

Deus "transforma" ou Deus "aceita"?

Dilemas de construção de identidade entre evangélicos LGBT^(*)

Marcelo Tavares Natividade ⁽¹⁾
Leandro de Oliveira ⁽²⁾

Resumo

Este artigo examina dilemas de constituição da subjetividade vivenciados por pessoas socializadas em ambientes religiosos que atravessam processos de constituição de identidades LGBT. Os dados provêm de entrevistas e observação participante realizadas com membros de grupos religiosos cristãos inclusivos nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, entre os anos de 2007 e 2008. São problematizados os nexos entre subjetividade, religião e homossexualidade na contemporaneidade a partir de algumas cenas etnográficas, apontando para a relativa pluralidade de formas pelas quais o self pode ser constituído em grupos religiosos inclusivos e sublinhando distinções entre o discurso de lideranças e fiéis. O objetivo mais amplo é discutir as articulações entre idiomas culturais e processos de construção da identidade.

Palavras-chave

(1) Diversidade sexual; (2) Subjetividade; (3) Identidades; (4) Grupos religiosos inclusivos.

Abstract

This article examines the dilemmas faced by LGBT individuals socialized within Christian inclusive groups, during their self identification process. The data present in this work comes from interviews collected in a field work developed in the cities of Rio de Janeiro and São Paulo between 2007 and 2008. The author explores the links that presently exist between subjectivity, religion and homosexuality. It is discussed the plurality of forms by which the self can be construed within religious groups and the gaps that remains between the discourses of the religious leaders and life experiences of gay followers. The main goal is to articulate cultural languages and the processes of identity construction.

Keywords

(1) Sexual diversity; (2) Subjectivity; (3) Identities; (4) Inclusive religious groups.

* O material que se apresenta neste artigo foi produzido a partir do projeto Práticas religiosas e percepção sobre diversidade sexual entre católicos e evangélicos, coordenado pelo prof. Luiz Fernando Dias Duarte no âmbito do NuSIM, Núcleo de pesquisa sobre Sujeito, Interação e mudança (PPGAS/ MN/ UFRJ), financiado pelo Ministério da Saúde. Este subprojeto se insere no escopo de uma ampla reflexão que vem sendo desenvolvida no Projeto Integrado Pessoa, Família e Etnos religioso. Contou-se também com apoio da Comissão de Cidadania e Reprodução e do Programa de Apoio a Pesquisas em Sexualidade

Introdução

Um recente movimento das igrejas no Brasil se caracteriza por pregar a compatibilização entre a religiosidade cristã e a vivência de qualquer orientação sexual, submetendo fiéis que vivenciam manifestações da diversidade sexual a normas de conduta que não interdita o exercício destas formas da sexualidade.¹ Nessas congregações autodenominadas *inclusivas*, recorrentemente lideradas por pastores homossexuais, a vivência de uma orientação dissidente é considerada uma prática que não interfere negativamente sobre a vida espiritual. Estes grupos questionam dogmas bíblicos que condenam a homossexualidade e procuram promover o apagamento dos estigmas que incidem sobre a diversidade sexual (Natividade, 2008), exercendo um grande atrativo sobre pessoas LGBT que vivenciem ou tenham vivenciado uma experiência e adesão religiosas intensas em congregações conservadoras. Por todo território nacional despontam iniciativas e grupos alinhados a este movimento religioso, que possui afinidades com o cenário cultural contemporâneo em que os direitos sexuais são progressivamente reconhecidos como direitos humanos.²

Este artigo segue a trilha da reflexão iniciada por Natividade (2003; 2008),

e Saúde Reprodutiva (PROSARE), do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). A reflexão sobre o tema vem sendo realizada pelo Grupo de Estudos sobre Diversidade Sexual e Religião, criado em 2006 no PPGAS/MN/UFRJ. Agradecemos a Patrícia Birman (PPCIS/ UERJ) pelos comentários à comunicação que originou este artigo, por ocasião do Seminário Religião e Sexualidade na Contemporaneidade, organizado pela FSS/ UFRJ. Gostaríamos ainda de agradecer a Lucas Ferreira Bilate e Igor Torres Oliveira Ferreira que atuaram como colaboradores na equipe em diferentes fases da pesquisa.

¹ Cientista Social, Doutor em Antropologia Social, investigador do NuSIM/ PPGAS/ MN/ UFRJ e da Associação para Estudos e Pesquisas em Antropologia (ASEPA).

² Cientista Social, Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/ MN/ UFRJ), Investigador do NuSIM/ PPGAS/ MN/ UFRJ e da Associação para Estudos e Pesquisas em Antropologia (ASEPA).

¹ Os usos da expressão "diversidade sexual" como forma de se endereçar à construção de subjetividades eróticas dissidentes parecem ter acompanhado a difusão da categoria GLS no mercado brasileiro a partir de 1994, examinada por França (2006). Esse espraiamento da noção parece entrelaçar-se de formas complexas com a recente fragmentação do domínio de identidades políticas que tendia a ser, até então, abarcado sob a rubrica "homossexualidade". Para os fins deste artigo, empregamos a expressão "diversidade sexual" enquanto ferramenta para circunscrever uma pluralidade de identidades sexuais que, a despeito de suas singularidades, podem ser alvo de processos de estigmatização semelhantes, ensejados pela tensão com a matriz cultural que prescreve a heterossexualidade compulsória como norma.

² Localizamos, além de inúmeras iniciativas evangélicas, o grupo inclusivo Diversidade Católica, que apresenta também uma proposta de conciliação entre religiosidade e a adesão a identidades LGBT.

examinando dilemas de constituição da subjetividade vivenciados por pessoas socializadas em ambientes religiosos que atravessam processos de constituição de identidades LGBT. Os dados aqui discutidos provêm de entrevistas e observação participante realizadas com membros de grupos religiosos cristãos inclusivos nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, entre os anos de 2007 e 2008. Estas igrejas parecem congregar predominantemente homens auto-identificados como gays, havendo frequência minoritária de sujeitos que aderem a outras identidades sexuais.³ A pesquisa de campo etnográfica sugere a ampla participação de pessoas com passado religioso evangélico, integrantes de redes familiares com pertencimento religioso intenso e exercício de cargos eclesiais: filhos de pastores, diáconos e obreiros de comunidades conservadoras. Os grupos inclusivos proporcionam, para estes sujeitos, não somente um espaço de exercício da vida espiritual que aceita e valoriza a adesão a identidades LGBT, mas a também a possibilidade de retomada da vida congregacional e atividades rituais. A passagem entre o passado religioso conservador e a adesão a um grupo inclusivo envolve a releitura da trajetória pessoal e reformulações do discurso sobre a sexualidade e o *self*. O objetivo, neste artigo, é problematizar como dilemas de constituição de identidades LGBT vivenciados em contextos religiosos expressam mediações e tensões entre idiomas culturais distintos, polarizados em torno das noções de transformação e aceitação. Privilegiaremos a análise de uma biografia contextualizada a partir de dados etnográficos, explorando as formas pelas quais o sujeito elabora os nexos entre orientação sexual e experiência religiosa.

Incluir pessoas LGBT, na perspectiva das iniciativas religiosas inclusivas, difere significativamente do discurso entoado por alguns segmentos evangélicos conservadores em torno da acolhimento a homossexuais. Já na década de 1990, a pesquisa Novo Nascimento sinalizava para existência de tal postura, destacando que esta não deveria ser interpretada de forma ingênua, como expressão

³ Os entrevistados, recrutados a partir de trabalho de campo nestes grupos, são em sua maioria oriundos de camadas populares. Alguns sujeitos apresentam trajetórias de relativa ascensão social com relação à geração anterior, particularmente entre lideranças. Acessamos um número significativo de pessoas provenientes de cidades de pequeno ou médio porte localizadas em diferentes unidades da federação, o que - ao lado de um discurso de lideranças sobre a significativa participação de imigrantes nos cultos - sugere que estas comunidades podem exercer um atrativo particular sobre tais populações.

de 'aceitação' à homossexualidade, mas como parte de dinâmicas de cuidado pastoral que precisavam ser investigadas (Fernandes, 1998). Argumentamos, em trabalhos anteriores, que este discurso de *acolhida* encobriria estratégias de sujeição voltadas a uma reestruturação da subjetividade dos sujeitos, que *acolhe* as pessoas homossexuais para *transformá-las* (Natividade & Oliveira, 2007, p. 281). A categoria "transformação" e noções correlatas que circulam no universo evangélico ("restauração", "cura", "libertação") são aplicadas à esfera da sexualidade (Natividade, 2006; Natividade & Oliveira, 2004), promovendo justificações religiosas para disposições conservadoras tocantes à conduta e moral sexual. Como salienta Mariz (1994), a noção de pessoa no pentecostalismo articula a concepção de que a liberdade humana só se realiza plenamente na submissão a Deus, e que resistir aos impulsos na esfera da sexualidade pode ser uma forma de afirmação da autonomia pessoal. Apresentando o *homossexualismo* como prática contingente e moralmente condenável, estes discursos sustentados por segmentos religiosos conservadores subtraem a legitimidade às identidades LGBT e reivindicações por cidadania correlatas -insuflando pânicos morais que associam a diversidade sexual à pedofilia, à difusão de DST's e à corrupção dos valores cristãos da sociedade (Natividade e Oliveira, 2008)⁴. Os grupos auto-denominados inclusivos e iniciativas similares propiciam alternativas no mercado religioso para aqueles sujeitos que não desejem se engajar em um projeto de *restauração sexual*, colaborando para o progressivo reconhecimento do direito humano de pessoas LGBT conciliarem a vivência de uma religiosidade cristã com o exercício de sua orientação sexual.

O movimento inclusivo, como veremos adiante, não é unificado nem homogêneo, apresentando distinções nas ênfases cosmológicas e doutrinárias entre lideranças e nas apropriações seletivas efetuadas pelos fiéis ao nível do *ethos privado*. Examinaremos aqui, particularmente, usos das categorias *transformação* e *aceitação*, que circulam nas igrejas inclusivas como parte do léxico

⁴ Note-se que tensões contrastivas entre os domínios da sexualidade e da religião, no Brasil contemporâneo, vêm se acirrando com a intensificação da visibilidade LGBT, ensejando a atuação política de evangélicos obstruindo a conquista de direitos por minorias sexuais e uma difusão virulenta de discursos de repúdio a tais identidades (Natividade & Oliveira, 2008; Natividade & Lopes, 2007).

disponível aos fiéis para falar das relações com Deus e das relações consigo mesmo. A socialização em religiões cristãs, recorrentemente, enseja tensões interpessoais e dilemas interiores para pessoas que aderem a identidades LGBT. Essas tensões são vivenciadas de formas muito plurais, matizadas por diferentes marcadores sociais. Os depoimentos que recolhemos na pesquisa ampla sugerem a ocorrência de conflitos particularmente acirrados em contextos evangélicos pentecostais. Em comunidades filiadas a denominações históricas que apresentem perfil "renovado", ou seja, que tenham atravessado processo de pentecostalização, detectamos semelhantes sinais de rejeição à diversidade sexual e reforço da heterossexualidade compulsória. Ainda assim, tais reações não são absolutas, podendo haver espaço para algum grau de negociação. Estas negociações parecem ser impactadas por um amplo conjunto de fatores, dentre os quais as relações (de parentesco, amizade, afeto) estabelecidas pelo fiel que constitui uma identidade LGBT no interior das comunidades conservadoras. Alguns relatos sugerem também possibilidade de negociação no ambiente religioso envolvendo situações de relativa 'aceitação', relacionadas a jogos de visibilização e cultivo do segredo na congregação. Contudo, a despeito da heterogeneidade das trajetórias, a rememoração das experiências pregressas recorrentemente evoca experiências de aprendizado do estigma que incide sobre a diversidade sexual em ambientes religiosos. Há depoimentos sobre sanções disciplinares, destituição de cargos e exclusão da comunidade, vivenciados particularmente em redes religiosas pentecostais. No conjunto das entrevistas, procuramos explorar tanto cenas percebidas pelos entrevistados como 'exclusão' ou 'discriminação' quanto cenas que, sem suscitar tal interpretação, reportassem a situações de tensão interpessoal ou subjetiva.⁵

Na primeira seção deste artigo, são problematizados os nexos entre subjetividade, religião e orientação sexual na contemporaneidade a partir de

⁵ As entrevistas, inspiradas na técnica de *história de vida*, foram conduzidas com pessoas que aderem a identidades LGBT, socializadas em distintas correntes de tradição católica e evangélica e que, na sua maioria, pertenciam a algum grupo ou denominação *inclusiva* no momento da pesquisa. A meta mais abrangente do trabalho foi investigar as formas como diferentes segmentos religiosos cristãos percebem e lidam com o fenômeno da diversidade sexual. Entendemos que o resgate das experiências vivenciadas por sujeitos que aderem a identidades LGBT pode fornecer pistas particularmente proveitosas para se pensar como a diversidade sexual é tratada nos contextos religiosos com os quais esses indivíduos tiveram contato ao longo da vida.

algumas cenas etnográficas, apontando para a relativa pluralidade de formas pelas quais o *self* pode ser constituído em grupos religiosos inclusivos e sublinhando distinções entre o discurso de lideranças e fiéis. Na segunda seção, é apresentada a trajetória de um fiel que atualiza, ao longo de sua biografia, algumas dessas negociações, assinalando o modo como categorias religiosas **transformação** e **aceitação** são acionadas no discurso sobre si. Como veremos a seguir, estas categorias sinalizam para idiomas culturais bastante distintos empregados pelos sujeitos na expressão de suas experiências religiosas e sexuais.

"Acolher", "transformar", "aceitar": subjetividade e regulação da sexualidade em discursos religiosos evangélicos

Os religiosos que aderem a igrejas inclusivas promovem mediações (Velloso & Kuschnir, 2001) entre mundos sociais e posições de sujeito aparentemente conflitantes, fazendo com que a expressão "gay evangélico" se revele como algo mais que um oxímoro. Como se dá, contudo, essa elaboração da subjetividade que concilia posições tão contrastantes?

Refletir sobre o percurso de experiências religiosas e sexuais rememoradas pelo sujeito coloca, como pontuei inicialmente, questões acerca dos processos de constituição de si que têm curso no decorrer dessas experiências. Como propõe Taylor (1997), foi constituído no pensamento ocidental um vocabulário específico para falar sobre "si mesmo" enquanto um "espaço interior" em que se localiza a pessoa, região que contrasta com a esfera social e se encontra em permanente tensão com esta. A emergência dessa noção se faz acompanhar da constituição de uma percepção da dignidade da vida humana, de uma valorização sem precedentes do cotidiano ou 'vida ordinária', e de um discurso que formula a expressão de si como expressão de uma natureza. A formação dessa configuração de idéias e práticas colocaria uma espécie de paradoxo, dado que a afirmação do "si", o cultivo de si, envolve um progressivo apagamento das tramas sociais mais abrangentes que constituem e sustentam o *self* na vida social. Taylor procura demonstrar como ser/ ter um "si" implica mover-se em um espaço de indagações morais, uma busca de orien-

tação para uma idéia de bem, que pode eventualmente ser encoberta por uma ética da inarticulação. O suposto de que as relações consigo pesam mais que as relações com os outros na orientação da conduta se ampara na crença cultural que apresenta o *self* como desprendido das teiãs socioculturais.

Apresentar o *self* e a orientação sexual em seu caráter propriamente relacional é um exercício analítico que deve levar em conta o ambiente sócio-cultural em que *selves* de pessoas LGBT são constituídos. Constituir-se como uma pessoa LGBT envolve uma percepção de si como diferente, um processo de auto-estranhamento⁶ em torno do gênero e/ou da sexualidade, que corre paralelo às experiências sociais contingentes que dão suporte a esse auto-estranhamento. O trabalho que discursos evangélicos conservadores desempenham, repudiando a possibilidade de que manifestações da diversidade sexual constituam 'identidades', deve ser entendido enquanto uma forma de atenção cultural a estas manifestações. Estes esforços de supressão de orientações sexuais dissidentes colaboram para a produção de um meio avesso à diversidade sexual, que implanta nos sujeitos uma atenção à suas disposições eróticas interditando o exercício destas disposições.

O estigma associado às práticas homossexuais, que pode ser ocultado por mecanismos de controle da informação sobre si, não é compartilhado com o grupo familiar de origem, como certos estigmas associados a raça e religião (Pecheny, 2004). Esse fato possibilita que a homossexualidade se torne um segredo fundante de identidades e relações pessoais, dando origem a tipos particulares de interação e conflito e sedimentando laços entre aqueles que o compartilham. Esse modo de constituição da identidade pode fazer com que o homossexual perceba sua intimidade, sua "vida verdadeira", como situada nessa esfera de relações 'eletivas' e regida pelo silêncio e pelo segredo, por oposição a relações caracterizadas pela convenção e coerção (Pollak, 1990, p. 29-30).

À luz desse debate, a emergência das igrejas inclusivas no cenário cultural contemporâneo parece sinalizar para a constituição de um mundo social específico,

⁶Sobre o lugar do auto-estranhamento na história dos processos de constituição da subjetividade na cultura ocidental moderna, ver Trilling (1974).

em que pessoas socializadas em religiões cristãs que aderem a identidades LGBT podem constituir laços eletivos que possibilitem a visibilização e o compartilhamento dessa dimensão íntima da vida, muitas vezes vivida em situação de clandestinidade relativa até aquela etapa da vida. Deste modo, essas comunidades propiciam a pessoas com socialização religiosa que vivenciam um auto-estranhamento ligado à orientação sexual um espaço para construção de uma auto-imagem positiva na interação com sujeitos tidos como "semelhantes" a si (Natividade, 2008).

Uma vez que a idéia do *self* é culturalmente particular, consideramos que a atenção a seus contextos de uso pode ser um caminho produtivo para apurar as especificidades que essa noção pode assumir. Um primeiro ponto que poderia ser destacado é a propalada intradutibilidade desta categoria. O *self* e o "si" não são "sinônimos", posto que o termo em língua inglesa possui uma série de usos e substantivos derivados que se interligam de modos específicos e que podem não existir em outros idiomas. Refletir sobre os usos lingüísticos do si pode ajudar a evidenciar as fontes morais que tais enunciados mobilizam.

Uma digressão etnográfica sobre os usos do discurso em primeira pessoa em grupos inclusivos pode ajudar a alimentar esta reflexão. Entre os dias 11 e 13 de julho de 2009, participamos de um seminário de formação de lideranças da Igreja da Comunidade Metropolitana, na cidade mineira de Sabará. A Igreja da Comunidade Metropolitana foi criada nos Estados Unidos, nos anos 1970, tendo, desde então, implantado células e missões em vários países do mundo. Desde 2002, discursos religiosos produzidos pela ICM internacional vêm sendo consumidos no Brasil, dando suporte à emergência células e grupos voltados à implantação e consolidação desta igreja no país. O seminário de formação de lideranças, conduzido com a presença de representantes da ICM internacional, era voltado, justamente, à promoção de articulação entre estas iniciativas e apresentação da proposta institucional da igreja. No encerramento do evento, foi realizado um culto em Belo Horizonte, promovido pelo grupo religioso local. Encontravam-se presentes representantes da ICM internacional e de diversos estados brasileiros. Um momento específico da celebração envolveu o canto de louvores pela congregação, cujas letras eram visibilizadas acima do púlpito por meio de um retroprojektor. Muitos dos presentes cantam as músicas de cor, sem volver os olhos na direção do texto.

Um pouco mais tarde, nessa mesma noite, fomos jantar com alguns membros da ICM, dentre os quais o pastor da igreja de São Paulo. Nesta ocasião o pastor observou que um dos desafios da ICM no Brasil é descobrir "louvores afirmativos". Prosseguiu explicando que, na grande maioria dos louvores, o sujeito é sempre objeto passivo na relação com Deus: o fiel pede a Deus que o restaure, que o liberte, que o use. Do seu ponto de vista, é importante que o sujeito se liberte e se restaure, ao invés de ser usado: a adoção dessa linguagem reforçaria a auto-aceitação dos indivíduos e a construção de uma imagem positiva de si. Em muitas músicas gospel, o eu-lírico delegaria a Deus o papel de uma transformação cuja responsabilidade deveria ser assumida pelo próprio fiel.

Um louvor muito conhecido, de autoria da cantora evangélica Aline Barros, expressa bem esse tipo de construção discursiva, presente em um grande número de canções consumidas nessas redes religiosas:

Sonda-me, Senhor, e me conhece, quebranta o meu coração
 Transforma-me conforme a tua palavra
 E enche-me até que em mim se ache só a ti
 Então, usa-me, senhor, usa-me
 Como um farol que brilha à noite
 Como ponte sobre as águas
 Como abrigo no deserto
 Como flecha que acerta o alvo
 Eu quero ser usado, da maneira que te agrada
 Em qualquer hora e em qualquer lugar, eis aqui a minha vida
 Usa-me, Senhor, usa-me
 Sonda-me, quebranta-me
 Transforma-me, enche-me, e usa-me, Senhor.

Embora a construção seja conduzida na primeira pessoa do singular, a preferência pelo pronome oblíquo átono *me* (mais que por pronomes oblíquos tônicos, como *mim*, *si*, *consigo*) não parece ser totalmente anódina. O pronome *me* assinala, ao menos neste caso, um "eu" relacional, pois remete sempre à influência de um outro -no caso, Deus- que exerce uma ação sobre a primeira pessoa. As metáforas do farol, ponte, abrigo e flecha representam objetos, ou melhor, instrumentos que servem à vontade de Deus. Este pequeno documento sintetiza estilo de discurso sobre a subjetividade que pode fazer muito sentido para alguns fiéis de grupos inclusivos. Enquanto a liderança da ICM-SP parece

valorizar tecnologias de produção de um *self* desprendido, do ponto de vista de muitos fiéis, a súplica *transforma-me/ quebranta-me* pode ser a fórmula privilegiada na constituição de um *self* válido. O pedido vertido em modo imperativo, em que o fiel demanda de Deus que o torne seu instrumento, sinaliza para o paradoxo dessa identidade que não está contida em si mesma.

Enquanto algumas lideranças professam um discurso que enfatiza a importância da *auto-estima*, e do cultivo da dignidade humana, uma perspectiva alternativa (que apresenta maior afinidade com discursos evangélicos hegemônicos) subordina a dignidade da pessoa humana à condição de sujeição a Deus.⁷ Um exemplo particularmente expressivo dessa dissensão emerge em torno das normas de conduta sexual. No referido seminário, o posicionamento das lideranças internacionais da ICM acerca da conduta sexual classifica como *pecado* somente o estabelecimento de relações assimétricas: basicamente, sexo não-consensual, "pedofilia" e situações de *assédio sexual*. O estabelecimento de relações amorosas entre o pastor e um membro da comunidade é considerado particularmente problemático, justamente por seu potencial para a assimetria. Uma das recomendações oferecidas aos aspirantes à posição de clérigo ou ao pastorado leigo era, justamente, que seria preferível que os líderes estabelecessem relações amorosas com pessoas externas à congregação. Essa prescrição de conduta parece ter causado certa perplexidade entre alguns dos participantes: então, o parceiro de uma liderança não pode ser uma pessoa religiosa? Um dos presentes na plateia observou, no que me soou uma interpretação que tentava melhor qualificar essa prescrição de conduta, que o relacionamento amoroso santifica a *esposa* ou o *parceiro* do homem santo, pelo amor envolvido na relação. Desse modo, não era *necessário* que o cônjuge de um pastor fosse membro da comunidade, pois ele seria alçado a essa condição espiritual mais elevada pelo vínculo amoroso. Contudo, da perspectiva de muitos

⁷ Este discurso com ênfase na sujeição a Deus e na cosmologia da batalha espiritual é realçado nas denominações inclusivas que se percebem como "pentecostais", como a Comunidade Cristã Nova Esperança (São Paulo) e a Igreja Cristã Contemporânea (Rio de Janeiro), embora não se faça necessariamente ausente em grupos de perfil 'histórico', como aqueles ligados à Igreja da Comunidade Metropolitana.

fiéis -note-se que boa parte dos fiéis presentes no evento eram aspirantes a líder que já atuavam como lideranças em suas comunidades religiosas locais- parecia paradoxal não listar a promiscuidade e a infidelidade no rol dos pecados sexuais. Outro comentário que emergiu na platéia assinalava que quando duas pessoas se unem em um relacionamento se tornam um só espírito e uma só carne, de modo que qualquer interação sexual que ocorra fora da díade conjugal poderia trazer más influências para dentro do relacionamento. De uma perspectiva analítica, é possível sugerir que as normas prescritas pelas lideranças internacionais focam menos a relacionalidade e mais a dignidade da pessoa humana, que deve ser resguardada de toda sujeição. Na platéia, contudo, aparece uma percepção de pecado que coloca em evidência o caráter mais francamente relacional da subjetividade e corporalidade dos fiéis. Esta digressão etnográfica evoca a forma que a linha de força do subjetivismo (Duarte, 2005) toma nesse contexto religioso inclusivo. A atenção cultural à dimensão da interioridade, característica da modernidade, sofre aqui um efeito de refração pela ênfase local em idiomas de relacionalidade.

Natividade (2008) observa que a junção da noção de pessoa pentecostal à idéia do sujeito da dignidade dos direitos humanos propagada nas igrejas inclusivas pode resultar em uma complexa forma de produção da homossexualidade neste contexto. Um constante devir entre os valores da mudança e permanência leva a distintas percepções do que pode (e deve) ser mudado em termos das condutas sexuais e do que não é passível de transformação/ reestruturação pelo poder de Deus. Existe um relativo consenso doutrinário em torno da idéia da orientação sexual, significada nas igrejas inclusivas a partir de uma perspectiva essencializante (a homossexualidade é criação de Deus, bênção divina). Contudo, não há uma norma sedimentada em torno dos limites do pecado, práticas regulatórias voltadas à estabilização de uma norma e fixação de seus domínios. A definição do "pecado" nestas igrejas se dá na interseção entre doutrinas, cosmologias, posições de lideranças e percepções de fiéis, ao longo disputas e negociações que podem ser particularmente tensas.

Em todo caso, enquanto diferentes grupos e atores ligados ao movimento inclusivo empregam esforços no sentido de formulação de um modelo de homossexuali-

dade santificada (cristã, não promíscua, monogâmica, discreta), outros percebem sua ação mais comprometida com um discurso político de potencial desestabilizador das normas hegemônicas de regulação da sexualidade. Estes problematizam de modo mais efetivo as exclusões dos LGBTs da tradição cristã, confrontando uma suposta homofobia religiosa de base milenar. Trata-se -a exemplo do feminismo protestante e católico estudado por Rohden (1997)- de construir um tipo de discurso e hermenêutica que restituísse aos LGBTs seu lugar nesta tradição religiosa.

Essa pluralidade interna assinala distintas ênfases em termos das formas de atuação junto a diversidade sexual: de um lado, há o foco nas condutas sexuais e no maior controle capaz de compatibilizar esta orientação sexual ao exercício da vida religiosa; de outro, há ênfase nos discursos políticos e teológicos capazes de transformar gays e lésbicas em protagonistas de uma luta contra a homofobia religiosa através de novas leituras bíblicas e no combate a posturas fundamentalistas que reforçam o paradigma do pecado. Ainda que de formas distintas, promove-se em ambos os casos o empoderamento e legitimidade destes sujeitos, conferindo legitimidade a suas orientações e identidades sexuais.

Nas entrevistas e conversas informais, durante a realização do trabalho de campo, algumas lideranças e um certo número de fiéis de igrejas inclusivas externaram uma crítica à promiscuidade similar àquela sustentada por evangélicos neotradicionalistas (Natividade, 2008).⁸ Esse "neotradicionalismo" inclusivo se caracteriza, contudo, por um cultivo seletivo de valores do campo hegemônico, desconstruindo a normatividade que apresenta a orientação se-

⁸ A categoria **neotradicionalismo** é formulada por Natividade (2008) para circunscrever o desempenho de **performances da tradicionalidade** (Rios, 2002) que se configuram como reação a mudanças sociais abrangentes entrando em tensão com performances desempenhadas por sujeitos que se percebem e atuam como paladinos de valores "modernos". O mérito desta reflexão conceitual é sinalizar que os rótulos "tradição" e "modernidade" não correspondem a entidades substantivas, mas a uma **relação**, negociada no fluxo de práticas sociais. A oposição entre contextos sociais classificáveis como 'tradicionalistas' e 'modernos', a despeito de seu potencial enquanto ferramenta heurística em estudos comparativos, deve ser operada com certa cautela. De fato, existem normas distintas e contrastáveis operando nas redes sobre as quais a imaginação sociológica costuma aplicar tais rótulos. Entretanto, diferenças expressivas entre elas só podem emergir enquanto um **juízo** (elaborado por um sujeito posicionado em algum ponto da trama social, em termos de sua inserção sociológica e experiências incorporadas) sobre a **relação** entre elas, e não enquanto atributos substantivos de cada uma dessas malhas (Goldman & Lima, 1999, p. 88-89). Oliveira (2006) desenvolve argumento semelhante a propósito da relação entre modelos culturais da relação entre gênero e orientação sexual referíveis como 'hierárquico-tradicionalistas' e 'moderno-igualitários'.

xual dissidente como um pecado. A reiteração, dentro de alguns grupos inclusivos, de valores aparentemente "conservadores" favorece o trabalho de mediação que efetuam, possibilitando aos fiéis LGBT um sentimento de continuidade com crenças e normas anteriormente apreendidas, paralelamente a uma neutralização dos estigmas que incidem sobre a identidade sexual.⁹ Apresentando, recorrentemente, uma ênfase pentecostal, tais comunidades parecem possuir um potencial particularmente atrativo sobre fiéis socializados em congregações conservadoras.

Em grupos de perfil histórico, menos pentecostalizados, há uma ênfase no debate teológico pela interpretação recontextualizada dos textos bíblicos usualmente acionados para desqualificar a homossexualidade.¹⁰ Existe também uma tendência a discutir temas relacionados à ética e moral sexuais, em que a regulação da conduta concede ênfase à preservação da saúde. Um líder da ICM, em entrevista, posicionou-se favoravelmente ao uso de preservativos em todas as relações sexuais, observando que o sexo desprotegido pode ser uma forma de "auto-punição" mobilizada pela internalização de preceitos religiosos "fundamentalistas". Em seu discurso, a "promiscuidade" aparece como problema menor face à relevância da prevenção:

Líder: Um indivíduo que nasce num ambiente religioso fundamentalista, e ele vai internalizar todo aquele pensamento de que Deus não o aceita, de que Deus não o ama por causa da sua sexualidade e que as orações dele não são ouvidas por Deus. É muito mais fácil dessa pessoa se revoltar do que lutar contra a sua sexualidade, então muitos deles se revoltam, saem da igreja, abandonam a fé, e vivem uma vida

⁹ Uma vez que o foco neste estudo são as respostas religiosas à diversidade sexual, reservamos a categoria "conservador" para assinalar manifestações religiosas que repudiam a recente visibilidade e conquista por direitos de minorias sexuais. Recorrentemente, estas se apresentam como porta-vozes e defensores da família e dos valores cristãos, atuando em oposição às mudanças socioculturais que supostamente promovem sua erosão. É fato que os mesmos grupos religiosos podem ter posturas identificáveis como "modernas" ou "não-conservadoras" em torno de outros aspectos da vida. O rótulo "conservador", aqui, não circunscreve uma característica inerente a certos grupos religiosos, mas assinala um posicionamento relacional, na tensão com a perspectiva que toma os direitos sexuais como direitos humanos.

¹⁰ O debate teológico não se faz necessariamente ausente nos grupos de ênfase pentecostal, mas perde espaço face à atenção concedida ao cuidado pastoral e às dimensões incorporadas da experiência religiosa.

de auto-punição. Por quê? Porque não se amam, não se aceitam e aí vêm às vezes algumas situações que nós, infelizmente, acompanhamos muito: é sexo sem proteção. Inconscientemente, estas pessoas trabalham isso como uma auto-punição (Homossexual, 30 anos, ICM-SP)

Em grupos de ênfase pentecostal, o debate sobre prevenção a DST's não emerge do mesmo modo -o que não significa que estes sejam refratários a tais discursos, mas indica uma subordinação deste tema a outras dimensões da experiência religiosa. As estratégias de regulação da sexualidade que emergem nestas comunidades parecem enfatizar mais a valorização da conjugalidade, reapropriando-se da noção evangélica do corpo como **templo do Espírito Santo** (Natividade, 2008; 2003). Pessoas LGBT egressas de congregações conservadoras descobrem, nos grupos inclusivos, possibilidade de produzir justificações religiosas para o exercício de sua orientação sexual. Fiéis que, em igrejas de vertente hegemônica, vivenciavam conflitos subjetivos e/ ou interpessoais ligados à constituição de suas identidades sexuais, encontram o suporte de redes sociais que possibilitam a construção de uma auto-imagem positiva sem abrir mão do exercício da sexualidade. Estes sujeitos selecionam e significam os eventos de sua carreira a partir de discursos normativos que se encontram disponíveis nas redes sociais de que participam, que oferecem um leque de posições de sujeito inteligíveis e prescrevem condutas tidas como mais ou menos compatíveis com essas posições.

Conforme anteriormente observado, as categorias "aceitação" e "transformação" parecem assinalar manchas discursivas particularmente densas nos grupos inclusivos, circunscrevendo focos de tensão e mediação com discursos religiosos hegemônicos que desqualificam a diversidade sexual. Analisar narrativas formuladas por fiéis LGBT sobre sua trajetória biográfica coloca em foco os processos de elaboração da subjetividade que têm curso na interseção entre experiência religiosa e a vivência da diversidade sexual. A seguir, examinamos como a tensão entre estas categorias aparece na biografia de um fiel, ressaltando o caráter processual da produção de justificativas religiosas afinadas com o horizonte de valores contemporâneo em que o exercício da orientação sexual vem sendo progressivamente reconhecido como um direito humano.

O Social em Questão

Os dilemas da aceitação

A categoria aceitação parece ocupar posição relativamente crucial nos discursos que valorizam orientações sexuais dissidentes no contexto brasileiro, sujeita a usos muito plurais, mas fornecendo as balizas de um idioma cultural que circunscreve **relações com a rede familiar e relações consigo mesmo** (Oliveira, 2008). A recorrência do emprego deste termo por homossexuais no discurso sobre si já foi notada por Natividade (2008), entre homens gays evangélicos, a propósito da relação com Deus.¹¹ Discursos que focam a valorização da auto-imagem expressam também a idéia do **aceitar a si mesmo** como passo crucial na construção da identidade sexual. Semelhante retórica emerge em representações acerca da relação de pessoas LGBT com suas famílias de origem, valorizando a aceitação na esfera das relações familiares.

Refletir sobre a pista etnográfica da relevância da categoria **aceitação**, a partir dos seus contextos de uso, pode possibilitar uma chave interpretativa para pensar como trajetórias religiosas e sexuais se articulam na elaboração da subjetividade. A categoria aceitação pode servir de forma particularmente produtiva como ponto de apoio para se investigar os nexos entre formas de constituição da **relacionacionalidade** e da **subjetividade**. O sujeito que "é" ou "deseja ser" **aceito** também tem que **aceitar a si mesmo**: a construção da aceitação na esfera interpessoal se articula à processos de elaboração de percepção e apresentação de si. O sujeito que deseja ser **aceito**, deseja ser **aceito como, por quem, onde?** O que significa ser **aceito**, para sujeitos que vivenciam ou almejam viver a experiência da aceitação? Não temos a pretensão de esgotar estas questões, mas acreditamos que estas podem servir como um fio condutor para a análise que apresentamos a seguir, a partir da **história de vida** de um jovem gay.

¹¹ Natividade (2008) a partir de trabalho de campo e entrevistas em profundidade em três congregações **inclusivas** nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo discute o lugar dessas ofertas religiosas na construção de si de homens que aderem a identidades homossexuais. Analisa o aprendizado social vivido por fiéis na passagem entre denominações conservadoras e inclusivas. Destaca o papel das lideranças e o lugar do cuidado pastoral na construção de uma auto-imagem positiva em torno de sua orientação sexual.

¹² Aos entrevistados, e demais pessoas citadas por eles, foram atribuídos nomes fictícios, de modo a preservar o seu anonimato.

Isaias mora na cidade de São Paulo, tem 20 anos e nasceu em berço evangélico.¹² Seus genitores, além de religiosos, eram lideranças em suas respectivas igrejas. A mãe convertera-se à Assembléia de Deus depois de migrar de Minas Gerais para São Paulo, tendo sido ungida pastora nessa denominação; o pai, outrora pastor da Igreja Batista, posteriormente adere à Assembléia de Deus. Seu grupo doméstico, hoje, é composto pela mãe, dois irmãos, uma cunhada e seis sobrinhos -seu pai falecera quando Isaías tinha ainda sete anos de idade. É o caçula de uma família de seis irmãos, dentre os quais apenas três (dois homens e uma mulher) são "heterossexuais": os outros dois rapazes aderem, como Isaías, a uma identidade gay. A mãe sobrevive da pensão deixada pelo pai, que possuía uma ocupação técnica de nível médio, e dedica-se em tempo integral às atividades religiosas, não exercendo outra ocupação.

Freqüentou a Assembléia de Deus durante infância e juventude, levado pela mãe e pelos irmãos, reportando intensa participação nas atividades da vida congregacional. Embora os irmãos tenham também sido socializados em ambiente religioso, Isaías considera que estes tiveram reações positivas quando sua orientação sexual foi visibilizada na rede familiar -excetando um, que adere posteriormente a uma identidade gay, mas na época ainda não se aceitava. A mãe do jovem, por outro lado, repudiou a conduta e os caminhos trilhados pelo filho na esfera da sexualidade. Isaías considera que começou a se aceitar recentemente, a partir da participação na ICM-SP - um modo de falar sobre si que transparece no relato sobre como seus familiares reagiram quando souberam sobre sua orientação sexual, comparado à experiência dos irmãos gays:

Bom, o Marcos [um dos irmãos gays de Isaías] ficou meio que balanceado. Meio que assim. Porque ele tinha a mesma opção (...) Ele era que nem eu no começo, a gente não se aceitava. Eu fazia, praticava, só que não me aceitava. Comecei a me aceitar, na realidade... Comecei a me aceitar agora. Por causa desse negócio de religião. Sobre o que Deus achava, tudo. E agora que eu comecei a freqüentar a igreja da Comunidade Cristã, eu comecei a me aceitar. Mas, o Marcos teve um baque. Ficou meio assim. O César [um dos irmãos heterossexuais] nem ligou. Pra ele, era normal. Minha irmã e meus irmãos ajudaram também. Júlio [outro irmão gay], naquela época, ele já era assumido. Então ele achou muito legal também

O Social em Questão

(...)Na realidade, meus irmãos eles não chegaram a criticar, não chegaram a julgar, não. A única pessoa que fez aquele drama todo foi minha mãe, falando que ia para o inferno. Sempre falando que nós éramos, como diz o pastor Fulano [liderança da ICM-SP], o combustível do inferno. Só minha mãe, realmente, era única pessoa que não aceitava. Era a minha mãe.

A atitude da mãe de Isaías, evocando a imagem religiosa do inferno no julgamento que externa acerca da orientação sexual do filho, poderia talvez ser classificada como 'homofóbica', 'intolerante' ou conservadora, se vista de fora, sob uma perspectiva de respeito à diversidade sexual. A assunção da homossexualidade por Isaías não conduz a um rompimento, mas fará com que sua mãe exerça um controle intenso sobre a vida do filho, procurando evitar que este mantivesse contato com companhias masculinas com que pudesse estabelecer envolvimento amoroso-sexual. Essa atitude preocupada é referida por Isaías -talvez em um tom de relativa condescendência- como "coisa de mãe":

Minha mãe chorou, fez aquele drama. Falou que eu ia pro inferno. Que aquilo não era vida. Foi bem pesado. Aí minha mãe não me deixava mais. Tinha medo de eu sair. Tinha medo de eu me relacionar com as outras pessoas. Só que quanto mais ela me prendia, mais eu tinha relacionamentos, mais eu tinha aquela coisa. Ela tentava me prender só que não conseguia (...) Não queria deixar mais eu sair, não queria deixar mais eu ter mais contato. Se eu levasse um amigo ou colega. Tanto que, por causa disso, eu não fiz mais amizades com homens. Por ela achar que: "Ai, você tá levando pra casa então é namorado ou é alguém que você está ficando. Então não quero saber." Só amigas mulheres, que eu levava pra casa. Se ela visse eu conversando com qualquer homem ela já achava que tava marcando esquema pra gente ter relacionamento. Então começou até ter aquela coisa, aquela coisa de mãe, sabe? Ela não deixava eu sair. Se eu tinha que sair, eu tinha que ir com alguém da confiança dela.

Esta relação de tensão e regulação da conduta na rede familiar é percebida pelo sujeito com uma forma de cuidado e zelo, justificados pelo medo vivenciado pela mãe face a visibilização da orientação sexual do filho. Este

modo de relação, em que uma reação visceral de repúdio a diversidade sexual é qualificada como uma forma de 'cuidado' para com a pessoa que vivencia estas expressões da sexualidade, poderia interpretada a partir de um diálogo com a reflexão de Fernandes (2007) sobre fenômeno da **homofobia cordial**. Não se trata de uma 'atitude discriminatória' que **segrega** indivíduos marcados como diferentes e inferiores, mas os **aproxima** daqueles que exercem posição de superioridade moral em uma relação de assujeitamento. Esta relação assimétrica pode implicar engajamento emocional dos sujeitos envolvidos, favorecendo a perpetração de formas muito sutis de sujeição e violência simbólica. Contudo, a perspectiva evangélica conservadora de "acolhimento" aos homossexuais -fenômeno que poderia ser qualificado como uma forma de **homofobia pastoral**-transcende os efeitos da homofobia cordial, na medida em que não apenas incorpora sujeitos marcados como inferiores, mas pretende eliminar essa 'marca' por meio de libertação, cura ou terapias. Estas **tecnologias do self** visam a incorporação de pessoas obstruindo processos de constituição de identidades LGBT, correspondendo, deste modo, a uma estratégia particularmente insidiosa de repúdio à diversidade sexual. Como veremos adiante, a perspectiva religiosa de **libertação do homossexualismo** emerge com força a partir do relato analisado, como fator que acirra os dilemas vivenciados no processo de constituição de sua identidade sexual.

Isaías, como outras pessoas LGBT socializadas em contextos cristãos conservadores, identifica retrospectivamente uma fase da vida em que "não se aceitava" coincidindo com o período de adesão mais intensa às redes religiosas conservadoras e às crenças nestas professadas.

Entrevistador: E nessa época, você falou que você não se aceitava... Como era isso, como que você se sentia?

Isaías: Era uma coisa bem complicada. Eu **não me aceitava**, por quê... Como que eu era da Assembléia, então, eles têm uma mente muito fechada pra isso. Então pra eles a prática homossexual é uma abominação pra Deus. É o que eles tentam provar na Bíblia, só que se a gente for realmente prestar a atenção, [o discurso bíblico] não é realmente aquilo que eles falam. Então eu **não me aceitava**, falava

que aquilo era pecado, que eu ia pro inferno, que eu ia, enfim. E eu ficava naquela briga, né? Contra os preceitos, o desejo e a realidade. Teve época que, por causa disso, até mesmo por causa do sentimento que eu sentia pelo Fulano [membro de sua igreja], cheguei até mesmo a [tentar] tirar minha vida, por causa disso. Porque pra mim era um absurdo, eu não podia viver daquele jeito. E eu tentava mudar, eu tentava a cura, que realmente não existe. Eu tentava a cura e via que não conseguia. E quando eu não tava conseguindo eu comecei a entrar em desespero, cheguei a entrar em depressão com isso. Cheguei a tentar, até mesmo, o suicídio várias vezes. Eu realmente via que Deus, ele me aceitava, e eu não sabia disso, mas Deus me aceitava e me livrava disso. Uma vez eu tentei me jogar pra frente do ônibus, parar na frente de um caminhão. Vindo em toda velocidade o caminhão. Eu parei na frente dele, aí eu senti uma mão me tocando. E da outra vez eu fui tentar me jogar e senti uma mão me puxando. Tentei várias vezes, só que, realmente, Deus não deixou. Depois eu fui entender. Às vezes eu me perguntava: "por que se é uma coisa abominável, por que você não quer que eu morra?" E agora eu entendo, porque realmente não é uma coisa abominável pra Deus. Uma coisa que Deus entende. Ele entende os nossos sentimentos e pra ele isso não é abominável.

Esta releitura da experiência progressa sinaliza para os intensos constrangimentos que incidem, em tais redes, sobre pessoas que atravessam processos de constituição de identidades LGBT, impactando a elaboração da subjetividade. A não-aceitação na esfera das relações sociais e das relações com Deus se faz acompanhar de um repúdio à idéia de que a orientação homossexual possa constituir uma dimensão do *self*. A alusão ao estado de *desespero* e às tentativas de suicídio sinalizam para as dificuldades na gestão dessa percepção negativa de si a partir de um idioma cultural que qualifica disposições eróticas profundamente arraigadas como *abominação*.¹³

Aos dezessete anos, Isaías tentou alcançar a cura do homossexualismo. Nessa época, travou uma luta consigo mesmo, semelhante àquela vivenciada por alguns informantes da pesquisa de Natividade (2007; 2008), envolvendo o abandono de práticas homossexuais e a tentativa de vivenciar experiências amorosas com mulheres. Mesmo após romper com a igreja, e

¹³ Relatos semelhantes foram fornecidos por outros informantes da pesquisa, versando sobre intenções e pensamentos suicidas experimentados no período de adesão a crenças religiosas conservadoras.

retomar o contato erótico com pessoas do mesmo sexo, permanece durante algum tempo acreditando que Deus poderia um dia libertá-lo do homossexualismo. Isaías ressignifica essa experiência passada como um 'equivoco'. Nesse período, dizia que era hetero e acreditava poder voltar a ser hetero, mas na realidade teria sido sempre homossexual:

Aí eu tentei a cura, comecei a falar que eu não era mais homossexual, que eu era hétero. Larguei do cigarro. Eu falei: "agora é minha vida". Tentei namorar com uma menina. Uma semana depois ela terminou comigo. Só que depois que eu saí da igreja. Eu, na realidade, cheguei num momento que eu já não agüentava mais, eu olhava para um homem e eu sentia atração física. E eu não agüentava mais suportar aquilo. E foi no final do ano de 2004 que eu tive um contato com um menino. A gente teve um breve relacionamento, uma coisa bem momentânea. Que aí teve toda aquela burocracia da igreja. Tentaram me colocar de indisciplina, que eu não podia mais participar dos cultos, eu não podia mais formar a Santa Ceia. E aí eu fiquei de banco. O pessoal começou a me rejeitar, começou a me desprezar, eu comecei a me sentir excluído da igreja. Aí foi quando eu saí da igreja. Eu saí da igreja, parei de freqüentar e voltei a ativa com o homossexualismo. Mesmo eu voltando a ativa, declarando ser gay, naquela época mesmo, eu não me aceitava. Falava que um dia Deus ia entrar na minha vida, ia me libertar e eu ia voltar a ser hetero. Ou seja, ia voltar a ser uma coisa que eu nunca fui.

Para que a aceitação de si seja sedimentada, tem que ser reiterada intensamente a despeito das dúvidas que possam atravessar a consciência do fiel. A aceitação da orientação sexual, neste sentido, pode ser lida como reiteração de atos performativos, em um sentido semelhante àquele trabalhado por Butler (1993) acerca dos processos de constituição do corpo: a 'materialidade' ou 'realidade' das identidades é um efeito contingente dentro de relações de poder. Em um período anterior de sua vida, Isaías já declarava-se gay mas considerava que o poder de Deus poderia libertá-lo do homossexualismo, "restaurando" sua "heterossexualidade". O impacto do poder religioso sobre sua subjetividade obstruía, deste modo, a constituição de uma identidade positiva a partir da orientação homossexual. Este discurso religioso é interpretado pelo entrevistado, hoje, com um distanciamento crítico, e a adesão pregressa a estas crenças como não-aceitação de si. O depo-

imento de Isaías evidencia esse caráter processual da aceitação, aludindo ao momento em que as dúvidas acerca da própria orientação sexual teriam se dissipado. O marco simbólico desta passagem é o contato com uma igreja inclusiva, ocorrido poucas semanas antes da realização da entrevista. Evocando conversa estabelecida, alguns dias antes, com o pastor desta comunidade religiosa, elabora um discurso sobre esta mudança de percepção:

Antes de eu conversar com o pastor Fulano [liderança inclusiva] eu tinha dúvidas. Tinha algumas dúvidas, por causa do que estava escrito na Bíblia. Só que depois que eu conversei com ele, agora eu tenho certeza absoluta que Deus me aceita homossexual e eu vou morar no céu com Ele sendo homossexual. Que eu não preciso viver em máscaras. Porque Deus não quer que a gente viva em máscaras. Ele não quer que a gente seja o que nós não somos. Uma coisa que eu realmente não sou é um heterossexual, eu não me vejo casado com uma mulher, eu não sinto uma atração física por uma mulher (...) Agora sim eu realmente me aceito. No momento, agora eu falo: "eu me aceito como eu sou, e eu sei que Deus me aceita também como eu sou"

A participação em redes e o acesso a discursos que conciliam a diversidade sexual e religiosidade cristã empodera o sujeito, fornecendo suporte para os processos de constituição de uma auto-imagem positiva pela compatibilização entre duas dimensões importantes de sua vida. Em diversas passagens da entrevista, Isaías se refere às concepções religiosas da homossexualidade como "pecado" enquanto equívocos e erros de interpretação. Ao mencionar os rituais de cura a que foi submetido, assinala que não existe "cura" para a homossexualidade: os fracassos deixam de ser percebidos como provisórios, e a "cura" passa a ser vista como algo que "não existe". No processo de produção de justificações religiosas para a diferença associada à orientação sexual, é necessário desmentir estes equívocos, reinterpretar estes discursos religiosos aos quais fora anteriormente exposto sob uma outra ótica. Existe, contudo, uma relevância ainda maior da experiência pessoal com Deus -que apresenta, como uma "revelação", o caráter abençoado da orientação sexual dissidente. Isaías precisa da confirmação de que Deus o aceita: é por meio da produção dessa certeza que será capaz de repudiar o discurso que formula o **homossexualismo** como pecado, superando conflitos interio-

res e integrando a homossexualidade como parte de seu *self*.

A aceitação de si mesmo parece envolver a alocação de valor positivo a um atributo considerado estigmatizante por segmentos religiosos conservadores, mas que o sujeito reconhece retrospectivamente como parte de si. No contexto evangélico em que Isaías foi socializado, a idéia de que práticas homossexuais possam servir como suporte legítimo para a constituição de uma 'identidade' é, ela própria, questionada. Trata-se de um idioma cultural que enfatiza intensamente a relacionalidade da pessoa, apresentando 'práticas' e 'desejos' homossexuais como efeito de influências externas. A condição resultante destas influências poderia ser transformada e liberta pelo poder de Deus.¹⁴ A existência da orientação sexual enquanto uma dimensão do *self* que pudesse ser objeto de aceitação, demanda um processo de materialização e reiteração que neutralize os efeitos supressivos do poder religioso sobre a construção identitária: para se aceitar, necessita da certeza de que existe algo a ser aceito. Isaías reestrutura e ressignifica as percepções apreendidas no contexto conservador em que foi formado, adquirindo autonomia relativa pela submissão a uma vontade superior:

Então vivi conflitos, minha vida era perturbada. Por causa disso eu chorava, entrava em depressão, queria muitas vezes... preferia a morte do que ser homossexual. E agora que eu entendo que Deus me aceita do jeito que eu sou, e eu sei que Ele quer que eu seja aquilo que eu realmente sou. Então agora eu adoro a Deus, eu posso adorar a Deus em "espírito e verdade" como diz a palavra. Antigamente eu não adorava. Agora eu entendo o versículo que diz: "os verdadeiros adoradores, adorarão a Deus em espírito e em verdade." Antigamente eu não entendia, eu não sabia, agora eu sei o que significa essa palavra. E isso pra mim é uma experiência bem profunda, porque é uma experiência que eu tive com Deus. Eu

¹⁴ Isaías menciona, explicitamente, a percepção das lideranças da Assembléia de Deus com que interagiu, de que a vivência do homossexualismo seria efeito de **possessão demoníaca** causada por pombagiras e outras entidades do panteão afro-brasileiro. Um conjunto muito heterogêneo de discursos evangélicos converge em torno desta noção da homossexualidade como efeito de **influências** externas, que podem incluir 'fatores' como traumas familiares, abuso sexual e influências culturais decorrentes da crescente aceitação da homossexualidade na sociedade contemporânea. Estes discursos se alinham à noção de que o homossexualismo pode ser **curado/ liberto** pelo poder de Deus, eventualmente com o auxílio de rituais de libertação ou 'terapias psicológicas' cristãs (Natividade, 2006a; 2006b).

trato isso não como se foi uma loucura da minha parte, mas sim **foi uma experiência que Deus me deu**. Porque agora eu sei o que é adorar a Deus em "espírito e em verdade". Realmente eu adoro a ele em "espírito e em verdade". Não me preocupo com o que o fulano pensa de mim, o que o vizinho do lado pensa de mim, não me preocupo mais. O que me preocupa é o que Deus acha de mim, e como ele me aceita, que é a única coisa que importa. O que os outros falam, pra mim não importa. O que eu acho, o que eu tenho que achar, é o que Deus acha de mim. E eu tenho certeza absoluta que **ele me ama do jeito que eu sou e ele vai me aceitar do jeito que eu sou**, Ele não vai pedir uma **transformação**, porque não é necessário.

A fala acima evidencia como a participação na igreja inclusiva confere suporte a uma reelaboração da percepção da relação com outras redes sociais: ser aceito por família, vizinhos e terceiros importa menos que ser aceito por Deus. Paralelamente a esta releitura das relações interpessoais, que aparecem subordinadas à experiência espiritual, há uma mudança no idioma para falar sobre si. É atribuído maior peso ao vocabulário da **aceitação** que ao discurso sobre a **transformação**: vivenciando uma experiência pessoal com Deus, Isaías interpreta a orientação sexual como uma dimensão de si mesmo, e não como **influência externa**. A verdade da sexualidade, fundante da identidade, passará a ser percebida como condizente com a **verdade de Deus**.

Considerações finais

A noção religiosa evangélica de **transformação**, evocada na seção inicial deste trabalho, se tensiona em algum nível com os sentidos assumidos pela noção de aceitação no contexto evangélico inclusivo. Um exemplo significativo dessa relação antitética é o discurso que enfatiza que Deus aceita a orientação sexual do sujeito, repudiando a **transformação** como uma violação de sua natureza.¹⁵ Estas tensões se revelam ao nível do discurso sobre si, em que o fiel reconstrói a si mesmo, reelaborando suas percepções acerca de sua relação com Deus. Na narrativa biográfica analisada, Ele é dotado de agência e é fonte de agência. O sujeito encontra sua orientação num espaço de indagações morais pela certeza de estar cumprindo os desígnios de Deus - como transparece, em diversos momentos, na fala de Isaías: "Ele quer que eu

seja aquilo que eu realmente sou. (...) O que os outros falam, pra mim não importa. O que eu acho, o que eu tenho que achar, é o que Deus acha de mim".

O que este depoimento revela é a atualização de tensões entre normas culturais muito distintas a partir de uma trajetória singular. O **neotradicionalismo** dos segmentos evangélicos hegemônicos constitui um meio social avesso à homossexualidade, promovendo, paradoxalmente, uma prescrição de atenção cultural a esses desejos e práticas, conferindo suporte a um **auto-estranhamento** na esfera da sexualidade e a posterior adesão a uma orientação sexual. A sustentação de uma **justificação religiosa** para o exercício da orientação sexual dissidente demanda um trabalho contínuo sobre si mesmo -que no caso de Isaías, é percebido como parte da **relação com Deus**. Esse processo depende, certamente, do suporte de redes sociais que reiterem esse discurso sobre si que o sujeito enuncia -a participação em um grupo religioso inclusivo é referida por Isaías como crucial para que compreendesse que Deus não exigiria dele uma **transformação** na esfera da sexualidade. A "dupla vocação" para a religião e a sexualidade é vivenciada de forma intensamente relacional, mas enfatiza menos a relevância de relações sociais **atribuídas** (como aquelas estabelecidas com a família de origem) que as **relações eletivas** que o sujeito estabelece com Deus e a congregação.

Esta reelaboração de si, de uma perspectiva analítica, pode ser interpretada como submissão à **pedagogia da aceitação** exercida pelos grupos inclusivos (Natividade, 2008), que atuam ativamente ao nível do cuidado pasto-

¹⁵ Esta relação de tensão não significa que a categoria transformação seja abandonada ou suprimida nos contextos religiosos inclusivos. Pistas etnográficas sugerem a possibilidade de o discurso sobre a transformação possa, eventualmente, ser aplicado à bissexualidade, cujo estado nestas congregações mereceria ser melhor investigado. O relato de uma liderança, por exemplo, qualifica a 'bissexualidade' de um homem evangélico que mantinha relação conjugal com uma mulher como não-aceitação da própria sexualidade, uma condição da qual este ainda não fora liberto. Outro relato, de uma travesti atravessando recente processo de adesão à identidade transexual, apresenta a eminência da cirurgia de transgenitalização como uma graça proporcionada pela atuação de Deus. Deve-se destacar que outras dimensões da vida, além da orientação e identidade sexual, podem servir de alvo para o exercício do vocabulário da transformação entre fiéis de grupos inclusivos. Categorias relacionadas à transformação podem ser investidas de um sentido particularmente positivo: por exemplo, na afirmação de que Deus cura as feridas que as pessoas LGBT carregam pela exposição ao preconceito, discriminação e exclusão.

ral, difundindo justificações religiosas para a constituição de identidades sexuais. Em contextos evangélicos conservadores, "aceitar" é um verbo amplamente empregado em construções discursivas performativas, prescrevendo um modo de relação com Deus: o fiel deve **aceitar Jesus em seu coração**. Discursos laicos sobre orientação sexual, por outro lado, focalizam como objeto de aceitação a interioridade e não uma agência externa, enfatizando a importância de "aceitar a si mesmo" para constituição de uma auto-imagem positiva. A **pedagogia da aceitação** inclusiva facilita a mediação entre estes discursos, estendendo a aceitação de Deus às identidades LGBT, que deixam de ser percebidas como **abominação** ou **pecado** e passam a ser reconhecidas como formas legítimas de viver a sexualidade. Deste modo, promove-se uma neutralização do estigma que incide sobre estas manifestações da diversidade sexual, possibilitando aos fiéis soluções contingentes para seus dilemas de constituição de identidade.

O discurso dos sujeitos sobre conflitos interiores vivenciados no período de adesão à religiosidade conservadora não deve ser considerado somente como tradução de tensões intra-psíquicas. Pelo contrário, é possível tomá-lo como um indicador dos mecanismos de sujeição a que a pessoa é submetida ao longo de sua trajetória, que podem estar associados de formas diretas e indiretas aos usos evangélicos da noção de **transformação** aplicados a orientações sexuais dissidentes. Este impacto tendem a ser sentidos de forma mais vívida por sujeitos que desenvolvem uma adesão intensa a religiões cristãs conservadoras. As iniciativas religiosas inclusivas, difundindo uma leitura do evangelho que considera legítimo o exercício de sexualidades LGBT, cooptam sujeitos que vivenciam estes dilemas e fornecem subsídios para que possam constituir sua orientação sexual. Neste sentido, parecem colaborar para a redução da vulnerabilidade que incide sobre este segmento da população.

Recebido em dezembro de 2008, aceito para publicação em março de 2009.

Referências bibliográficas

BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993. 288 p.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. "Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira". In: HEILBORN, M.L. et al. *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FERNANDES, Rubem César et al. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FERNANDES, Luis Osvaldo Ribas Lobos. *Homofobia cordial (palestra)*. Salvador, UNEB/ DIADORIM, 2007. [mimeo]

FRANÇA, Isadora Lins. *Cercas e pontes: o movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado), 257 fls. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

GOLDMAN, Márcio & LIMA, Tânia Stolze. "Como se faz um grande divisor?" In: GOLDMAN, M. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

MARIZ, Cecília L. "Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperam de alcoolismo". In: ANTONIAZZI, A. et al. (Orgs.). *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: RJ, Vozes, 1994.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. *Carreiras homossexuais e pentecostalismo: uma análise de biografias*. Rio de Janeiro: UERJ. 126 fls. Dissertação (Mestrado), Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003a.

_____. "Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo: dilemas e soluções", *Religião & Sociedade*, v. 23, nº 1. Rio de Janeiro: ISER, 2003b. p. 132-152.

_____. "Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 61. São Paulo: Edusc, 2006a.

_____. "Os evangélicos e a cura da homossexualidade", *Revista Interseções*, n. 2. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006b.

_____. "O combate da castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com praticas homossexuais", *Debates do NER*. Ano 8, n. 12, 2007.

_____. **Deus me aceita como eu sou?** A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo T. & LOPES, Paulo V. L. . "Os direitos das pessoas GLBT e as respostas religiosas: da parceria civil à criminalização da homofobia". In: DUARTE *et al.* **Entre o público e o privado.** A influência dos valores religiosos na tramitação de Projetos de Lei no Brasil. Relatório de Pesquisa. São Paulo: PROSARE/CCR/MacArthur, mimeo, 2007.

NATIVIDADE, Marcelo T. & OLIVEIRA, Leandro de. "Algumas tendências recentes nos discursos evangélico e católico sobre a homossexualidade", **Sexualidade, gênero e sociedade**, ano XI, nº 22. Rio de Janeiro, CLAM/IMS/UERJ, 2004.

_____. "Religião e intolerância à homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil". In: GONÇALVES, Vagner (Org.). **Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Edusp, 2007.

_____. "O direito de ser homofóbico: repúdio à diversidade sexual e atuação política entre evangélicos conservadores", **32º Encontro Anual da ANPOCS.** Trabalho apresentado no GT Sexualidade, Corpo e Gênero. Caxambu, mimeo, 2008.

OLIVEIRA, Leandro de. **Gestos que pesam:** performance de gênero e práticas homossexuais em contexto de camadas populares. Dissertação (Mestrado), Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

_____. Os sentidos da "aceitação": amor, sexualidade e relação com a família de origem entre jovens gays. Trabalho apresentado no **IV Congresso da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH).** São Paulo: USP, 2008.

PECHENY, Mário. "Identidades discretas". In: RIOS, Luis Felipe *et al* **Homossexualidade:** produção cultural, cidadania e saúde. Rio de Janeiro: ABIA, 2004.

POLLAK, Michael. **Os homossexuais e a AIDS:** sociologia de uma epidemia. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

RIOS, Luís Felipe. "Em busca da tradicionalidade: geração, gênero e sexualidade no candomblé baiano-carioca", **Boletim Sexualidade, Gênero e Sociedade**, nº 17. Rio de Janeiro: RJ, CEPESC/UERJ, 2002. p. 01 e 04-08.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self:** a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

TRILLING, Lionel. *Sincerity and authenticity*. London; New York: Oxford University Press, 1974.

VELHO, Gilberto & KUSCHNIR, Karina (Orgs). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. 1ª. Edição.