a capital cearense ocorreu no contexto de realização do encontro nacional das Igrejas da Comunidade Metropolitana sediado no Brasil. Realizado na mesma cidade, o Mover Inclusivo aconteceu em outubro apenas um mês após a realização do encontro da ICM. Nesse momento Luciano já havia realizado a assembleia para discussão sobre o novo estatuto da COCIS e iniciado o diálogo para a filiação da comunidade à fraternidade americana.

A percepção de Ney de que houve financiamento da ICM para a participação de Luciano no Mover estava equivocada e não foi possível identificar se houve custeio para a participação dele no evento nacional. Contudo, a partir da fala de Ney foi possível observar que existiam expectativas diferentes sobre o processo de institucionalização da COCIS enquanto Aílton e os dois pastores dividiam o púlpito e os afazeres da comunidade. Se Ney defendia que a integração com outras igrejas inclusivas não deveria interferir na independência da COCIS, Luciano encampou a defesa da associação com a ICM logo após a saída de Ney, evidenciando que havia interesses divergentes entre eles sobre o tipo de vínculo estabelecido com outras igrejas e organizações coletivas.

Luciano participou do segundo encontro das lideranças inclusivas que ocorreu em São Paulo em 2017 e que teve como objetivo a organização de comissões para o

⁴⁸⁶ SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivos mp3.

desenvolvimento do estatuto do conselho⁴⁸⁷. Ele também assumiu o compromisso de participar do evento que ocorreria em Fortaleza em 2018, assim como Ney havia se planejado para participar. Contudo, a participação da COCIS no movimento de construção do conselho foi interrompida com a saída de Ney e com o estabelecimento do diálogo de Luciano com as lideranças da ICM no Brasil. A escolha de Luciano de participar do evento da ICM e não do Mover demonstrava a inclinação do pastor inclusivo em relação ao tipo de associação de que ele estava almejando fazer parte. Além disso, após a confirmação da filiação, ele se referiu à formação do ConiiBrasil como algo insatisfatório.

A percepção de Luciano era de que a Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana oferecia mais benefícios para a COCIS do que o conselho formado em Fortaleza, pois, além da representatividade política e jurídica, a ICM oferecia uma estrutura de acompanhamento do trabalho religioso e de suporte denominacional. Havia em Luciano um desconforto relativo ao tipo de atenção dada pelas lideranças do ConiiBrasil e do representante da região Nordeste no conselho:

Agora em relação ao conselho nacional é... desde o último evento que foi em Fortaleza até agora eu não recebi nenhum comunicado por parte da liderança nacional pela pastora Márcia que é presidente e também não recebi nenhum contato do líder Regional que é o apóstolo Alan, mas como é que as coisas vão acontecendo, eu tenho até pensado nessa questão recentemente e eu estou achando as coisas ainda muito soltas, teve aquela coisa de formar um conselho mas as comunidades estão recebendo algum contato por parte da diretoria e do presidente ou através de seus líderes regionais. [...] eu ainda estou pensando muito se ainda vamos permanecer no conselho nacional ou é melhor ficar vinculado a ICM Brasil da Fraternidade, porque se é pra ter uma representação política ou uma representação jurídica, talvez o apoio da Fraternidade nos dê esse suporte, mas assim, eu estou achando as coisas muito soltas tanto é até que eu sai do grupo do *WhatsApp* que isso já tava até me... e eu ficava pensando: “poxa, de que esse conselho serve, parece enfeite de árvore de natal” se é pra ser enfeite, primeiro que eu não tenho muita paciência de ficar muito em grupo de *WhatsApp* só quando é extremamente necessário no caso da COCIS eu preciso ter porque eu sou pastor e tal, da própria ICM porque nós estamos interagindo e até porque há essa interação, mas... eu não sou enfeite para estar dentro de um grupo e ninguém “e aí pastor Luciano como está? Como está a comunidade?”. Já que o presidente não pode dar conta de demandas regionais, então pra que serve os líderes regionais? Pra servir de ponte né? E até esse presente momento eu sai do grupo porque não ouve contato e até esse momento ninguém me falou nada, ué, então não tá sendo interessante. Agora se você já me perguntar se está sendo interessante pra mim, não está, não está! Se vai ter algum procedimento de confirmação das igrejas e se tiver então eu vou pensar se vamos continuar ou não. Até que o estatuto é um dos itens que eu estou atualizando também por exemplo, acaba a COCIS, os bens da COCIS vão pra quem? Faço questão de colocar a Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Então, tá lá no estatuto. As pessoas falam, as pessoas te vêem, as pessoas procuram saber e então não adianta ficar inventando conselho só pra ficar, pra mim não é interessante.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ LUZ, Alan. **Entrevista** [out. 2018]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2018. 1 arquivo mp3.

⁴⁸⁸ SANTANA, Luciano. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.

A insatisfação do pastor da COCIS com o ConiiBrasil estava alicerçada, desta maneira, não somente no formato da agremiação. Sua fala apresentava o descontentamento com a falta de atenção e comunicação do novo conselho para com a igreja soteropolitana enquanto houve, por lado da ICM Brasil, todo um processo de investimento e construção de diálogo para que a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador se filiasse e passasse a fazer parte da FUICM. Luciano afirmava que a ICM seduziu a COCIS, a palavra utilizada por ele foi assédio⁴⁸⁹, através de todo o acompanhamento e atenção dada pela fraternidade americana. Ação que não foi realizada pelo ConiiBrasil.

Nesse sentido, a filiação da COCIS à FUICM teve papel preponderante no rompimento da comunidade soteropolitana com as lideranças inclusivas aliançadas no ConiiBrasil. Embora Luciano tenha apresentado seu descontentamento com a falta de comunicação e com o formato da associação, ele definia a ICM como uma denominação com uma trajetória já estabelecida e que oferecia a COCIS reconhecimento internacional⁴⁹⁰, ou seja, a escolha de uma em detrimento da outra significava fazer parte de uma coletividade de igrejas com maior prestígio e legitimidade. Além disso, nenhuma igreja filiada à ICM foi signatária do manifesto produzido no evento de Brasília em 2016 e nem compôs o ConiiBrasil na sua fundação em 2018. Assim, a presença do Reverendo Franciso no III Mover Inclusivo em Fortaleza foi protocolar, pois a ICM Brasil havia sido convidada a participar para receber homenagens pelo cinquentenário de formação da igreja fundada por Troy Perry nos EUA em 1968.

Portanto, o processo de filiação à ICM em 2018 influenciou diretamente na participação da COCIS na construção do conselho de igrejas cristãs inclusivas brasileiras. O destaque dado por Luciano às diferenças entre os dois modelos associativos demonstrou que o campo evangélico estava sendo movimentado também por disputas concorrenciais entre propostas religiosas inclusivas bastante diversificadas. As divergências entre elas, bem como a propagação das abordagens teológicas inclusiva e queer, indicavam, deste modo, a constituição de um ambiente particular de disputa entre as comunidades religiosas voltadas para o acolhimento da diversidade sexual e de gênero. Neste cenário, o que ocorreu foi a demarcação de um subcampo evangélico no qual as posições eram assumidas a partir da identificação das igrejas como inclusivas ou afirmativas – aspecto que passou a ser pautado por Luciano ao ponderar sobre os limites da perspectiva inclusiva.

⁴⁸⁹ Idem

⁴⁹⁰ Idem

Por outro lado, essa diversificação de propostas e os desacordos entre elas compôs o cenário de transformação da dinâmica do campo evangélico ao influenciar a forma como os evangélicos progressistas lidavam com os debates de sexualidade, ou seja, as igrejas inclusivas inseriram no campo evangélico brasileiro uma maneira alternativa de compreender a relação entre sexualidade e fé. Entre os evangélicos progressistas isso provocou um forte impacto percebido na declaração da Igreja Batista Nazaré de assunção da perspectiva inclusiva e da expulsão da Igreja Batista do Pinheiro da Convenção Batista Brasileira por ter permitido a participação de dissidentes sexuais e de gênero em todos os rituais e cerimônias da igreja. Em contrapartida, essas ações alimentaram o vínculo entre as igrejas inclusivas e as progressistas. Na COCIS, esse vínculo foi importante na intensificação da discussão sobre diálogo inter-religioso e na defesa da identificação da comunidade como uma igreja posicionada no ramo dos evangélicos progressistas após 2018.

5 CONCLUSÃO

Os primeiros questionamentos acerca da existência de uma comunidade cristã fundada por dissidentes sexuais em Salvador tiveram como foco a identificação do modo como o grupo se apropriava da Bíblia, pois historicamente a escritura sagrada dos cristãos tem sido utilizada como suporte fundamental para a legitimação da condenação de qualquer existência ou prática inconforme com a heteronormatividade.

A despeito das diferenças denominacionais, teológicas e corporativas, amplos setores evangélicos apresentavam notória aversão às dissidências sexuais e de gênero. Suas posições, estruturadas e estruturantes da heteronormatividade, utilizavam-se de textos considerados sagrados para legitimar a ordem normativa. Através da legitimação do arbitrário, os estudos bíblicos evangélicos e o trabalho religioso dos pastores tradicionais reproduziam as violências simbólicas que definiam quem poderia ocupar posições na hierarquia eclesiástica, realizar o trabalho religioso, e também, sobretudo, quem estava em conformidade com os critérios de salvação. Assim, as autoridades religiosas utilizavam as escrituras não apenas como forma de legitimação da sua definição de sagrado, mas também de legitimação de quem estava apto a desenvolver o trabalho religioso. Essa manipulação simbólica reproduzia simultaneamente o monopólio do capital dos bens de salvação nas mãos de homens heterossexuais e a sua naturalização, hierarquizando, deste modo, pessoas a partir do signo da sexualidade ao posicionar aquelas que não estavam em conformidade com a heteronormatividade como abomináveis.

Nesse contexto, tornou-se necessário compreender como as dissidências sexuais cristãs lidavam com essa violência simbólica e reivindicavam a permanência dentro desse campo marcadamente normativo, uma vez que realizavam cultos, estudavam a bíblia, louvavam e se organizavam em comunidades de fé. Foi depreendido então que a Comunidade Inclusiva do Salvador estava inserida no campo religioso e, desta maneira, compunha o cenário de lutas pelos capitais dos bens de salvação. Em outros termos, ao realizar os cultos, estudos bíblicos e acompanhamento pastoral, os pastores da COCIS estavam participando de um jogo no qual se disputava o significado sobre o sagrado e sobre quem poderia realizar o trabalho religioso.

Investigar essas relações de disputa a partir da categoria campo se tornou necessário para escapar da naturalização do relativo, isto é, da manipulação simbólica produzida pelos setores dominantes do campo que emitem suas representações e práticas sociais como naturais e próprias do campo religioso. Por meio disso, a condição heteronormativa do campo

evangélico como natural, absoluta e consensual passou a ser analisada como construída, relativa e fruto de disputas, ou seja, social e historicamente construída a partir de conflitos e negociações.

Ao compreender a formação da comunidade inclusiva soteropolitana como vestígio de conflitos do campo evangélico, a apropriação da Bíblia nos estudos bíblicos deixou de ser o foco da análise e passou a ser apenas um dos aspectos a serem analisados no processo de institucionalização de um grupo de cristãos dissidentes sexuais que se enunciavam como antagonistas dos setores hegemônicos do campo.

Foi necessário, portanto, mapear a trajetória religiosa dos membros fundadores, analisar como as relações entre eles foram estabelecidas e como converteram em experiência inclusiva a vivência religiosa de rejeição decorrida nas igrejas de origem, assim como identificar como tentaram produzir signos que oferecessem uma alternativa aos termos que evocavam as violências simbólicas perpetradas pelos setores hegemônicos do campo evangélico.

O percurso religioso dos integrantes da COCIS indicou que o trânsito, apontado como elemento marcante do novo contexto do campo religioso, não poderia ser compreendido sem a devida análise de como o vínculo com as igrejas tinha como elemento demarcador a orientação sexual. Se por um lado a adesão havia sido estabelecida a partir de influências domésticas, a permanência nas igrejas de origem foi dificultada pela reprodução institucional de discursos e práticas que agrediam a existência dessas pessoas. Foi identificado, então, que a vigilância, a produção de expectativa sobre o futuro das pessoas que integravam as igrejas e a cobrança para a reprodução de parentalidade baseado na heteronormatividade, sobretudo na exigência do casamento, produziram sofrimentos e desencadearam de diferentes maneiras o rompimento com as igrejas e o trânsito para outras vivências religiosas.

Assim, o trânsito religioso ocorreu como consequência de relações desiguais nas igrejas de origem e não como um desejo particular de ruptura. Ney rompeu com a sua igreja após revelar para a sua esposa sua orientação sexual e realizar o divórcio. Assim, para a Primeira Igreja Batista de Periperi, na qual os cargos ocupados dependiam da vida conjugal dos integrantes, Ney se antecipou e se desligou da igreja para evitar maiores repercussões. Alã e Silas agiram da mesma maneira. Integrante da Igreja Batista Filadélfia, Alã percebeu que sua orientação estava em evidência e sabia quais eram as consequências. Em vista disso, decidiu antecipar o processo de expulsão e solicitou o seu desligamento.

As rupturas de Ailton e Adailton não ocorreram por antecipação. Eles sofreram sanções diretas das suas igrejas. Foram alijados dos trabalhos desempenhados e somente após

isso decidiram se afastar. Aílton sofreu sanções após romper um noivado e Adailton foi demovido das suas atribuições na igreja após ter dado publicidade à sua orientação sexual.

Silas, por outro lado, rompeu com várias igrejas à medida que a relação com o sentimento de culpa lhe afetava. Oriundo de uma família batista, frequentou também igrejas pentecostais e em todas elas precisou lidar com o sentimento de culpa promovido pelos discursos de condenação da homossexualidade enunciados no ambiente religioso.

O trânsito religioso aqui foi entendido como um movimento desencadeado pelas censuras sofridas por dissidentes sexuais nas igrejas tradicionais e não como um fenômeno autônomo proveniente de uma ampliação de ofertas religiosas. O trânsito foi fruto da reprodução simbólica da heteronormatividade como aspecto fundamental da fé cristã e, por isso, legitimador de quem poderia ocupar cargos eclesiásticos e realizar funções na estrutura. Ademais, a reprodução simbólica atuava como repressora da subjetividade, provocando sentimento de culpa e vergonha.

O sentimento de culpa e vergonha, produzidos na interação com o discurso religioso de reprovação, reforçava a compreensão de como o trânsito religioso tinha como fundamento as práticas de regulação e censura da orientação sexual dissidente. Eles indicam também, a despeito das transformações no campo religioso, a manutenção do sistema simbólico normativo que definia qualquer existência ou prática fora do quadro regulatório como condenável e passível de regulação institucional.

Tal quadro indica que enquanto a manifestação de culpa promoveu silenciamento e tentativa de apagamento da sexualidade como forma de manutenção nas igrejas – conforme narrado por Ney, Luciano e Adailton –, a vergonha, como efeito da internalização do discurso de condenação, suscitava movimentos de afastamento e reaproximação – conforme verificado nos trânsitos de Silas. Contudo, a permanência na estrutura através do silenciamento só alcançava efeito quando estava em conformidade com o gênero. É por isso que enquanto Ney, Adailton e Luciano, que expressavam uma masculinidade em conformidade com a norma, não sofriam como Silas e Aílton, que passavam pelas censuras e pela vigilância do corpo eclesiástico por explicitarem uma masculinidade divergente do quadro regulatório.

Com efeito, isso não significou que Ney, Adailton e Luciano não haviam passado por censuras. O modo como as relações de gênero e sexualidade interagiam na trajetória religiosa dos integrantes da COCIS sinalizava, entretanto, que havia uma diferença nos formatos de realização da vigilância e controle, e elas impactavam na subjetividade de quem sofria a violência simbólica.

A análise das relações de gênero e sexualidade a partir da manifestação dos sentimentos morais evidenciou, deste modo, como o discurso religioso era o seu produtor a partir da naturalização da heteronormatividade e da consagração da heteronormatividade como aspecto definidor da distribuição dos bens de salvação, seja para a realização do trabalho religioso ou do consumo desse produto.

A impossibilidade de permanecer nas suas igrejas de origem, causada pela reprodução da ordem simbólica, produziu o trânsito religioso. Todavia, a ruptura institucional não significou rompimento com a fé. Os dois pastores, assim como Ailton, Adailton, Silas e Alã, permaneceram com o desejo de congregar e poder exercer sua fé em comunidade. Foi a partir da manutenção do desejo que as redes de relacionamento foram sendo tecidas até a construção da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador.

Ao investigar as relações entre as pessoas fundadoras da COCIS, foi possível identificar a formação do grupo a partir da união de duas propostas de formação de uma igreja inclusiva em Salvador. De um lado Ney e Luciano tentavam organizar encontros para a formação de um grupo de cristãos dissidentes sexuais, mas esbarravam na própria falta de familiaridade com o *mundo homossexual*. Havia passando muitos anos nas estruturas eclesiais, consolidado famílias em relações normativas e em silêncio sobre suas orientações sexuais e, diante disso, não conheciam muitas pessoas dissidentes que pudessem se unir a eles nos seus propósitos. Por outro, Ailton possuía interesse em formar uma igreja inclusiva, no entanto, não era pastor e, mediante a reprodução do que havia aprendido na igreja batista como adequado para uma igreja, acreditava que a formação de um grupo só poderia ocorrer de fato com a presença de pastores que dessem uma orientação para as “ovelhas desgarradas”.

A formação de um grupo no *Facebook* abriu caminho para que eles se conhecessem e dialogassem sobre a proposta de criar uma igreja inclusiva. Ailton possuía o capital social necessário para convidar dissidentes sexuais e de gênero para comporem a comunidade nascente. Ney e Luciano possuíam o capital religioso para exercer o trabalho pastoral, pois ambos já haviam passado pelos rituais de consagração no seminário teológico, assim como ocupado cargos eclesiais em outras igrejas.

Diante da conjugação desses dois capitais, a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador foi fundada sob o prisma da inclusão de dissidentes sexuais e de gênero. Entre as definições da comunidade estava o objetivo de realizar o acolhimento de pessoas que haviam sido expulsas ou abandonadas por suas igrejas de origem. Nessa modulação, houve entre as pessoas que integravam a comunidade uma avaliação das suas próprias vivências religiosas e

foi a partir da análise das violências sofridas pela comunidade LGBT no ambiente que elas definiram o que significa ser uma igreja inclusiva e qual tipo de vivência religiosa deveria ser oferecida para o público que decidisse integrá-la.

Houve a produção de uma experiência inclusiva, isto é, a produção de uma definição da organização do grupo a partir avaliação da sua própria trajetória. Foi mediante essa experiência que as lideranças da COCIS alteraram signos tradicionais do campo evangélico como forma de oferecer alternativas para as dissidências sexuais cristãs que haviam sofrido violências nas suas estruturas eclesiais de origem.

O exercício de organização do vocabulário e ritual da comunidade demonstrou que a disputa pela definição do sagrado passava pela manipulação de signos que estruturavam o campo evangélico. Os termos culto e sermão foram substituídos por celebração e reflexão, igreja foi convertida em comunidade e dízimo foi trocado por doação de vidas e bens. A manobra simbólica demonstrava que o processo de diferenciação se desenvolveu por meio da tensão entre a reprodução de elementos apreendidos por eles ao longo da sua trajetória religiosa e a tentativa de produzir um vocabulário que não evocasse uma memória das violências sofridas nas igrejas tradicionais.

Ainda que a liturgia da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador reproduzisse a forma batista de realização das reuniões religiosas nos seus primeiros anos, isso ocorreu mediante o empreendimento da distensão vocabular e ritual que a diferenciava dos setores hegemônicos do campo ao expor explicitamente a contraposição à valorização financeira e à organização corporativa no campo religioso.

Havia, deste modo, uma compreensão bastante presente entre os fundadores da COCIS de que a comunidade oferecia uma contraposição ao arraigado significado de violência que a enunciada igreja possuía para as pessoas dissidentes sexuais e de gênero. Nesse processo de diferenciação, comunidade se tornou uma categoria fundamental para o modo como eles definiam sua participação no campo religioso como agentes dissonantes e para a maneira como as relações eram caracterizadas como horizontais, pois asseguravam às pessoas que não faziam parte da liderança da comunidade compor a celebração através de sugestões, apresentações musicais, declamação de poesias ou informando sobre situações consideradas importantes para a comunidade.

Os pastores narraram a existência de estranhamento de visitantes que buscavam conhecer a comunidade para poder congregar em uma igreja e, ao se deparar com o formato apresentado por eles, não permaneciam. Essa seria mais uma forma de se apresentar como dissonantes no campo, porém, a despeito da posição declarada de dissonante, isso não

significou que não houvesse reproduções de elementos estruturantes do campo religioso evangélico. Isso ficou evidenciado pela manutenção da forma litúrgica batista, bem como pela preservação da noção de inerrância bíblica nos estudos bíblicos promovidos pela liderança pastoral.

Os primeiros estudos bíblicos da COCIS ocorreram por meio das interpretações produzidas à luz da Teologia Inclusiva, perspectiva que indicava entendimentos dissonantes acerca de passagens bíblicas consideradas condenatórias. Eminentemente bíblica, ela analisava as escrituras a partir da exegese e de reflexões sobre contextos históricos e sociais que aquelas passagens teriam como referência. Assim, os teólogos inclusivos utilizavam a bíblica para tecer críticas às interpretações tradicionais que se enunciavam literalistas e fundamentalistas.

No entanto, essas abordagens não foram desenvolvidas de forma sistemática. Eram obras dispersas, produzidas em locais e em diferentes setores, que circularam e ajudaram a construir os alicerces teológicos utilizados posteriormente pelas igrejas, ou seja, os textos sobre a possibilidade de reavaliar as passagens bíblicas a partir de uma perspectiva não-condenatória e apologética surgiram no campo evangélico antes mesmo que as primeiras igrejas inclusivas fossem fundadas. Um dos seus principais propagadores, o pastor Nehemias Marien sofreu duras críticas e repreensões, mas atuou na consagração dos primeiros pastores declaradamente gays do Brasil ao final da década de 1990. Somente na década seguinte as primeiras igrejas inclusivas foram fundadas e os estudos teológicos inclusivos se instituíram a partir de diferentes referências, como os livros do padre Daniel Helminiak, do pastor Marcos Gladstone e, posteriormente, em um contexto de ampliação acelerada do número de igrejas inclusivas no país, de Alexandre Feitosa.

As obras de Feitosa ganharam repercussão entre as igrejas inclusivas brasileiras e se tornaram um importante alicerce para a realização do trabalho religioso dos pastores. Isso fica evidenciado pela ampla busca no evento de organização das igrejas inclusivas brasileiras ocorrido em Fortaleza em 2018, mas também pelo seu uso nos estudos bíblicos ocorridos na Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador nos seus primeiros anos.

O estudo bíblico à luz da Teologia Inclusiva realizado na COCIS pelo pastor Luciano evidenciou as disputas com os setores tradicionais, mas também tornou nítido um elemento fundamental para os evangélicos e que os inclusivos não confrontavam: a compreensão da Bíblia como infalível ou incapaz de conter equívocos. A apresentação de Luciano e os debates ocorridos na COCIS, assim como os livros de Feitosa, enunciavam divergências com o entendimento estabelecido sobre as sexualidades dissidentes. No entanto, os erros na

reprodução simbólica da heterossexualidade como parâmetro seriam de responsabilidade dos intérpretes da Bíblia e não da escritura.

Assim, a leitura e as interpretações da Bíblia realizadas na COCIS são um importante vestígio das disputas que estavam ocorrendo no campo religioso evangélico. Luciano afirmou reiteradamente que os estudos bíblicos inclusivos tinham como objetivo oferecer o embasamento para que as pessoas integrantes da comunidade pudessem se posicionar em possíveis situações de confronto sobre a relação entre a diversidade sexual e de gênero e a fé cristã. Contudo, as disputas pela definição do sagrado não estavam restritas ao confronto entre a cristandade inclusiva e os setores hegemônicos do campo. Havia também divergências teológicas entre as dissidentes sexuais cristãs.

A postura adotada pelo pastor inclusivo nesse primeiro momento foi de focalizar as reflexões nas passagens condenatórias e isso tinha como objetivo justamente confrontar os principais argumentos utilizados pelos setores hegemônicos do campo. Assim, ele empregou na COCIS o que o teólogo *queer* André Musskopf, ao caracterizar as diferentes abordagens teológicas de dissidentes sexuais e de gênero, chamou de hermenêutica defensiva, isto é, aquelas ocupadas em reavaliar e confrontar as interpretações de passagens bíblicas consideradas condenatórias.

Com efeito, embora novas concepções tenham sido apresentadas pelo pastor e o confronto com a interpretação tradicional tenha se explicitado, a Bíblia permaneceu como elemento legitimador de como a igreja se organizava e como o trabalho religioso era desenvolvido. A Teologia *Queer*, por outro lado, começou a ganhar repercussão apenas no final da década de 2010, mas desde sua primeira produção ela já defendida uma apropriação da Bíblia a partir do lugar social de dissidência. Diferentemente da Teologia Inclusiva que buscava analisar a Bíblia para propor novas formas de compreender os textos hegemonicamente considerados condenatórios, a Teologia *Queer* enfatizava a importância da afirmação da experiência da diversidade como forma de se apropriar da escritura sagrada cristã.

Deste modo, a relação estabelecida com a Bíblia a partir da TQ apresentava um giro hermenêutico no qual era a experiência que situava a legitimidade da escritura em relação à diversidade sexual e de gênero, diferenciando-se, assim, da Teologia Inclusiva que buscava no livro validações das dissidências. Nesse sentido, a perspectiva *queer*, principalmente nas críticas feitas por Ana Ester Freire, oferecia uma alternativa de afirmação da diversidade e de luta contra a heteronormatividade sem higienizar a luta das dissidências, pois a Teologia

Queer entende o casamento, a monogamia e a família como dispositivos de regulação e controle que atuam na reprodução da heteronormatividade.

A perspectiva *queer*, desta maneira, confrontava os setores hegemônicos do campo, mas também buscou apontar os problemas na reprodução de determinados discursos que permaneciam como reguladores dos ambientes religiosos inclusivos. As divergências entre a Teologia *Queer* e a Teologia Inclusiva sinalizavam que as disputas pela definição do sagrado ocorriam também entre as autoridades teológicas dissidentes. Musskopf possuía um trânsito maior com os setores acadêmicos, o que tornou a Teologia *Queer* uma perspectiva marginal e pouco abordada nas igrejas inclusivas. Na COCIS ela ganhou destaque apenas após a filiação da comunidade à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana.

As divergências entre as perspectivas teológicas dissidentes deixaram vestígios no quadro de disputas entre a cristandade inclusiva, indicando que as disputas pela definição do sagrado e sua relação com a ordem simbólica não estava restrita ao conflito entre as dissidências sexuais cristãs e os setores hegemônicos do campo evangélico. Havia entre as dissidências discordâncias, disputas e conflitos que se tornaram o combustível para as associações institucionais e posicionamentos no campo.

O processo de institucionalização da COCIS se desenvolveu precisamente a partir dos conflitos e negociações com setores do campo evangélico. Se por um lado o grupo se estabeleceu a partir da afirmação de oposição aos setores hegemônicos do campo, foi mediante o estabelecimento de relações com os setores progressistas que a primeira comunidade inclusiva soteropolitana se institucionalizou e, nesse sentido, a Igreja Batista Nazareth e a Igreja da Comunidade Metropolitana foram fundamentais.

A IBN acolheu a COCIS em seu templo e, através da atuação do pastor Joel, abriu as portas para que Luciano estabelecesse relações com a ICM, com lideranças de outras religiões e, posteriormente, com o Conselho Ecumênico Baiano de Igrejas Cristãs. Foi uma importante agente para a inserção da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador na rede de atuação de evangélicos progressistas. Por outro lado, a IBN também se beneficiou da relação com a COCIS. Segundo o pastor Joel Zeferino, a presença da COCIS no templo de da Igreja Batista Nazareth contribuiu para a consolidação da inclusão como perspectiva na IBN. Além disso, a IBN, igreja com uma longa trajetória de atuação em conjunto com os movimentos sociais e em defesa dos Direitos Humanos, declarou-se como igreja inclusiva e nos anos seguintes passou a atuar intensamente em defesa da diversidade sexual no campo evangélico e em julho de 2022 ordenou como pastor o teólogo *queer* André Musskopf que havia sido impedido de ser ordenado pela sua igreja de origem.

O papel das igrejas inclusivas no processo de transformação da atuação dos setores progressistas do campo evangélico ainda carece de estudos de maior escala. A relação entre a COCIS e a IBN, no entanto, é um expressivo sinal de um movimento mais amplo de mudança na maneira como os setores ecumênicos e progressistas lidam com a comunidade LGBT, bem como sinal do enraizamento em igrejas evangélicas de discussões sobre gênero e sexualidade a partir de perspectivas dissidentes e feministas.

Apesar da manifesta harmonia entre COCIS e IBN, o modo como se construiu a relação entre as igrejas e as decisões tomadas por Luciano desencadearam mudanças profundas na primeira comunidade inclusiva soteropolitana. O pastor Ney não concordava com a realização das celebrações no templo da IBN e defendia a permanência no espaço que havia sido alugado para sediar os eventos da igreja. Além dessa discordância, houve a intensificação do conflito entre os pastores quando Luciano passou a reivindicar a redução da participação de Aílton no planejamento da comunidade e na realização dos cultos. Esses conflitos culminaram no rompimento de Ney, Aílton e Alã; na monopolização do trabalho religioso; e na consolidação da posição de liderança de Luciano.

Desta maneira, a monopolização criou a condição necessária para que Luciano organizasse a igreja conforme os seus interesses. Primeiramente a COCIS passou a realizar os cultos no templo da Igreja Batista Nazareth e posteriormente se filiou à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Com efeito, a filiação definiu a última instância do processo de institucionalização da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador, pois, com o intuito de se associar à denominação estadunidense, Luciano redefiniu a ocupação dos cargos da igreja inclusiva soteropolitana, criou campanhas de arrecadação financeira para oficialização da comunidade nos termos da legislação vigente, foi legitimado como liderança pastoral da igreja inclusiva por pastores de outras igrejas e, por fim, alterou o nome da comunidade para ICM-COCIS.

A oficialização da filiação da igreja inclusiva soteropolitana à FUICM evidenciou a conjugação de dois movimentos. Por um lado, a COCIS, mediante atuação intensa de Luciano, procurava legitimar-se no campo religioso evangélico ao buscar uma organização que desse maior substância à vivência religiosa que estava sendo ofertada. A trajetória da Igreja da Comunidade Metropolitana, afirmada como primeira igreja inclusiva do mundo e caracterizada como Igreja dos Direitos Humanos, oferecia à nascente igreja soteropolitana uma condição simbólica especial em relação às outras igrejas inclusivas e progressistas. Por outro lado, a Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana estava passando por um processo de reorganização interna e possuía como objetivo ampliar sua

atuação internacional. Sua representação no Brasil, diante disso, atuou para expandir a denominação.

A institucionalização da COCIS foi, nesse sentido, o resultado de um processo de transformações internas, no qual uma de suas lideranças conseguiu se firmar como única liderança. Seu empenho em consolidar institucionalmente a igreja foi garantido com a filiação em 2018. Contudo, simultaneamente à decisão de filiar-se à FUICM Luciano também realizou um movimento de ruptura com o movimento de organização coletiva de igrejas inclusivas brasileiras. Esse afastamento indicou quais eram as expectativas de Luciano ao filiar-se a um grupo e quais divergências ele possuía com o nascente Conselho Nacional de Igrejas Inclusivas do Brasil, mas, sobretudo, evidenciou a configuração de um ambiente de disputa entre as igrejas inclusivas.

Importante ressaltar que, analisando o processo de constituição da COCIS, autonomia e trânsito demonstraram ter sido aspectos fundamentais para o nascimento do novo agrupamento. Contudo, isso não significou o abandono dos modelos institucionalizados de organização. O discurso sobre a organização comunitária e a conversão do nome igreja em comunidade possuíam uma tez de diferenciação por reconhecer que o signo evocava memórias traumáticas para as dissidências sexuais e de gênero. No decorrer dos anos, o que houve na COCIS foi a constituição de uma organização profundamente institucionalizada, apresentando disputas internas pela definição das práticas e das alianças com outras igrejas. Assim, modernidade religiosa, autonomia e trânsito não podem ser compreendidas como antagonistas auto-evidentes de institucionalização, como determinada sociologia da religião tem defendido.

Portanto, o processo de institucionalização da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador provocou reflexões sobre o estado das relações de força no campo evangélico brasileiro na segunda década do século XXI, pois a formação das igrejas inclusivas e de todo o arranjo discursivo, teológico e prático evidenciou a ampliação dos grupos, que requisitavam posicionamentos e crenças acerca da relação entre a fé cristã e as dissidências sexuais e de gênero em contraposição ao historicamente definido como condenável pelos setores hegemônicos do campo evangélico. Essa ampliação de igrejas inclusivas significou o estabelecimento de diferentes perspectivas teológicas e também a busca por organizações coletivas que entraram em concorrência pela definição do que seria o trabalho religioso inclusivo.

Ainda que o confronto com o setor hegemônico tenha sido constituído como o demarcador do *ethos* do grupo, a igreja inclusiva soteropolitana se institucionalizou mediante

conflitos internos e divergências com outras igrejas inclusivas. O conflito, nesse sentido, não foi apenas o modelador do trânsito religioso dos fundadores da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. Foi em contextos de disputas pela definição do trabalho religioso dentro da comunidade que houve o processo de ruptura de importantes integrantes da igreja e a consagração de Luciano como única liderança. Esse movimento foi catalisador do processo de institucionalização por oferecer a Luciano as condições necessárias para pautar o futuro da igreja. Contudo, a gramática utilizada para a construção das redes de relacionamento de Luciano com a IBN e com a ICM já havia sido instituída nos estudos inclusivos, nas celebrações nas casas e nos cultos nos novos espaços. Desde o início houve na COCIS a instituição do respeito à diversidade sexual e de gênero como elementos inegociáveis para a vivência religiosa. Embora tenham ocorrido conflitos entre integrantes e os estudos bíblicos inclusivos tenham reproduzido elementos em conformidade com as regras do campo, enraizou-se na comunidade o discurso de defesa da dignidade das dissidências sexuais e de gênero, bem como dos seus direitos civis e religiosos.

Diferente da compreensão de Fátima Weiss de que o campo inclusivo seria um ambiente de disputa particular das igrejas inclusivas, o processo de institucionalização da COCIS revelou que os conflitos demarcadores das posições das comunidades inclusivas respondem às mesmas dinâmicas e elementos do campo evangélico. Há disputa pela definição do sagrado a partir da apropriação da Bíblia, mas não há reavaliação da própria escritura como material legitimador, ou seja, o *nomos* é o mesmo. O que estaria restrito às igrejas inclusivas, como subcampo, seria a disputa pela definição de como a inclusão deveria ser compreendida e realizada. Além disso, a declaração do pastor Joel sobre a importância da COCIS para a consolidação da prática e identificação da IBN como inclusiva anos depois é um sinal de que o enraizamento das perspectivas dissidentes acerca dos bens de salvação não está restrito às igrejas fundadas por dissidentes sexuais e de gênero. É necessário um maior aprofundamento sobre as transformações causadas nas igrejas progressistas pela incorporação dos debates de gênero e sexualidade, bem como pelo estabelecimento de relações com igrejas inclusivas. No entanto, existem indícios de que a existência das igrejas inclusivas tem alterado o vocabulário das disputas e, nesse sentido, transformado os itens em disputa no campo evangélico.

Isto posto, torna-se necessário ressaltar que o campo historiográfico ocupado em investigar a experiência das dissidências sexuais e de gênero cristãs ainda está em estágio embrionário e carece de maior atenção. Ao investigar o processo de formação até a institucionalização da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador foi possível identificar

questões importantes a serem analisadas, mas que fugiam ao escopo do trabalho como o acentuado crescimento de publicações no Brasil de pastores e teólogos dissidentes sexuais. Quais são as suas perspectivas? Quais editoras têm facilitado o processo de publicação dessas obras e qual o perfil do público que tem consumido esses textos? Outra importante investigação a ser feita é acerca das lutas pela memória. Diferentes personagens religiosas têm disputado a narrativa de origem das igrejas inclusivas no Brasil. Quais elementos são agenciados nessas lutas e como o passado é utilizado como forma de legitimação dessa memória construída? Aspecto a ser analisado também é como o passado tem sido utilizado pelas autoridades religiosas inclusivas e outros setores do campo evangélico para legitimar suas abordagens sobre a relação entre fé e orientação sexual. Por fim, é fundamental investigar a participação das mulheres cis e trans nas igrejas inclusivas e nos movimentos de organização coletiva das dissidências sexuais e de gênero cristãs. O Brasil permanece um país de maioria cristã e os evangélicos têm tido cada vez mais participação na esfera pública. Nesse sentido, é urgente que historiadores e historiadoras se debrucem sobre a história da diversidade sexual nesse campo como forma de desnaturalizar o efeito homogeneizador construído pela hegemonia heteronormativa.

REFERÊNCIAS

- ALIANÇA de Batistas do Brasil. 1ª Formação de Jovens da Aliança de Batistas do Brasil – Reverenda Ana Ester. **Facebook**. 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/aliancadebatistas/videos/755878031717697>. Acessado em: 06. Fev 2021.
- ALIANÇA Nacional de Igrejas Cristãs Inclusivas. Quem somos? **Blogspot**. Disponível em: <http://aliancinacional.blogspot.com/p/quem-somos.html>. Acesso em: 19. Fev. 2019
- ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 3, jul./set. 2001.
- ANDRADE, Rodrigo; TOLEDO, César. **Protestantismo em Revista** | São Leopoldo | v. 34 | p. 143-159 | maio/ago. 2014.
- ALVES, Zedequias. **Religião e sexualidade**: Reflexões sobre Igrejas Inclusivas na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2009.
- BARTZ, Alessandro Trânsito religioso no Brasil: mudança e tendência contemporâneas. IN: Congresso Internacional da Faculdades EST, 1., 2012, São Leopoldo. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012.
- BENTO, Berenice. **Homem Não Tece a Dor**: Queixas e Perplexidades Masculinas. Natal: EDUFRN, 2012.
- BISPO Jerry Madeira. **Fundação do ConiiBrasil**. Florianópolis, 26 out. 2018. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=350402615523505&set=gm.2207434462874908>. Acesso em: 26. out. 2018.
- BITUN, Ricardo. Nomadismo religioso: trânsito religioso em questão. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.493-503, jul./set. 2011.
- BONASSI, Brune Camillo. **Cisnorma**: acordos societários sobre o sexo binário e cisgênero. Mestrado em Psicologia. Instituição de Ensino: Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- BORTOLIN, Paula Andréa Gomes. **A controvérsia em torno do projeto de lei 122/2006**: uma análise da oposição de parlamentares evangélicos à criminalização da homofobia. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.
- BOURDIEU, Pierre. A dissolução do religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.
- _____, A dinâmica dos campos. In: BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, 2007.
- _____, Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: EDUSP, 2011.

BRANDÃO, Fagner Alves Moreira. **Religião e homossexualidade**: uma abordagem histórica e sociocultural das Igrejas Cristãs inclusivas em Goiás. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Goiás, 2021.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 6583, de 16 de outubro de 2013**. Dispõe do Estatuto da Família e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2013. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=597005&msclki d=f8506197b05911ec8b01235c083ae4cc>. Acesso em: 30. jan. 2022.

_____, Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 15 de dezembro de 2006. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, dá nova redação ao § 3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e ao art. 5º da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e dá outras providências**. Brasília: Câmara dos Deputados, 2006. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>. Acesso em: 30. jan. 2022.

BROWN, Rachele. **Plano de reestruturação da ICM 2017**. Versão Digital. 23. agosto. 2017. Disponível em: https://mccchurch.org/files/2017/09/Plano-de-Reestruturac_a_o-da-ICM-_2017_.pdf. Acesso em: 10. out. 2019.

BRUSTOLIN, Leomar. O senso religioso na era digital: a nova ambiência da fé. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 497-517, abr./jun. 2016.

BURITY, Joanildo A. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudos da Religião**, 2001.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

COCISBAHIA. **Quem somos**. Disponível em: <<http://cocisbahia.wixsite.com/cocis/quem-somos>>. Acesso em: 02 jul. 2017.

_____, Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. **Nota**. Salvador, 12 jun. 2016. Facebook: Cocis.inclusiva. Disponível em: <https://web.facebook.com/cocis.inclusiva/posts/1716892791925516>. Acesso em: 09. Jul. 2019

CHAGAS, Tiago. Pastor Silas Malafaia afirma em entrevista que é o “inimigo número um do movimento gay no Brasil” e chama jornalista de vagabunda. **Gospel Mais**, 26 de novembro. 2016. Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/malafaia-inimigo-numero-um-movimento-gay-brasil-27820.html>. Acesso em: 10 de set. 2020.

CLIPPING LGBT+. Famílias pela diversidade: um novo coletivo LGBT+ nasce na Bahia. 17. nov. 2016. Disponível em: <http://www.clippinglgbt.com.br/familias-pela-diversidade-um-novo-coletivo-lgbt-nasce-na-bahia/>. Acesso em: 29. Mar. 2022.

COLLING, Leandro; NOGUEIRA, Gilmaro. Relacionados, mas diferentes: sobre os conceitos de homofobia, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade. **Transposições**: lugares e fronteiras em sexualidade e educação. Vitória: EDUFES, p. 171-184, 2015.

Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. Ata da assembleia, s/n. versão digital. Salvador, 31 de agosto de 2018.

COUTINHO, Alã. **Entrevista**. [set. 2020]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2020. 2 arquivos mp4.

COSTA, C.F. **As emoções morais: a vergonha, a culpa e as bases motivacionais do ser humano**. Mestrado em Psicologia – Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008.

CUNHA, Magali. **Vinho novo em odres velhos: Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil**. Tese (Doutorado), São Paulo: USP, 2004.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

DIP, Andrea. **Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ENTREVISTA.COM PASTOR LUCIANO. **Programa do babado**. Salvador: Metrópole FM, setembro de 2018. Programa de rádio.

ESTUDO TEOLOGIA INCLUSIVA - GÊNESIS. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

_____, GÊNESIS II. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos-2>. Acesso em: 02. Jul 2017.

_____, Levítico. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

_____, Estudo do posicionamento de Jesus parte I. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos-2>. Acesso em: 02. Jul 2017.

_____, Estudo do posicionamento de Jesus parte II. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos-2>. Acesso em: 02. Jul 2017.

_____, Romanos. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

_____, I Coríntios. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

_____, Jonatas e Davi. Comunidade Inclusiva do Salvador. Salvador, 2016. Disponível em: <https://cocisbahia.wixsite.com/cocis/copia-estudos-biblicos> . Acesso em: 02. Jul 2017.

FEITOSA, Alexandre. **Prêmio do amor: uma abordagem cristã do sexo nas relações homoafetivas**. Brasília: Ed. do Autor, 2011.

_____, **Teologia inclusiva**: Fundamentos, métodos, história e conquistas. Brasília: Oásis Editora, 2016.

_____, **Igrejas Inclusivas**: uma breve história. Brasília: Oásis Editora, 2018.

_____, **Bíblia e Homossexualidade**: verdades e mitos. Rio de Janeiro: Metanoia, 2010.

FERNANDES, F. B. M. Por uma genealogia do conceito homofobia no Brasil: Da luta política LGBT à um campo de governança. **Passages de Paris**, 7, 97-104, 2012.

FERNANDEZ, Osvaldo; NASCIMENTO, ÉRICO. Espaços de sociabilidade homossexual em Salvador: Há um gueto gay? In: VI Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura – ENECULT, 2010, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: UFBA, 2010.

FERREIRA JUNIOR, Francisco. **O profeta gay**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2018.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

_____, **História da sexualidade IV**: as confissões da carne. Edição estabelecida por Frédéric GROS e tradução de Miguel Serras PEREIRA. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2019.

FREIRE, Ana Ester. **Armários Queimados**: igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

GAY Adventista. Igrejas Afirmativas com Pastor Luciano. **Instagram** Disponível em: https://www.instagram.com/tv/CVwVQbZqP5y/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em: 04. nov. 2021.

GLADSTONE, Marcos. **A Bíblia sem preconceitos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Igreja Cristã Contemporânea, RJ: 2008.

GUERRIEIRO, os novos movimentos religiosos no Brasil: junções e disjunções. In: QUEIROZ, J; GUEDES, M.; QUINTILIANO, A. Religião, modernidade e pós-modernidade. **Interfaces, novos discursos e linguagens**. Aparecida: Ideias&Letras, 2012.

Haje, Lara; ARAÚJO, Newton. **Câmara aprova Estatuto da Família formada a partir da união entre homem e mulher**. 08. out. 2015. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/472681-camara-aprova-estatuto-da-familia-formada-a-partir-da-uniao-de-homem-e-mulher/>. Acesso em: 30. Jan. 2022.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Ayiné, 2018.

HELMINIAK, Daniel. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. Tradução de Eduardo Teixeira Nunes. São Paulo: Summus, 1998.

Igreja da Comunidade Metropolitana Brasil. **Ata de Celebração de Filiação à FUICM**: Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. s/n. versão digital. Salvador, 25 de novembro de 2018.

_____, **Diretrizes norteadoras para a Rede das Igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil**. Versão digital. Disponível em: https://www.icmbrasil.org.br/wp-content/uploads/2021/03/DIRETRIZES-NORTEADORAS-PARA-A-ICM-BRASIL_Ultima-Atualizacao-em-22-fev-2021.pdf. Acesso em: 20. nov. 2021.

_____, **Protocolo de implantação e desenvolvimento comunitário: comunidades iniciantes**. Versão Digital. Disponível em: https://www.icmbrasil.org.br/wp-content/uploads/2021/03/PROTOCOLO-DE-IMPLANTACAO-E-DESENVOLVIMENTO-COMUNITARIO-COMUNIDADES-INICIANTES_revisado-2021.pdf. Acesso em: 10. Dez. 2021.

IGREJA Presbiteriana do Brasil informa: O GLOBO, 12 de junho 1994, Matutina, Rio, página 18.

_____, Doutrina: confissão de Fé de Westminster (1643-46). p. 17. Disponível em: <https://www.ipb.org.br/ipb/doutrina>. Acesso em: 03 fev. 2021.

INAUGURADA em homenagem a vítimas da AIDS, boate de Orlando é referência na luta por gays e imigrantes. **BBC**, Rio de Janeiro, 13 jun. 2016. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-36519681>. Acesso em: 30 de Jul. 2020.

JEAN Willys: “Discursos de ódio dos Bolsonaro da vida podem levar a barbáries como a de Orlando”. **SUL 21**, Porto Alegre. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ta-na-rede/2016/06/jean-wyllys-discursos-de-odio-dos-bolsonaros-da-vida-podem-levar-a-barbaries-como-a-de-orlando/>. Acesso em: 20 de jul. 2020.

JESUS, Gilson Souza de. **Ao som dos atabaques: Costumes negros e as leis republicanas em Salvador (1890-1939)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2011.

KRAMER, Tânia Maria (Org.) **Culto e adoração: documentos batistas**. Rio de Janeiro: Convicção, 2011.

KOREN, Jonas Christmann. **Ministério Silas Malafaia: evangelizando à direita**. (2000-2013). Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Marechal Cândido Rondon, 2016.

LANFRANCHI, Marcelo Amaral. Lutero e o sacerdócio universal do crente. **REVELETEO** – Revista Eletrônica Espaço Teológico. Vol. 13, nº 24, 2019.

LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão. 5. Ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

LENGRUBER, Ricardo. **Live sobre Teologia Queer com André Musskopf**. 2020.

Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=DumghOQN6pY&ab_channel=Prof.RicardoLengruber. Acesso em: 05. fev 2021.

LISBOA, Vinicius. Ativistas alertam que homofobia de massacre em Orlando não pode ser ignorada. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 13 jun 2016. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2016-06/ativistas-alertam-homofobia-de-massacre-em-orlando-nao-pode-ser>. Acesso em: 20 de jul. 2020.

LOZANO, José Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.

LUZ, Alan. **Entrevista** [out. 2018]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2018. 1 arquivo mp3.

MACHADO, Maria das Dores. Conversão religiosa e a opção pela heterossexualidade em tempos de Aids: notas de uma pesquisa. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 11, p. 275–301, 2013. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634635>. Acesso em: 05 fev. 2021.

MÃES do Arco-Íris. Salvador, 30 dez. 2018. Facebook: @maesdoarcoiris. Disponível em: <https://www.facebook.com/maesdoarcoiris/photos/a.301294390714921/325048525006174/>. Acesso em: 11. set. 2021.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **(Re/des) conectando gênero e religião-peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook**. 2014. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2014.

_____, "Uma Igreja dos Direitos Humanos" onde "promíscuo é o indivíduo que faz mais sexo que o invejoso e inveja é pecado": Notas sobre a identidade religiosa da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). **Mandrágora**, SBC, v.21. n. 2, p. 5-37, 2015.

_____, "Me adiciona? / pode entrevistar pelo Facebook?":

(Re/des) conectando procedimentos operacionais através de etnografia, história oral e observação ciborgues. **Poder & Cultura**, UFRJ, v.3, n.6, p. 263-287, 2016.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____, Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo de 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

_____, MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 44, 1996.

_____, Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, dez. 2004

MARIEN, Nehemias. **Jesus, a luz da Nova Era**. Rio de Janeiro: Record, 1994.

MCC Metropolitan Community Churches. **Emerging Ministry guide: three steps to becoming na emerging church in the United States**. Versão Digital. 2015, Disponível em:

<https://mccchurch.org/files/2016/08/EmergingChurch-Development-Guide-Spring-2015.pdf>. Acesso em: 10. Out. 2019.

_____, "Perguntas frequentes sobre o anúncio da reestruturação do pessoal executivo ICM". Disponível em: <https://mccchurch.org/files/2017/09/Perguntas-Frequentes-Sobre.pdf>. Acesso em: 12. Out. 2019.

_____, Carta aberta da Equipe de Liderança Estratégica. Versão Digital. 01. Out. 2017. Disponível em: https://mccchurch.org/files/2017/10/Carta-da-Equipe-de-Lideranc_a-Estrate_gica.docx. Acesso em: 12. Out. 2019.

_____, **Guia para o esboço das declarações de fé da ICM**. Versão Digital. 10. agosto. 2016. Disponível em: <https://mccchurch.org/files/2016/11/Guia-de-Apoio-ao->

Esboço da Declaração do Conselho de Fés da ICM.pdf. Acesso em: 12. out. 2019.

_____, *Webinar Questions for Moderator Candidates*. 16. Abril. 2019. Versão Digital. Disponível em: <https://www.mcccchurch.org/files/2019/04/April-Webinar-Moderator-Candidate-Questions-and-Answers.pdf>. Acesso em: 10. Dez. 2021.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Definindo história oral e memória. *Cadernos CERU*, n.5, série 02, 1994.

MEMÓRIAS da Ditadura. **LGBT**: história da violência contra pessoas LGBT's no Brasil. Disponível em:

<<<http://memoriasdaditadura.org.br/lgbt/>>>. Acesso em: 15 abr. 2020.

MENESES, Jonatas Silva. Igreja Universal do Reino de Deus (IURD): institucionalização e mudanças de paradigmas. *Revista Lusófona de Ciências da Religião*. Nº 20, 2017.

MENEZES, Cynara. Antologia de estreates tira contos gays do armário. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 05 agosto 2000. Disponível: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0508200013.htm>. Acesso em: 14 abril. 2021.

MISKOLCI, Richard. **Teoria queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____, MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu* [online]. 2007, n. 28, p. 109. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-83332007000100006>>. Acesso em: 05. jul. 2020.

MORA, Ofir Maryuri. Entrevista com André Musskopf “Religião e Sexualidade”. *Mandrágora*, v.18. n. 18, 2012.

MORAIS, Edson Elias de. **Religiosidade neopentecostal metainstitucional**: uma religiosidade sem limites. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista. Marília, 2019.

MOREIRA, Deodoro José. Mídia, fundamentalismo e terror: a lógica da barbárie. **Estudos em Jornalismo e Mídia**. Vol. IV. Nº1, 2007.

MOTT, L. **Boletim do Grupo Gay da Bahia** (1981-2005). Salvador: Editora GGB/Secretaria Estadual de Justiça e Direitos Humanos, 2011.

MOVER Inclusivo Brasil. Carta Aberta de Brasília. 18. dez. 2016. Disponível em: <https://moverinclusivobrasil.blogspot.com/p/carta-aberta-de-brasilia.html>. Acesso em: 18. Jun. 2018.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2008.

_____, **Uma brecha no armário**: propostas para uma teologia gay. São Leopoldo: CEBI, Fonte Editorial, 2015.

_____, **“Que comece a festa”**: o filho pródigo e os homens gays. Belo Horizonte: Senso, 2020.

_____, Prefácio. In: ALTHAUS-REID. Macella. **Deus Queer**. Tradução de Fábio Martelozzo Mendes. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019. np.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Deus me aceita como sou?** A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro, 2008.
_____, Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

NETO, André José da Silva. **Batistas de todos os santos:** militância, resistência e fé ecumênica da Igreja Batista Nazareth (1975-1988). Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 2017.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa.** São Paulo: Pólen, 2020.

NONATO, M. N. **Problemas de gênero dxs afeminadxs.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2017.

NORTE, Diego Braga. Massacre de Orlando foi terrorismo ou homofobia? Os dois. **Veja**, São Paulo, 17 Jun. 2016. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/massacre-de-orlando-foi-terrorismo-ou-homofobia-os-dois/>. 30 de jul. 2020.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson Sousa de. **Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro.** Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2009.

OLIVEIRA, Luiz Gustavo Silva de. **“O senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay”:** etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira no Estado Novo (1937-1945).** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

PEREIRA, G. A; AQUINO, T.A.A. A culpa e suas relações com a religiosidade e o sentido da vida. **Revista Logos & Existência**, UFPB, v5, n.2, 2016.

PETERSEN, Diogo Seixas. **“Uma igreja de luta, resistência e fé”:** a Igreja Batista Nazareth (Salvador-Ba, 1974-1990). Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2016.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estud. av.** São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

_____, O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento:** o censo de 2010. Petrópolis, Vozes, 2013.

_____, PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 9-16, nov. 2008.

_____, . Cadê nossa diversidade religiosa? **Folha de São Paulo**. São Paulo, 29 de dezembro 2002. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2912200208.htm>. Acesso em: 10 de Out. 2019.

_____, . Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, 1998.

_____, Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, nov. 1997.

PINHEIRO, Carolina Dias. “**Feita especialmente para você**”: considerações sobre a tradução de Bíblias Temáticas no Brasil. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

PINHO, Osmundo. A Guerra dos Mundos Homossexuais – resistência e contra-hegemonias de raça e gênero IN: RIOS, Luís Felipe... [et al.]. **Homossexualidade**: produção cultural, cidadania e saúde - Rio de Janeiro: ABIA, 2004.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11, jan. 2011. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2011000100002/18390>>. Acesso em: 13 jun. 2018.

QUINTÃO, G. F. A nova direita cristã: alianças, estratégias e transfiguração do discurso religioso em torno do projeto de cura gay. **Estudos de Sociologia**, [S. l.], v. 22, n. 42, 2017. DOI: 10.52780/res.9431. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/9431>. Acesso em: 11 mar. 2022.

RIBEIRO, Andressa de Freitas. Espaço e sociabilidades: entre o beco e o gueto. **Sex., Salud Soc. (Rio J.)**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 130-156, Dec. 2016

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 05, 2010.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993

ROCHA, Daniel. Da “minorias silenciosa” à Maioria Moral: transformações nas relações entre religião e política no fundamentalismo norte-americano na década de 1970. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 2020.

RODAS, Sérgio. **Proibir casamento gay afrontaria decisão do STF, dizem especialistas**. 28. Dez. 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2018-nov-28/proibir-casamento-gay-afrontaria-decisao-stf-dizem-especialistas2>. Acesso em: 30. Jan. 2022.

RODRIGUES, Eduardo Lima. **Igrejas evangélicas inclusivas da cidade de São Paulo e Guarulhos**: um estudo psicopolítico das igrejas vistas por seus pastores. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.

ROSEWEIN, B. H. **História das emoções**: problemas e métodos. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

SALES, José Edvaldo Pereira. Hermenêutica Teológica (e Filosófica): *traditio, sacra scriptura sui ipsius interpres* e o conceito de tradição em Hans-Georg Gadamer. **PERI**, Florianópolis v. 12 n.02, 2020.

SANTANA, Luciano Santos. Cristianismo Gay: A Teologia Queer e seus reflexos na práxis da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS). **Revista Periódicus**, v. 1, n. 14, 2020

SANTANA, Luciano. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

_____, **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivo mp3.
_____, Luciano Santana. Facebook: Luciano. Santana52. Disponível em: <https://www.facebook.com/luciano.santana.52/posts/1590277127772503>. Acesso em: 04. maio. 2019

SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um activista dos direitos humanos**. Coimbra: Ed. Almedina, 2013.

SANTOS, José Wellington. **Trânsito religioso e o sujeito de fé: motivações para a prática do trânsito religioso entre os sem religião que se afirmam evangélicos**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2014

SANTOS, Odja Barros. **“Outro gênero” de Igreja: um estudo sobre a prática comunitária de Leitura Popular e Feminista da Bíblia**. Tese (doutorado) – Faculdades EST, São Paulo, 2019.

SANTOS, Silas. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 3 arquivos mp3.

SÃO Paulo tem primeira editora para homossexuais. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 29 março 1998. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff29039817.htm>. Acesso em: 14 abril. 2021.

SCOTT, Joan. Experiência. In: Silva, Alcione Leite da; Lago, Mara Coelho de Souza e Ramos, Tânia Regina Oliveira (orgs.). **Falas de Gênero**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.

SILVA, Aline Amaro. **Cibergraça: fé, evangelização e comunhão no tempo da rede**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015

SOLEDADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

_____, **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2019. 1 arquivos mp3.

SOUZA, Adailton. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

SOUZA, Andre. Empreendedorismo neopentecostal no Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 13, n. 15, p. 13-34, 2011.

SOUZA, Raquel Moreira de. **Teologia Inclusiva, Fé e Militância**: A Igreja da Comunidade Metropolitana e algumas controvérsias na sociologia da religião. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília. Brasília, 2015.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis, Vozes, 2013.

TRABUCO, Zózimo. **Á direita de Deus, à esquerda do povo**: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994). Salvador: Sagga, 2016.

_____, **O Instituto Bíblico Batista do Nordeste e a construção da identidade Batista em Feira de Santana (1960-1990)**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador 2009.

VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

_____, **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VIDAL, M. et. al. **Homossexualidade-Ciência e consciência**. Edicoes Loyola, 1985.

VIEIRA, Vanrochris Helbert. **Vivendo no front**: discursos acionados por sujeitos na fronteira entre perspectivas LGBTs e evangélicas. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.

VILHENA, Valéria Cristina. **Pela voz das mulheres**: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2009.

XAVIER, Luiz Gustavo; CRONEMBERGER, Daniella. **Projeto em análise na Câmara cria o Estatuto da Família**. 05. Fev. 2013. Disponível em:

<https://www.camara.leg.br/noticias/426032-projeto-em-analise-na-camara-cria-estatuto-da-familia/>. Acesso em: 30. Jan. 2022.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEISS DE JESUS, Fátima. **Unindo a cruz e o arco-íris**: Vivência Religiosa, Homossexualidade e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Tese (Doutorado): Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

ZEFERINO, JOEL. **Entrevista** [set. 2021]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2021. 2 arquivos mp4.

_____, Joel Zeferino. Facebook: Joel. Zeferino. 04. maio. 2019. Disponível em:

<https://www.facebook.com/joel.zeferino/posts/2119736248080307>. Acesso em: 04. maio. 2019.