

Sexualidad, Salud y Sociedad

REVISTA LATINOAMERICANA

ISSN 1984-6487 / n. 33 - dic. / dez. / dec. 2019 - pp.343-372 / Natividade, M. / www.sexualidadsaludysociedad.org

Uma família como outra qualquer: Casamento igualitário e novas famílias em igrejas evangélicas LGBT

Marcelo Natividade¹

> marcelonatividade@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6252-8415

¹Universidade Federal do Ceará
Fortaleza, Brasil

Copyright © 2019 Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

<http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2019.33.16.a>

Resumo: O artigo debate nexos entre religião, identidades coletivas, política e sexualidade em segmento de igrejas evangélicas no Brasil que retira a homossexualidade das definições de pecado da tradição cristã, constituindo dinâmicas de renovação e politização do campo. A crescente preocupação de algumas vertentes religiosas com o casamento gay, com a adoção por casais de pessoas de mesmo sexo e com outras demandas dos movimentos LGBT tem colocado em foco, a partir de trabalho de campo realizado em igrejas evangélicas brasileiras de perfil minoritário, as *igrejas inclusivas* ou *igrejas LGBT*. Argumento sobre o enlace entre linguagens religiosas e categorias e ideias do campo dos direitos sexuais, constituindo passagens e inovações em um dado contexto.

Palavras-chave: religião; sexualidade; igreja gay; evangélicos; direitos sexuais

A family like any other: gay marriage and new families in evangelical LGBT churches

Abstract: The article discusses links between religion, collective identities, politics and sexuality in a segment of evangelical churches in Brazil that removes homosexuality from the definitions of sin in the Christian tradition, constituting dynamics of renewal and politicization of the field. The growing concern of some religious aspects with gay marriage, the adoption of same-sex couples and other demands of LGBT movements are brought into focus, from fieldwork conducted in Brazilian evangelical churches, inclusive churches or LGBT churches. I argue about the link between religious languages and categories and ideas of the field of sexual rights, constituting passages and innovations.

Key words: religion; sexuality; gay church; evangelicals; sexual rights

Una familia como cualquier otra: matrimonio igualitario y nuevas familias en iglesias evangélicas LGBT

Resumen: El artículo discute los vínculos entre religión, identidades colectivas, política y sexualidad en un segmento de iglesias evangélicas en Brasil que elimina la homosexualidad de las definiciones de pecado de la tradición cristiana, constituyendo dinámicas de renovación y politización del campo. La creciente preocupación de algunos grupos religiosos por el matrimonio homosexual, la adopción de parejas del mismo sexo y otras demandas de los movimientos LGBT se enfocan en el trabajo de campo en las iglesias evangélicas brasileñas de perfil minoritario. Las llamadas iglesias inclusivas o iglesias LGBT sostengo el vínculo entre las lenguas religiosas y las categorías e ideas del campo de los derechos sexuales, que constituyen pasajes e innovaciones en contexto.

Palabras llave: religión; sexualidad; iglesia gay; evangélicos; derechos sexuales

Uma família como outra qualquer: Casamento igualitário e novas famílias em igrejas evangélicas LGBT

Introdução

Este artigo discute as relações entre religião, políticas de identidade e construção de legitimidades em segmento de igrejas evangélicas no Brasil. Apresenta resultados de pesquisa sobre homoparentalidade e (homo) conjugalidade em igrejas LGBT. O trabalho faz parte de projeto temático sobre “Religião, direitos e secularismos”, coordenado pela professora Paula Montero no Cebrap/SP¹ e na Universidade de São Paulo, que integro como pesquisador associado do Laboratório de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença (Lamas), na Universidade Federal do Ceará, entre os anos de 2015 e 2019.

A crescente preocupação de algumas vertentes religiosas com o casamento igualitário, com a adoção de casais por pessoas de mesmo sexo e com outras demandas dos coletivos LGBT (Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) é objeto de reflexão a partir de um olhar para o segmento de congregações que produzem discursos alternativos à proibição da homossexualidade na tradição cristã e atualizam a mensagem institucional em movimentos específicos.

O campo compreende um grupo de igrejas que alteram alguns dogmas religiosos no que se refere aos modelos de sexualidade e gênero, designadas aqui pela terminologia *igrejas LGBT*. Apesar de essa identidade coletiva nem sempre ser abraçada pelos grupos, em detrimento da terminologia *igrejas inclusivas*, parto de um dado sociológico: a recorrência de uma comunidade de adesão, na sua quase totalidade, de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBTs), bem como seus parceiros e familiares – uma “comunidade homossexual”, em um sentido amplo do termo.

Também fundamento essa escolha em evidências etnográficas e bibliográficas. A revisão de literatura nas ciências humanas e sociais sobre a temática sugere a existência de um movimento global, um movimento gay ou LGBT cristão, compreendido pela formulação de teologias gays ou teologia queer em congregações e denominações que se autorreferenciam a partir de uma identidade gay, lésbica ou

¹ Pesquisa desenvolvida com a participação de uma ampla rede de pesquisadores, incluindo sítios de investigação, abordagens, objetos muito plurais em torno da interação entre *ethos* religiosos e civis na contemporaneidade, abrigada no Cebrap no Processo 2015/02497-5.

LGBT, em diferentes países, com destaque para a atuação da Metropolitan Church, a Igreja da Comunidade Metropolitana. Recentemente, sugeriu-se a incorporação de variações locais dessa alcunha através de expressões como LGBT+, LGBTI+ ou LGBTIQ+, indicando o dinamismo da relação entre tais movimentos religiosos e agendas dos coletivos LGBT. O termo êmico “igrejas inclusivas” (Weiss, 2012), então, não é consensual, ensejando problematizações, adesões ou distanciamentos, com a adoção de distintos possíveis rótulos (Dias, 2019; Soares, 2019; Ávila, 2019), igreja reformada, uma igreja “aberta” e outros (Natividade, 2008).

Vou usar aqui como sinônimos, então, os termos igrejas LGBT e igrejas inclusivas, compreendendo que o que importa é que tais congregações se constituem em redes e comunidades religiosas com foco nos discursos e nas teologias LGBT, protagonizados por fiéis e lideranças LGBT, a partir de certa identidade coletiva. Observo, contudo, a existência de comunidades não lideradas por pessoas LGBT que possam se alinhar com tais discursos, cabendo aprofundar em pesquisa tais vinculações e associações.

Refiro-me aqui a uma dissidência no campo evangélico (e cristão) brasileiro: um conjunto de congregações que existem no país desde fins dos anos 1990, pluralizando-se em distintas denominações nos anos 2000, com base na ideia de uma igreja *específica*, cuja teologia dissonante da perspectiva hegemônica oferece leituras alternativas do texto bíblico no tocante à relação entre religião e homossexualidade (Taylor & Snowdon, 2014; Natividade, 2016, 2010, 2008, 2013), tornada aqui uma relação *positiva* (Boswell, 1981). Nessas comunidades, a hierarquia eclesial é composta por homossexuais e pessoas transgêneros: LGBTs são pastores e pastoras, presbíteros e presbíteras, diáconos e diaconisas, obreiros e obreiras, dentre outras posições institucionais. É rara a ocupação de lugar na hierarquia eclesial por pessoa não LGBT. Outro dado é o deslocamento da noção de homossexualidade do rol dos *pecados sexuais* para o das coisas *naturais*. Orienta a visão de mundo proposta uma percepção naturalizante da diversidade sexual, segundo a qual a orientação sexual do fiel pode ser uma espécie de *natureza divina* (Natividade, 2010). Prega-se em alguns púlpitos que “Deus criou os homossexuais” assim como os heterossexuais, sendo, portanto, uma ordenança divina a orientação homossexual, lésbica ou bissexual e a transgeneridade.

Este tipo de iniciativa religiosa torna-se plausível em um campo de possibilidades (Natividade, 2010) em um cenário contemporâneo em que ocorrem avanços nas demandas dos movimentos LGBT, que incluem a “liberdade religiosa” como uma das formas de luta deste grupo contra o preconceito e a discriminação, do mesmo modo que no cenário religioso amplo observam-se dinâmicas de renovação religiosa (Mariz, 2013), possibilitando invenções e novas práticas institucionais a partir de movimentos emergentes.

Os dados levantados alimentam o debate corrente nas ciências sociais sobre as relações entre religião e esfera pública, entre cenários de modernização religiosa, práticas rituais e transformações que afetam a sociedade, incluindo as lutas dos movimentos feministas e LGBT. O suposto é que, conforme avançam a pauta e as conquistas dos coletivos, instituições religiosas são instadas a formular respostas, sejam pastorais, sejam posicionamentos públicos.

Se, por um lado, experiências de cultivo de si abrem caminho para a revisão de ortodoxias e moralidades rígidas (Mariano, 2013), de outro, observam-se novas configurações entre os domínios da religião e da esfera pública, sinalizando para a complexificação do campo, alimentando o debate sobre secularismos e sobre o surgimento de movimentos emergentes (Mariz, 2013) e novas formas de atuar das instituições religiosas. Partindo desta contextualização, o artigo versa sobre conexões entre práticas religiosas e agendas políticas dos direitos sexuais, incluindo o casamento igualitário, a adoção por pessoas de mesmo sexo, as famílias gays e lésbicas. Os dados se amparam em resultado de pesquisa cujo objetivo é examinar pedagogias do sexo, da vida conjugal e das relações familiares em congregações gays e lésbicas no Brasil. Interessa destacar se e como se relacionam ativismo político e rituais religiosos, colocando em foco experiências de conjugalidade e parentalidade vivenciadas por homens gays e mulheres lésbicas.

A abordagem se justifica em razão dos recorrentes testemunhos públicos de casamento, pactos de união civil, reprodução e adoções de crianças por casais de pessoas do mesmo sexo nas congregações gays e lésbicas. A hipótese da pesquisa é que se entrelaçam práticas pastorais e demandas dos movimentos coletivos na produção de novas configurações da subjetividade, das identidades e das sensibilidades. O objetivo é problematizar construções discursivas desses movimentos, a saber, práticas e conteúdos que implicam específicas formas de apresentação pública ao mesmo tempo em que dialogam com concepções cosmológicas do campo hegemônico.

Uma discussão teórica feita por Judith Butler (2015a) acerca da política das ruas e de políticas de aparecimento ilumina a análise, ajudando a compreender a atuação de tais grupos numa perspectiva dos *corpos em aliança*, sendo os discursos produzidos em contexto de reivindicações pelo *direito de aparecer* e em performances de *como aparecer*. Tais congregações/movimentos se produzem enquanto assembleia, espaço político, engajadas em formas de apresentação pública específicas, na proposição de éticas de convivência e na busca por qualificar e precisar os domínios do que *deve* aparecer e *como* aparecer.

O artigo coloca as relações entre política e religião em uma perspectiva de suas relações produtivas e elucida algumas de suas dinâmicas. É justamente sobre o trabalho cultural que liga homossexualidade e cristianismo que ele se debruça,

assinalando aspectos contraditórios e inventivos, na configuração de *ethos* locais em que se enlaçam laico e religioso.

O trabalho foi desenvolvido em distintas cidades brasileiras, como Rio de Janeiro (RJ), Belo Horizonte (MG), São Paulo (SP), São José do Rio Preto (SP), Fortaleza (CE), entre os anos de 2015 e 2019, nas seguintes denominações: Igreja Cristã Contemporânea (RJ e SP), Igreja da Comunidade Metropolitana (SP e CE), Igreja Cidade Refúgio (CE e SP), Igreja Apostólica Filhos da Luz (CE), Comunidade Getsêmani (CE), Comunidade Cristã Nova Esperança (SP e CE), Igreja Bom Pastor (CE), Igreja Filadélfia (CE). Foram coletadas entrevistas com lideranças e fiéis, totalizando cerca de 25 entrevistas. Nas seções seguintes, exploro algumas das formas de atuação de tais grupos, dando ênfase aos discursos institucionais.

Ao final do artigo, o foco incide na trajetória de um casal de mulheres lésbicas de congregação no Rio de Janeiro, entrevistadas durante uma visita que elas fizeram à cidade de Fortaleza, focalizando aspectos da conjugalidade e de seus projetos de parentalidade e formação de família. O relato foi escolhido não por seu caráter exemplar, mas pelas contradições que evoca, possibilitando ampliar e complexificar a compreensão das relações entre sexualidade, identidades coletivas e discursos e moralidades religiosos.

Depois, teço comentários acerca das hipóteses e dos resultados preliminares, que incluíram a análise das afinidades entre *ethos* religiosos e civis na valorização de modelos conjugais e parentais das homossexualidades. Espero colaborar com a produção de conhecimento sobre dinâmicas de renovação do religioso na cena contemporânea e seus desafios na interseção com outras esferas da vida social, e também com a reflexão sobre suas novas formas de influência. Espero lançar um foco de luz sobre o conhecimento antropológico dos dilemas implicados na construção das identidades coletivas e nas trajetórias pessoais.

Convém destacar que o artigo não dá conta do amplo *corpus* da pesquisa, mas se concentra na parte do material, em uma análise exploratória. Também abro mão de caracterizar variações regionais, locais ou denominacionais e congregacionais, deixando para ocasião posterior este intento. Sendo assim, os casos e as narrativas trazidos ao debate possibilitam apenas introduzir algumas questões sobre formas de construção da sexualidade implicadas na adesão a experiências religiosas em igrejas LGBT ou inclusivas. O artigo valoriza contradições, tensões, ambivalências e modelos presentes nos relatos dos interlocutores, sem a pretensão de que estes sejam válidos para todas/os as congregações e atores do campo, mas permitam aprimorar o conhecimento sobre novas formas de enlace entre sociedade, sexo e religião.

Um movimento dissidente?

No Brasil, igrejas evangélicas são, em grande parte, reprodutoras de discursos heteronormativos sustentados pela incisiva interdição da homossexualidade. Nelas, a presunção da universalidade da heterossexualidade, sob a máxima da criação de uma humanidade inteiramente “heterossexual”, é a regra. Apenas muito recentemente isso foi objeto de contrariedade, com a Igreja Presbiteriana e a Igreja Batista norte-americanas publicando documentos que flexibilizam as regras e incluem a homossexualidade como um tipo de conduta e identidade compatível com a vida religiosa e suas doutrinas. A Igreja Presbiteriana americana aprovou em convenção o “casamento gay” e a Igreja Batista no mesmo país reviu sua constituição, de modo a permitir oficialmente a filiação de fiéis assumidamente homossexuais (Natividade, 2016).

Apesar dessas mudanças no campo religioso mais amplo, no Brasil prevaleceu o interdito, inclusive nos segmentos católicos, respaldando até mesmo ideais de “cura gay”.² As dissonâncias e as casuísticas podem ocorrer, mas como mostra a bibliografia, elas são muito mais fruto das interações entre sujeitos e estão às vezes implicadas no cuidado pastoral (Ribeiro, 2000; Natividade & Oliveira, 2013), na relação entre o corpo eclesial e a dita direção das almas (Foucault, 2014). Por outro lado, há notícias de movimentações no interior de algumas denominações, como é o caso da Igreja Anglicana brasileira, na qual se formam alguns coletivos da diversidade sexual e em que já se discutiu, sem consenso, o tema da ordenação de pastores homossexuais (Natividade, 2016).³

A despeito desse cenário global majoritariamente refratário, reconectar diversidade sexual e religiões cristãs é um trabalho cultural que é colocado em prática por alguns grupos religiosos no Brasil e no mundo, configurando um movimento

² Refiro-me a trabalhos pastorais que conectam religião e psicologia implicados no desejo de conversão de homossexuais em “ex-homossexuais”, a dita terapia evangélica cristã de “reorientação sexual”. Estas atividades estão inseridas em controvérsias relativas aos conselhos profissionais do campo das ciências *psi* e a resoluções locais e nacionais que impedem a participação de psicólogos em “cura gay” (Natividade, 2006, 2007, 2009).

³ Apesar dessa hegemonia hostil, incontestemente, observo algumas dinâmicas locais de alteração dessa relação. Por exemplo, em Fortaleza, acompanho o caso de um pastor ex-assembleiano que fundou a Comunidade Getsêmani, em uma região periférica de Fortaleza, e ali sustenta discursos de não discriminação e de aceitação, incluindo campanhas contra a homofobia, contra o racismo e pelo fim da violência contra a mulher, externando uma atitude inconformista quanto ao tradicionalismo religioso mas também realçando interesse por dialogar com coletivos e tecer os nexos entre religião e ativismo social. Na comunidade é recorrente a frequência de alguns jovens LGBT em razão dessa postura pastoral de “abertura”, inclusive casais gays e lésbicos.

gay cristão em expansão (Natividade, 2008, 2010). Hoje existem igrejas LGBT em todos os continentes, até mesmo em países onde a homossexualidade é – ou já foi – criminalizada, como em Uganda, na África.

A expansão transnacional de tais iniciativas religiosas é discutida por Aramis Silva (2016, 2017) a partir de etnografia dos trânsitos de agentes religiosos da Metropolitan Church, LGBTs, entre países como EUA, México, Brasil e outros (da América Latina e de demais continentes) para troca de experiências e de teologias que preconizam a aceitação da homossexualidade pela Bíblia e pela tradição cristã, em releituras “inclusivas”. Trata-se da incisiva justificação da homossexualidade, uma relação positiva entre diversidade sexual e religião, mas também de novas formas de apresentação pública de mensagens e conteúdos oriundos do religioso. Seus novos discursos teológicos e hermenêuticos consistiriam em provas de que homossexuais podem ocupar os bancos de igrejas cristãs, não sendo condenados por Deus, mas plenamente aceitos e amados por Ele. Por outro lado, exemplificam redefinições do fazer religioso contemporâneo cuja mensagem opera para tornar problemas privados em problemas públicos, ampliando as esferas de influência das instituições e das agências religiosas (Montero et al., 2017). Observam-se, assim, enlances entre laico e religioso nos mais diversos contextos, o que demonstra as afinidades entre mensagens proferidas por grupos religiosos e certas agendas da vida pública, como é o caso das demandas LGBTs.

Sabe-se, hoje, que há *igrejas gays* nas principais capitais brasileiras. Este tipo de iniciativa surgiu no país tendo por propósito a construção de discursos e práticas religiosas que proclamam a “aceitação” e o reconhecimento social do público LGBT, centrados em uma teologia própria ou na produção de reflexões teológicas que problematizam aspectos da historicidade desse interdito. Para tanto, elas procedem a uma revisão de narrativas da tradição religiosa que supostamente condenariam a homossexualidade. É comum assinalar que a palavra “homossexual” jamais existiu no contexto bíblico dos livros utilizados para reforçar o interdito, tendo ela sido produzida em um dado contexto histórico. Assim, indicam-se possíveis *erros de tradução* e supostas manipulações para reforçar a exclusão social de grupos minoritários, como mulheres, negros e LGBTs. A teologia proposta oferece uma leitura do texto bíblico pelo *olhar LGBT*, a exemplo do que teria ocorrido com a emergência de teologias feministas (Hunt, 2001).

Com o intento de inserir LGBT em narrativas bíblicas, práticas afetivas, eróticas e sexuais, são concebidas em uma dada ética-sexual “cristã” uma “homossexualidade santificada” (Natividade, 2010). Ideais normativos e modelos de conduta endossam a obrigatoriedade da monogamia e do casamento e alocam no campo do “pecado” outras vivências do sexo e do afeto como uma forma de demarcação de zonas de legitimidade e aprovação social. Ainda que as formulações de códigos

de conduta ou doutrinas possam divergir nas suas definições de “pecado”, em razão de ênfases de *ethos* religiosos específicos, pode-se dizer que como modelo ideal figuram o casamento e as relações estáveis.

Como já foi sinalizado, a preocupação em promover o casamento e o relacionamento estável é uma recorrência. Assim, em congregações visitadas em Belo Horizonte, no Rio de Janeiro, em Fortaleza e em São Paulo, observaram-se encontros e cultos específicos para casais ou algum espaço de aconselhamento pastoral para eles. É curioso o significado que a categoria “casal” assume em contexto: o termo é aplicado a todo tipo de relacionamento afetivo-sexual, independente do tempo de existência ou da coabitação dos parceiros, de modo distintivo da figura da “pessoa solteira”. Assim, ser “casado” é um *status* dentro de algumas congregações. O que chamaríamos de um “namoro”, por exemplo, pode ser referido como um tipo de “casamento”, uma vez que indica a preeminência de um “compromisso” entre as partes.

Com efeito, as muitas atividades e os discursos locais promovem rupturas com práticas sociais e culturais dentro das congregações, que poderíamos qualificar como homofóbicas ou LGBTfóbicas, uma vez que produzem uma mensagem religiosa que proclama como ideal o casamento igualitário e a criação de crianças por casais de mesmo sexo, a dita homoparentalidade. A associação entre família e homossexualidade, nesse caso, entre família e homoafetividade também é uma recorrência. Apesar da distinção de *ethos* e ênfases discursivas, a valorização do par homoafetivo é evidente em muitos sentidos, incluindo pregações em púlpitos, literatura religiosa, materiais institucionais publicados nos sites e em páginas de Internet oficiais. Em nenhuma das localidades pesquisadas encontrei discursos que não valorizassem a conjugalidade e a formação do “par” gay ou lésbico como um modelo ou ideal a ser almejado ou colocado em prática.

Existem possibilidades de outros arranjos e experiências afetivo-sexuais, é claro, inclusive os não monogâmicos. Em Fortaleza, um jovem gay, universitário, em tom jocoso, contou-me estar negociando com o pastor local a aceitação de um relacionamento “a três” (ele, o parceiro e um terceiro rapaz, escolhido para completar o desejo de ambos e “evitar traições”), observando não se sentir “julgado” por ele, nem admoestado a abandonar o intento do relacionamento fora dos padrões normativos. Para ele, a liderança considerava o episódio uma decisão individual, sem relação com a compreensão de “pecado”.

É importante frisar que o modelo ideal do casamento e da conjugalidade pode ser preconizado tanto nas igrejas inclusivas de viés pentecostal como nas de liturgia mais próxima do protestantismo histórico, assim como em outras, de teologias e doutrinas mais híbridas. É preciso estar atento, assim, às invenções locais.

Por exemplo, mesmo os diálogos com cosmologias pentecostais são ressemantizados. Mediações simbólicas com valores e ideias de igrejas locais se expressam

na adesão à teologia da *batalha espiritual* (Natividade, 2003) e em uma certa acomodação e ressignificação de seus pressupostos. A crença no demônio e numa divisão do cosmos entre as *coisas de Deus* e as *coisas do maligno* permanecem. Mas observa-se a sua ressignificação. Por exemplo, a homofobia (e não a homossexualidade) é que seria resultante de *inspiração demoníaca*. Nesse caso, são constantes os apelos à “cura da homofobia”. Isso pode ser verificado em mensagens propagadas em eventos como a campanha “Homofobia tem cura”, uma semana com atividades rituais para que parentes e familiares dos participantes deixem de ser homofóbicos. Campanhas deste tipo foram identificadas em distintas localidades, incluindo congregações no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Fortaleza.

Considerando que a “homofobia” pode ser transformada por Jesus e orações e por experiências místicas de “libertação”, de “toque do Espírito Santo”, presenciei relatos de gays e lésbicas que narravam experiências de aceitação familiar a partir da “interseção” pela família (oração para “cura” da “rejeição familiar”), da frequência a rituais “para a família”, depois da adesão a uma comunidade religiosa inclusiva.

Acompanhando cultos em igrejas no Rio de Janeiro, também assisti a “testemunhos”, depoimentos de mães de homossexuais que relatam a passagem da homofobia à aceitação dos filhos (Natividade & Oliveira, 2013).

Com efeito, a congregação tem um papel na reconfiguração dos laços familiares, neste caso, dos laços com a família de origem, ensejando uma certa política de convivência entre familiares e grupos de parentesco, qualificada como “não homofóbica”, em que se espera a adesão dos pais e da parentela, em geral, a um *ethos* de “aceitação” da sexualidade e do estilo de vida dos filhos, gays ou lésbicas. Isto se expressa em um dado aprendizado social dessas mães segundo a ética do *respeito* e do *aceitar*, do compreender a recusa da homossexualidade dos filhos como *preconceito* e como conduta *não cristã*. O ideal cultivado preconiza o *amor de Jesus* como uma forma de superação do preconceito e da verdadeira *atitude cristã*: olhar com “o olhar de Jesus”, misericordioso, amoroso. O estreitamento dos laços entre filhos e filhas LGBT e suas mães e pais é incentivado. Apesar de o ideal abranger os dois genitores, é muito mais frequente a presença das mulheres (mães) no culto e, portanto, o relato da passagem da *homofobia à aceitação* é um relato *feminino*.

A política (inclusiva) na rua: entre a liberdade religiosa e os direitos sexuais

“Sou gay, tenho o direito de ser cristão”. “Sou lésbica, tenho o direito de ser cristã”. Com cartazes ostentando estas frases, lideranças e participantes de igrejas inclusivas foram às Paradas pela diversidade sexual em diferentes cidades brasileiras, como acompanhei em São Paulo, na XIX e XX Parada do Orgulho LGBT, em

2015 e 2016. Nelas, compreendi melhor ênfases discursivas, formas de apresentação pública e práticas sociais que entrelaçam política (ativismo), espaço público, religião e sexualidade. A mensagem do cartaz anuncia a proclamação de um discurso pela “liberdade religiosa” que se enlaça ao tema do “orgulho LGBT” e ao pleito de ampliação dos direitos civis dos grupos homossexuais. Ela exemplifica como se conjuga espaço público, visibilidade e anseios por cidadania dessa população.

É um dado sociológico que tais comunidades religiosas ampliaram a participação em eventos públicos, buscando marcar presença neles, inclusive com lugar de fala nos carros de som. Com camisas coloridas com siglas e nomes das denominações, participantes dos grupos misturam-se à massa nas Paradas, entregando panfletos, travando conversas, fazendo apelos para que a pessoa abordada visite uma igreja inclusiva, “uma igreja sem preconceito”, e possa viver uma fé cristã “sem máscaras”, *aceitando Jesus*. Presenciei tais formas de atuação e apresentação públicas em Paradas da diversidade em Fortaleza, em 2018 e 2019, e também nas de São Paulo, nas que ocorreram em 2015 e 2016. Desse modo, destacam-se modos de atuar mais proselitistas (cooptar fiéis na Parada e levar a mensagem da salvação aos homossexuais) e outros com teor mais politizado (endossar as demandas dos coletivos LGBT e dialogar mais de perto com eles, constituindo e participando de tais redes). Em todo caso, as congregações mobilizam múltiplos meios de mobilização para participação no evento (apelos no culto, reuniões de preparo, correntes de oração, vigílias, grupos de WhatsApp, anúncios pelas redes sociais e outros meios virtuais, articulações com ativistas e agentes do Estado). A ocasião enseja mobilização, preparo espiritual e articulações políticas.

A Igreja Cristã Contemporânea é uma das denominações que atuam de forma organizada nas Paradas, nas localidades onde ela possui templos, como é o caso das cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, exemplificando tal proselitismo e salvacionismo.

Já a Igreja Filhos da Luz (Fortaleza) e a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), em São Paulo e em Fortaleza, exemplificam tal ativismo e diálogos com coletivos LGBT. A Igreja Filhos da Luz, no entanto, tem uma posição mediadora, afeita ao salvacionismo e ao proselitismo pentecostal, mas também buscando aparecer e apresentar-se publicamente em estreita relação com grupos ativistas, sendo as suas lideranças convidadas aos carros de som para discursos e endosso de demandas dos coletivos LGBT. Em 2019, lideranças da ICM e da Filhos da Luz celebraram a aprovação da “criminalização da homofobia” pelo Supremo Tribunal Federal na Parada da Diversidade de Fortaleza, ao lado de importantes lideranças dos movimentos locais e de políticos pró-LGBT.

Uma participação um pouco menos performática ocorre também nas Marchas para Jesus, evento organizado por igrejas evangélicas que costumam ocupar o es-

paço público dos grandes centros urbanos. Com shows gospel, pregações e outras atividades, a Marcha sustenta mensagens de defesa da “família cristã”, expressando visões de mundo tradicionalistas e conservadoras que frequentemente repudiam demandas feministas e LGBT. Não é incomum na Marcha para Jesus cartazes que condenam o aborto e a homossexualidade, que proclamam a “cura gay” ou que apresentam mensagens de intolerância a outras religiosidades. Mesmo assim, soube de igrejas inclusivas que organizaram atividades evangelísticas na Marcha, com vistas a dialogar com os participantes e divulgar sua *nova* doutrina.

Mas foi com a frequência aos cultos e a reuniões específicas, em conversas informais e na coleta de entrevistas que observei como algumas dessas congregações têm sido o solo cultural de processos de construções identitárias envolvendo a experiência de assumir-se *gay* e *evangélico* ou *lésbica* e *evangélica*, além de presenciar relatos de vivências de trânsitos de gênero, com lideranças incentivando e apoiando o dito “processo transexualizador” de um fiel.

Pastores e pastoras podem participar desse processo através de apoio emocional e orientação psicológica a quem atravessa a experiência do trânsito de gênero. Eu assisti a cultos em que pastores apresentavam instrução pedagógica sobre uso do nome social, de banheiros específicos segundo a identidade de gênero, dentre outras formas de expressar o reconhecimento das identidades transexuais e travestis no espaço congregacional.⁴ Em Fortaleza, o depoimento do pastor Beto, da Igreja Filhos da Luz, uma comunidade pentecostal, é exemplar. Nas muitas conversas que tivemos, o jovem pastor trazia relatos sobre como alguns fiéis passavam pelos trânsitos de gênero, cabendo a ele, como liderança espiritual, ajudar a comunidade a compreender e a respeitar sua nova identidade social, assim como cabia a ele ajudar o fiel nos dramas pessoais vividos pelos “homens trans” e por “mulheres trans” na transição entre tais identidades. Desse modo, os dilemas individuais compreendem a produção em contexto da identidade coletiva da pessoa transgênero ou transexual em cultos inclusivos. Isto não ocorre em todas as igrejas abordadas, mas foi muito visível tal amparo na Igreja da Comunidade Metropolitana, em São Paulo, e na Igreja Filhos da Luz, em Fortaleza.

Contudo, em um sentido mais global, evidenciou-se que a valorização dessas identidades coletivas se dá muito mais fortemente no nível da produção de discursos em defesa do casamento igualitário e da adoção de crianças por casais de mesmo sexo.

É notório o crescente número de casais gays e lésbicos nessas igrejas que buscam oficializar a relação através de união estável ou de casamento civil. Isto

⁴ A trajetória de alguns desses fiéis LGBT tem sido acompanhada por mim através de entrevistas.

ficou evidente pela conexão que alguns participantes faziam entre a sua opção pelo casamento e a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) de 2010, que equiparou as uniões homossexuais à condição de família, e a posterior Decisão do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) que obrigou cartórios brasileiros a realizarem registro civil de casamento entre pessoas de mesmo sexo. Alguns participantes me confienciaram: “ficou mais fácil casar”, “a gente já vinha fazendo esse plano, então, agora é a hora”.

No ano de 2016, 16 casais da Igreja Cristã Contemporânea participaram de cerimônia de casamento coletivo organizada pelo programa governamental “Rio sem homofobia”. Houve o incentivo de líderes pastorais para a participação no evento e para a oficialização do caráter estável da união através do casamento. Líderes, atuando em grupos de WhatsApp e mensagens privadas nas redes sociais, se encarregavam de informar dados objetivos sobre datas, documentos, necessidades, ao mesmo tempo em que circulavam exortações religiosas para a participação no evento coletivo.

A apresentação pública das identidades gays e lésbicas nesse contexto também se constata com ações voltadas para as crianças, filhas/os de casais de mesmo sexo, como Culto infantil (escola dominical para crianças), homenagens aos pais e às mães no dia das mães e no dia dos pais etc., quando é comum cultos e atividades rituais que apresentam novos modelos familiares no púlpito.

Constatei a pluralização dos modelos familiares ao ver o alto número de crianças que frequentavam os cultos. Isto evidencia trajetórias exemplares de famílias recompostas: casamentos heterossexuais anteriores com prole que foram desfeitos, e a formação de um novo núcleo familiar envolvendo parceiro ou parceira de mesmo sexo. Além disso, existem casos de adoção, menos recorrentes, mas exemplares. Também circula o comentário sobre a existência de *transparentalidade* e de reprodução assistida. Em São Paulo, havia o caso de uma pastora trans que conseguira adotar uma criança que vinha se assumindo como uma “menina trans”, depois de longo processo jurídico-psicológico, conforme me relatou liderança da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM/SP). Deste modo, os direitos civis de LGBTs constituem o pão cotidiano do culto e das conversas informais.

É presente na mensagem religiosa a ideia de que é da *vontade de Deus* a ampliação de direitos civis aos LGBTs, evidenciando uma constatação teológica mais pluralista da humanidade, amparada em um misto de *ethos* laico igualitarista e *ethos* religioso: Deus teria criado algumas pessoas heterossexuais e outras homossexuais. Sendo assim, o culto preconiza a ideia de que homossexuais e heterossexuais são iguais e, portanto, devem ter acesso aos mesmos direitos civis. Ampliar os direitos de LGBTs seria uma forma de realizar a *vontade divina* na Terra. Partindo desta análise, é evidente que se entrelaçam laico e religioso na visão de mun-

do dos participantes. Um certo *ethos* privado (Duarte, 2005) orienta as práticas pastorais e as formas de regulação que ali se desenvolvem. Uma das feições deste *ethos* compreende a difusão de uma dada pedagogia da não violência nos púlpitos, nos escritos, nos canais de comunicação virtual, nas interações e no cuidado pastoral, em nome dos valores da igualdade e da liberdade. O tema da violência, do preconceito, da discriminação que sofrem LGBTs está presente no culto como um sofrimento a ser superado em busca de uma vida plena, em que se possa exercer fé, viver a sexualidade e ter direitos.

Esse ideal de uma vida livre de toda forma de intolerância, inclusive a religiosa, anima o culto, as conversas e instiga ministrações e pregações, muitas vezes associado a uma verdadeira “vida cristã”, em que se opõe ser vítima do preconceito da sociedade a ser cristão. Segundo esta lógica, a ideia de que a homossexualidade é a *natureza* de algumas pessoas convive de modo harmônico com discursos de autonomia, escolha, igualdade e liberdade em face da proibição da homossexualidade pela tradição religiosa. Subjaz ao discurso uma preocupação com a excessiva religiosidade, a crítica do rigor pastoral das igrejas hegemônicas que recorrem à ostensiva recusa da homossexualidade, propagando “preconceito” e “discriminação”.

O direito à não violência se materializa na interpretação das lideranças sobre práticas religiosas que sustentam a proibição da homossexualidade como *intolerância* e *exclusão*. Ocorre a valorização de discursos sobre equidade de direitos, orientando concepções de mundo e valores locais. Problemas do mundo laico, como a negação aos/às LGBTs de acesso a serviços de saúde, educação e políticas sociais, em geral, podem ser interpretados como um tipo de exclusão, então, uma pluralidade de constrangimentos sociais que afetam LGBTs são compreendidos como *preconceito e discriminação*. Uma gramática da não violência é encenada nos cultos por meio de uma narrativa pastoral que contrasta o citado passado, quando eram discriminados e alvos de preconceito e exclusão, ao presente, em que se percebem como “eleitos do Senhor” e, nessa nova condição, sujeitos de direitos.

Dessa maneira, alguns participantes do culto manifestam anseios por mais igualdade nos sistemas da governança pública. Isto inclui, é claro, o direito ao casamento, à adoção, à formação de família, à liberdade religiosa etc. Contudo, é importante frisar que a ênfase dada no culto concorre para a valorização do “par homossexual”, com grande preocupação com a formulação de modelos de sexualidade que preconizem o casamento, a união estável e a construção da família. Esse modo de atuar, então, compreende a organização do culto e de suas amplas ações no espaço público como assembleia (Butler, 2015a), um tipo de reunião em que se fala como “um coletivo”, *corpos em aliança*, que reivindicam mudanças na política. Trata-se de uma política dos corpos em aliança, um constituir-se como “nós” em atos performativos.

Os grupos estudados entrelaçam de modo criativo *vontade divina*, igualdade, justiça social, reivindicações por legitimidade e reconhecimento, demandas de acesso a serviços públicos e direitos, um tipo de política de aparecimento e saída das margens do Estado (Natividade, 2016), imbricando motivações laicas e religiosas. Misturam-se aqui a *agenda de Deus* (a igualdade de sujeitos homossexuais e heterossexuais é agir divino) e a agenda dos humanos (os anseios de acesso a direitos, serviços e políticas sociais em respeito às suas orientações sexuais e identidades de gênero).

Em relação aos discursos proferidos, a ênfase no casamento igualitário e no direito de formação de famílias pode concorrer para concepções de laços não exclusivamente consanguíneos, mas privilegiar os de afinidade, as ditas famílias que são escolhidas (Weston, 1997).

A narrativa em questão, tão evidente e enfática no culto, abarca a formação de um novo núcleo familiar segundo o qual a norma é a existência de casais homoafetivos e seus filhos e filhas. Sendo assim, os modelos de relações familiares presentes entre os participantes do culto são plurais, incluindo famílias recompostas e com laços de sangue, mas havendo grande valorização dos laços de afeto e afinidade como componentes que podem se sobrepôr aos demais. Vale frisar que é recorrente o testemunho de adoção e formação de uma família “como outra qualquer”, mas em famílias assim algumas vezes prevalecem afinidades e escolha, e não o elemento “sangue”. O novo núcleo familiar pode ser lugar de proteção contra preconceito e discriminação de famílias de origem. Estes aspectos poderão ser aprofundados em análises futuras.

Butler (2015a) nos auxilia com sua formulação de assembleia como ato performativo que envolve tanto os movimentos reacionários como os que reivindicam a saída de sua posição de subalternidade, as chamadas minorias. A autora trata das desigualdades que afetam tais grupos minoritários nos termos da precariedade, sejam elas materiais (acesso a bens e serviços), sejam subjetivas (experiências de subjetivação, fruto de processos de discriminação, preconceito ou violência, expressão de sentimentos de insegurança material ou subjetiva).

Vale aqui destacar, quando tratamos das políticas de gênero e sua reivindicação por aparecer e por sair das zonas de esquecimento, que tais modos de associação, tais alianças, os atos de reunir-se em público (seja nas praças ou, neste caso, nas igrejas ou nos meios virtuais) performam o desejo de ser visto e ouvido como presença política (Butler, 2015a). Eles encenam a rejeição coletiva dessas precariedades e expressam o desejo de tornar suas vidas mais vivíveis (Butler, 2015a).

No caso das igrejas LGBT ou inclusivas, muitas dimensões dessa precariedade se fazem notar nos testemunhos e nas conversas pessoais sobre discriminação e intolerância religiosa nas igrejas de origem e nas relações e interações sociais. Obser-

vei fartos relatos públicos sobre impedimentos de ir ao culto, a retirada de cargos, ameaças de danação eterna, sentimentos de ser objeto do ódio de Deus, desejos suicidas, alijamento familiar (rejeição das famílias em razão da orientação sexual ou trânsitos de gênero), reações decorrentes da descoberta da homossexualidade em uma igreja “que não aceita os homossexuais”. O encontro de uma igreja inclusiva é a possibilidade de reconstrução de si em um ambiente social “que aceita” e empreende esforços por neutralizar tais estigmas.

A reinvidicação que grupos inclusivos e igrejas LGBT fazem compreende a liberdade religiosa e o desejo de pertença institucional (ser amado e aceito por Deus), o direito à não violência, o direito de casar e constituir núcleos familiares a partir da experiência de serem pais gays ou mães lésbicas, ou ainda a experiência da transparentalidade, a expectativa de acesso a serviços públicos ou regimes previdenciários etc. Em suma, uma verdadeira política de aparecimento e saída das sombras do Estado, da sociedade e das instituições religiosas. É claro que todas essas formas de reivindicar e apresentar-se se conformam em experiências carregadas de ambivalências e contradições, conforme veremos. De todo modo, igrejas LGBT operam por meio das reivindicações por reconhecimento do Estado e também pela reforma de alguns dogmas religiosos, enquanto preservam outros. A gramática de um *ethos* civil igualitário, entre homossexuais e heterossexuais, se combina com formas de categorização e distinção no culto, baseadas em moralidades religiosas e civis.

É melhor casar que arder em brasa? Casamento e família no cuidado pastoral

Os modelos de relacionamentos afetivo-sexuais valorizados são realçados na literatura inclusiva brasileira. Tomo como exemplo dois volumes escritos por um de seus pastores, Alexandre Feitosa, *O Prêmio do Amor* (Feitosa, 2011) e *Introdução à teologia inclusiva. Bíblia e Homoafetividade* (Feitosa, 2014). A incorporação de uma gramática da igualdade chama a atenção na importação de categorias do campo dos direitos sexuais, com as ideias de *homoafetividade* e *homoparentalidade* presentes nos títulos das obras, em capítulos e no conteúdo e nos argumentos apresentados. Revela-se o manejo de valores centrados na crítica das desigualdades e em uma linguagem da igualdade e da equidade. Contudo, eles recebem o colorido local das ideias compartilhadas coletivamente, cujas concepções religiosas bebem na fonte das experiências religiosas pregressas dos atores, boa parte delas de origem pentecostal, qualificando complexas passagens e mediações sociais (Natividade, 2010).

Essas passagens constituem um espaço de negociação (Birmam, 1996) que conecta demandas dos movimentos a moralidades religiosas, por exemplo, com

modelos de conduta que prescrevem a monogamia, o direito ao casamento igualitário, o acesso à adoção por casais de mesmo sexo, ao mesmo tempo em que se proclamam discursos de respeito à diferença e de submissão a uma *vontade divina*.

É notória a valorização do *casal gay e lésbico* sob o argumento de que pessoas homossexuais em experiências anteriores de uniões heterossexuais “viviam infelizes”, “frustradas”. Mas somente em experiências de homoafetividade encontraram plenitude, satisfação e felicidade. A homossexualidade constitui, especialmente, a verdade de si. Mas não é qualquer experiência homossexual. Aqui se fala em particular do encontro de um parceiro e de um relacionamento estável e da construção de uma família.

O pastor Feitosa argumenta que homossexuais “entregues ao padrão heterossexual”, como descrito em Gênesis (Adão e Eva), estariam “fadados ao divórcio”, à insatisfação afetiva e à infidelidade. Homossexuais engajados em uniões heterossexuais desrespeitavam a *vontade de Deus*. Em referência a isso, algumas vezes ouvi expressões como “viver de mentiras”, “viver de máscaras”, condutas que ocultariam o verdadeiro eu homossexual e divino.

Um olhar naturalizante da sexualidade transparece na narrativa de Feitosa quando ele pondera que homossexuais apresentam naturalmente “necessidades e anseios” distintos das pessoas heteroafetivas. Em sua visão, haveria base bíblica para a homoafetividade, uma vez que “o casamento heterossexual não é para todos”. Partindo deste suposto, ele recorre à passagem bíblica de Mateus, capítulo 19, versículos 10, 11 e 12, a partir da qual argumenta: Jesus teria nela alertado que “existem eunucos nascidos assim do ventre materno”.

A alusão à homossexualidade por meio da figura do eunuco serve de justificção religiosa para a compreensão de que nem todas as pessoas foram destinadas por Deus à heterossexualidade, existindo aquelas que foram destinadas por Ele à homoafetividade. Então, homossexuais teriam nascido assim por permissão divina. Este recurso simbólico não é novo, tendo sido utilizado como justificção para a homossexualidade no cristianismo pelo pastor presbiteriano Neemias Marien, nos anos 1990, na Igreja Bethesda.

O argumento se completa na afirmação de tom igualitarista na qual o pastor Feitosa endossa: o amor não é monopólio de nenhum grupo. A experiência de realização de um casal “homoafetivo” não é diferente da experimentada por um casal “heteroafetivo”: a felicidade, a cumplicidade e a completude relatadas por casais homoafetivos são iguais em nobreza, cuidado e companheirismo. Os homossexuais, assim, não estavam fora do “plano divino”.

A Bíblia estaria repleta também de relatos de “famílias atípicas”, como a formada por Marta, Lázaro e Maria, feita “por irmãos” – uma vez que não se tinha notícias de seus pais. Essa “família diferente” atraía a atenção e a afeição de Jesus.

Argumenta o teólogo: “Sua família pode não ter o modelo tradicional, mas pode ter o modelo de Cristo. Pode não ter aprovação social, mas pode ter aprovação divina” (Feitosa, 2014: 59). Por fim, ele valoriza a homoparentalidade por meio do incentivo à adoção: as relações homoafetivas podem não gerar filhos biologicamente, mas “do amor de um casal gay”, disposto à adoção, podia se gerar família, do mesmo modo que de um casal heteroafetivo disposto à adoção”. Assim, o tema do pluralismo familiar constitui uma ênfase narrativa neste tipo de culto em muitos aspectos, seja na literatura religiosa, em documentos publicados, em púlpitos e ministrações, seja nas formas de interação social.

A Igreja Cristã Contemporânea (RJ e SP) se consolidou como uma das denominações mais atuantes em favor do casamento igualitário e do pluralismo familiar com a participação em casamentos coletivos realizados por programas governamentais, a aparição em programas de TV e radiofônicos nos quais falam sobre a sua experiência de adoção. Também a história de adoção dos pastores (presidentes da Igreja), apresentada em uma novela de horário nobre da Rede Globo, demonstra a expansão destes discursos. A novela *Amor à vida*, no ano de 2013, contou com o testemunho desses dois pastores gays, um casal homoafetivo, sobre a construção de sua normalidade familiar, ao adotarem filhos e viverem “como outra família qualquer”.

O cuidado pastoral realiza um intenso trabalho de produção dos sujeitos a partir da centralidade do laço conjugal e da experiência de formar família. É com base nesse ideário que o indivíduo se afirma no anseio de casar e ter filhos e, conseqüentemente, obter na esfera pública o reconhecimento de sua condição de sujeito de direitos, expressando um certo modelo ideal da pessoa gay cristã e cidadã.

A criação de um “ministério infantil” em Madureira – bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro – é uma pista no que diz respeito à preocupação pastoral dos líderes da Igreja Contemporânea com a convivência das crianças com a comunidade religiosa. Indica a atenção cultural que se concede ao tema da (homo)parentalidade. De um modo geral, na Igreja Contemporânea, há entre lideranças a percepção de que as crianças, filhos de casais do mesmo sexo, aprendem a conviver na igreja com a diferença e a homossexualidade dos pais. Esse aprendizado pode se conectar aos ensinamentos bíblicos. A existência de uma “escola bíblica infantil”, ainda que não esteja voltada ao ensino de uma teologia específica, propicia às crianças acesso aos ensinamentos religiosos que facilitariam esse aprendizado, baseado na ideia de que Deus ama todas as pessoas a despeito de suas diferenças. Uma preocupação com uma teologia e uma pedagogia da diferença explica como esses modelos se produzem no culto: a ideia da normalidade das diferenças é contrastada com a violência e os tratamentos desiguais em face da diferença.

Nas conversas que tive na Igreja Contemporânea soube que nem sempre a ho-

mossexualidade do pai ou da mãe é partilhada com as crianças. Um dos informantes, o *líder infantil* Saulo, comentou o caso de dois gêmeos que, apesar da frequência à igreja, não sabiam da homossexualidade do genitor. O receio da descoberta ensejava tensões e receios da parte do pai. Para Saulo, contudo, as crianças acabavam por perceber, através de sutis sinais, a homossexualidade dos pais gays ou das mães lésbicas, como a presença constante de um amigo muito chegado ou a ocupação do parceiro no banco “carona” do carro – lugar anteriormente ocupado pela mãe. Através de sutis associações se produziriam tais identificações e ajustes nas relações.

Saulo, nosso interlocutor, contou que, na maior parte dos casos, não se interfere diretamente nas relações. Quando um casal interpela lideranças em busca de orientação sobre como proceder nesse assunto (contar ou não contar sobre sua sexualidade às crianças), pode ser aconselhado a “deixar acontecer naturalmente”. As lideranças, assim, não tomam para si a tarefa de intervir diretamente, mas a insistência em não esconder a homossexualidade dos pais e das mães homoafetivos/as – mais do que isso, a insistência em levar o tema ao púlpito e conceder espaço para a aparição pública da família homoafetiva – evidencia os mecanismos de produção dessas zonas de aparecimento (Butler, 2015a).

Os cultos que comemoram datas específicas, como o Dia das Mães e o Dia dos Pais, além de datas como Natal e Páscoa, do calendário cristão, são ocasiões de aparição pública dos casais (e seus filhos) na igreja. No púlpito, casais homoafetivos são homenageados pelas crianças com a entrega de presentes, com a apresentação de números de dança, declamação de poesias, canto de louvores. Apesar de nosso informante mencionar que não eram “levantadas “bandeiras” sobre este assunto, a ênfase está na valorização de novos modelos familiares gays e lésbicos no culto. São produzidas ali práticas discursivas que visibilizam os laços homoafetivos e colocam em evidência vínculos plurais que compõem as novas configurações familiares.

Em nossa conversa, Saulo argumentou não perceber conflitos relacionados ao conhecimento da sexualidade dos pais gays ou mães lésbicas, o que endossa a partir da percepção de que elas “vivem tudo naturalmente” por crescerem em contato com casais homoafetivos e com a sociabilidade LGBT na igreja. Há até mesmo o caso de algumas que com o passar dos anos se descobrem gays ou lésbicas. Contudo, o assunto da sexualidade dos filhos pareceu ser um pouco evitado.

A Igreja Contemporânea, no Rio de Janeiro, se destacou por acolher reuniões da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) para prestar apoio jurídico e psicológico para a adoção. Ocorrem na igreja reuniões de um grupo específico para este fim, Grupo de Apoio à Adoção, cujo objetivo é a troca de experiências e do conhecimento dos processos psicológicos e jurídicos, com a presença de juizes, psicólogos e advogados.

Outra atividade desenvolvida é o “apoio espiritual”, nomeado como “Encontro dos Pais que Oram”, que ocorre com a periodicidade trimestral, uma “interseção” que visa à vida dos filhos. As crianças e os jovens convivem com a comunidade religiosa nos retiros e nos passeios da igreja, ocasiões em que podem presenciar homens gays ou mulheres lésbicas trocando carícias, andando de mãos dadas, quando elas podem brincar e se socializar com os filhos de outros casais homoafetivos.

Estes dados etnográficos são exemplares do modo como se produz uma dada pedagogia da diferença e uma ética de convivência baseada em ideais de aceitação, reconhecimento e respeito, entrelaçados aos modelos de uma “vida cristã”. Na próxima seção abordo a trajetória de um casal de lésbicas e sua experiência com parentesco, família, homossexualidade e vida religiosa.

Apesar de esta seção se amparar em dados coletados em entrevistas com fiéis da Igreja Contemporânea, o campo realizado ampliou o leque de visão ao visitar igrejas de diferentes perfis, em pesquisa multissituada, com sítios de investigação em Belo Horizonte, São Paulo e Fortaleza, onde existem congregações e denominações com distintas ênfases dogmáticas e teológicas. Ficou evidente então que, apesar de os modelos de casamento e família não serem desconstruídos ou mesmo desvalorizados em quase todas as denominações, existem discursos concorrentes que podem flexibilizar mais ou menos a aceitação de outras condutas sexuais. Por exemplo, quando ouvi de lideranças da ICM/SP que “papel de pastor” jamais seria atuar como “polícia do sexo”.

Outro fato que sinaliza pluralidade de ideias e interpretações são as definições de “pecado”, em constante disputa. Novamente na ICM/SP e também na ICM/BH presenciei discussões sobre como “sexo sem compromisso” não era propriamente um “pecado”, mas sim as relações sexuais “sem consentimento”, a dita “violência sexual”. Reflexão de semelhante teor foi feita por uma liderança da ICM Fortaleza, que comentou comigo estar convicta de que não devia intervir na vida sexual dos fiéis e sim apoiá-los em situações de conflito identificadas com a violência de gênero que sofriam ou com a discriminação religiosa. O pecado e a discordância da norma saem de cena nesses discursos e prevalece o foco na liberdade e na luta contra as vulnerabilidades e as intolerâncias que sofrem LGBTs.

Anseios de normalidade

Fátima é filha adotiva. Cresceu em lar evangélico pentecostal, em bairro de periferia, na região metropolitana do RJ. Desde cedo conviveu com evangélicos na família – parentes mais próximos e os mais afastados, mesmo não estando ligada a eles por laços de sangue. A narrativa é repleta de lacunas em relação à sua própria

trajetória religiosa. Fátima conta como sua não adesão ao evangelho era alvo de recriminação familiar. A vivência da homossexualidade e o pertencimento a uma comunidade pentecostal se tensionam em sua história. Uma “incoerência” entre igreja evangélica e *vida lésbica* é assinalada no seu relato, referendada na afirmação de que “as igrejas não aceitam”.

É no presente que a descoberta de uma comunidade inclusiva ganha contornos de uma experiência de novo *encontro* com o religioso. Se as redes religiosa e familiar eram ambientes avessos à homossexualidade, encontrar uma comunidade evangélica que *aceita* os homossexuais *como eles são* – sem professar ideais de cura ou endossar essa prática como “pecado” – tem o sentido de uma transformação e de liberdade. A igreja é o local do encontro de iguais e da vivência de práticas religiosas que ela compreende como sentimento de bem-estar, para além de discordâncias de algumas das normas e regras pastorais. A sua fala sobre a igreja valoriza um sentido de “mudança”. É em meio ao resgate dessa experiência de bem-estar e felicidade que vivenciou na descoberta de uma igreja gay que ela costura laços da experiência de maternidade lésbica e conjugalidade homossexual.

Fátima hoje é casada com Silvana e as duas criam Bruno, de 9 anos. Essa *nova família* tem um arranjo complexo. Ela e Silvana estão juntas há aproximadamente cinco anos. Desde então criam Bruno como um casal, não escondendo dele a relação de ambas. Fátima contou, contudo, que a gravidez de Bruno fora planejada com uma ex-companheira, Luana. Após muita discussão, elas decidiram ter um filho, experiência que Fátima considerava realizadora. Naquele momento, entrou em foco o problema de quais métodos utilizar para a concepção. As opções barriga de aluguel e os métodos de fertilização assistida não eram os ideais, pois não tinham dinheiro.

Foram muitas conversas até que decidiram pelo método convencional: ter o filho através de *relação heterossexual*. Fátima foi eleita como a parceira que deveria experimentar a gravidez. Apesar do desconforto que envolvia a decisão de ter um filho pelos meios *naturais* – que previa a relação sexual com um homem – elas discutiram como se daria esse evento (a relação sexual). Ela ocorreria com um amigo? Um desconhecido? Aprofundaram esse assunto. Após algum tempo, a decisão de que seria *um desconhecido* prevaleceu. Assim, os laços pai-filho poderiam ser facilmente minimizados na criação do menino ou da menina.

Essa estratégia envolvia a decisão racional de com quem Fátima iria ter sexo, em que circunstâncias e se o rapaz saberia ou não do objetivo envolvido. Após elencar alguns pretendentes, foram acordados alguns consensos. Deveria ser um homem de *bom aspecto*, pois a parte estética não devia ser descartada na geração de um filho. O pai deveria ser negro, já que Fátima era uma mulher negra, bonita, de modo que pudessem socialmente passar por mãe e filho e se reconhecerem bio-

logicamente como mais *parecidos*. Fátima queria observar no filho os seus traços raciais, que deveriam ser valorizados.

Luana argumentou que o pai da criança não deveria ser muito bonito. Ela temia que Fátima se apaixonasse e a abandonasse. Alguns pretendentes foram descartados, até que, ao adentrar uma padaria da rede de vizinhança, Fátima visualizou o possível pai entre um de seus atendentes. Ao olhar o rapaz ela pensou: eu teria um filho com ele. Levou a companheira para aprovar a escolha. Luana concordou que ele deveria ser o escolhido.

Fátima não contou em detalhes como se deu a aproximação do rapaz. Numa ocasião, entre risos, me confessou ter seduzido o pretendente e que na sequência dos fatos teria engravidado, pois não se preveniu propositalmente. Iniciou-se, depois, uma negociação com o pai que, apesar de comunicado da gravidez, era solicitado a não assumir o filho. Deixou claro que queria criar a criança sozinha. O rapaz compreendeu que a gravidez atrapalharia seus projetos de vida e por este motivo manteve distância, apenas colaborando em aspectos materiais. A identidade do pai não foi ocultada de Bruno. Não fizeram segredo. Ele às vezes visitava o filho biológico. Mas era uma relação de relativa distância. O garoto dava sinais de não reconhecer o pai. O desfecho dessa história é narrado em termos de um rompimento.

Luana, poucos anos depois, a deixou. A mudança na rotina de ambas impactara o casamento. Reduzir ou interromper as saídas, baladas e noitadas em ambientes gays e engajar-se nessa *nova vida* adquirira um sentido de privação de liberdade para Luana – acostumada – nas palavras de Fátima – a “muita farra”. As horas de dedicação ao lar e tarefas típicas da criação de um bebê instauraram uma crise que culminou na separação. Luana declarou não suportar a mudança e ambas decidiram de comum acordo que não deveriam prosseguir na relação. Ela passou a visitar Bruno em períodos espaçados. Ele cresceu chamando as duas de *mãe*. A separação envolveu o compromisso de Luana em não se afastar de Bruno para que ele *não sofresse*.

Anos depois, Fátima e Silvana se conheceram. Não levou muito tempo para que fossem morar juntas. Até que um dia, foram convidadas por um amigo para ir a um culto inclusivo. Na fala de Fátima, a igreja desempenhou um importante papel no estabelecimento de uma relação duradoura entre elas. Era um ambiente *bom para um casal de lésbicas*.

Ali começaram a participar do serviço na Casa do Senhor, fazendo parte de alguns de seus ministérios, dentre eles, o ministério de “recepção e acolhida” aos novatos. Fátima passou a cantar no coral da igreja. Apesar de declararem um vínculo mais frouxo (não estavam frequentando com regularidade), elas reconheciam na igreja um importante lugar para convívio com outras pessoas com experiências semelhantes e para criar um filho. Bruno as acompanhava nos cultos e, assim, con-

vivia com crianças que também eram criadas por casais de mesmo sexo. Ambas reconheciam que a frequência ao culto estava implicada em estabilidade emocional, prosperidade, novas redes de amizade. O período de adesão à igreja era marcado pela procura de vínculos regrados – numa rotina menos de baladas e saídas e mais de cultos, oração, família, serviço religioso.

Fátima, Silvana e Bruno convivem com os familiares de ambas. A gravidez de Fátima, no começo, permitiu o estreitamento da relação com familiares – que cultivaram a esperança de que ela *virasse heterossexual*. O projeto era coincidente com o desejo dos pais de serem avós. Na entrevista, Fátima narrou o momento em que, ao fim da gravidez, mudou-se para a casa da mãe para obter *ajuda*. O reconhecimento de sua condição de *grávida* suplantava a rotulação como pessoa desviante, na família. Assim, irmãos, mãe, primos mostravam-se sempre dispostos a colaborar.

Mas as tensões que ainda atravessam a relação de Fátima com sua família são destacadas em seu relato. A *mãe* é uma personagem importante nessa relação ambivalente. É ela, a mãe, quem personifica a rejeição de sua sexualidade, amparada nos conceitos da crença religiosa que considerava o relacionamento de Fátima e Silvana um “grave pecado”.

A relação (da mãe) com a atual parceira, Silvana, é descrita como de evitação, reticência, poucas palavras e desinteresse pela convivência. Apesar disso, Fátima contou que já chegara a *comprar* o amor de pessoas na família através de ajuda material. Esse *amor comprado*, contudo, não fora suficiente para minimizar o receio da mãe de que o amor de duas mulheres pudesse exercer alguma influência deletéria sobre o neto, incentivando-o a *tornar-se homossexual*. Ela deixava claro o desgosto em ter um neto *gay*.

Fátima acha graça do temor e se apressou, na entrevista, em exaltar a masculinidade exibida pelo filho *desde sempre*. Certa vez percebeu alguns trejeitos. O menino usou termos como “bater cabelo”, “fazer e acontecer”, “fazer a maluca”. Mas ela compreendia como uma brincadeira decorrente da convivência com os gays na igreja, sem nenhuma conexão com a sexualidade do filho. Alguns traços de personalidade foram eleitos por ela como pequenos indícios de sua heterossexualidade – um jeito forte, independente, um pouco autoritário.

O temor do preconceito que Bruno possa sofrer nas redes de vizinhança, escola e no cotidiano – por ser filho de lésbicas – é tema de preocupação. Mas Fátima compreende que a boa convivência com alguns vizinhos, com a igreja inclusiva e com a família de Silvana – com a qual convivem mais – ajudou o menino a *superar* as dificuldades e a perceber naturalmente o fato de ser criado por duas mulheres.

Na trajetória de Fátima e Silvana, a comunidade inclusiva oferece modelos de convivência entre diferenças. A igreja é um lugar onde relacionamentos entre pesso-

as do mesmo sexo têm visibilidade. Configuram-se claramente nessas congregações arranjos familiares plurais, tidos como legítimos e se produzem ajustes, acomodações, mediações. As ocasiões públicas em que laços homoafetivos são levados ao púlpito e as pregações exemplificam as zonas de aparecimento da diferença. A trajetória de Fátima e Silvana apresenta a congregação como um espaço social hospitaleiro à criação de crianças por casais de mesmo sexo, possibilitando tanto ao casal como as crianças passarem por um aprendizado, uma pedagogia dessa relação.

O relato das duas evidencia um cotidiano marcado por uma experiência de sedentarismo (Moore, 2011), tendo como foco a congregação, a família e a estabilidade do casal, em oposição a uma certa vida anterior mais centrada no nomadismo (Perlonguer, 1980), no fluxo e na circulação pela cidade em festas, baladas, bares, com bebida, vínculos de amizade mais plurais, além de uma vida íntima mais agitada, com trocas de parceiras e rompimentos amorosos. Sua história acentua uma oposição entre o passado e o presente, demarcando as fronteiras entre uma “vida lésbica”, mundana (saídas, bares, baladas, boates, sexo casual) e uma “vida no Senhor” (cuidado da família, criação dos filhos, sexo marital, frequência à casa dos pais, atividades centralizadas na congregação). Por fim, cabe realçar que a igreja desempenha papel primordial na produção de sentidos de normalidade (Almeida, 2010), implicados quase sempre em experiências de *casamento* e de parentalidade homoafetiva.

Considerações finais

O artigo elucidou aspectos sobre o trabalho cultural que liga homossexualidade e cristianismo feito por igrejas dissidentes da norma hegemônica no contexto brasileiro. Apontou como lideranças e fiéis empenham-se na produção de sentidos da diversidade sexual que revisam alguns dogmas e tradicionalismos no cristianismo. Algumas congregações atuam de modo incisivo em favor da promoção do casamento igualitário, da adoção de crianças por casais homossexuais, fazendo aparições públicas e midiáticas que constituem exemplos de normalidade. De um modo geral, a imagem e a ideia do *par gay* ou *lésbico* e da família homoafetiva aparecem largamente difundidas nesse universo, nas conversas informais, nas interações locais, na literatura religiosa, nos discursos midiáticos.

Contudo, verificou-se que tais significados se entrelaçam aos ideais de vida cristã construídos no culto. Desse modo, se estabelecem zonas de legitimidade que demarcam modos de classificação e *status* no grupo. Observa-se no discurso inclusivo um deslocamento da preocupação com o sexo para a valorização do afeto e do amor (Nagamine & Natividade, 2016), como uma espécie de justificação para

a plena aceitação social da diversidade sexual. Essa ênfase conformaria os modelos cultivados no culto religioso. Menos sexo, mais amor e afeto nas narrativas e nas formas de apresentação pública indicam que as zonas de aparecimento são demarcadas nos termos da adesão aos projetos parentais e aos modelos de relacionamento afetivo-sexuais monogâmicos.

O enlace entre política, uma dada perspectiva ativista e *ethos* religioso evidenciou-se na análise, demonstrando a conexão entre valores e ideais laicos e modelos religiosos, por exemplo, na apropriação de categorias do mundo do direito e na sua significação em contexto. Mesmo sem perceber suas ações e mensagens como *ativismo*, revela-se sua dimensão política em defesa de um certo pluralismo familiar, do mesmo modo que em defesa de equidade entre homossexuais e heterossexuais no acesso a serviços, políticas e direitos civis (direito ao casamento, direito à família etc.). O problema da igualdade e da liberdade é matéria-prima das reflexões pastorais, das pregações, da teologia, dos documentos normativos, das conversas cotidianas. É premente o modo como tais igrejas e grupos operam nos termos da política de aparecimento, reivindicando acesso a bens e serviços públicos, bem como a reforma dos conteúdos doutrinários, de modo a serem incluídas as pessoas LGBT nas narrativas religiosas e no texto bíblico.

Verificou-se também a relação estabelecida por alguns desses grupos entre práticas locais, governança pública e sociedade civil, incluindo diálogos com associações comunitárias, com técnicos de serviços sociais, órgãos de classe (Ordem dos Advogados do Brasil, Secretarias de Saúde e Educação, Assistência Social, Coordenadorias específicas e outros) para fins de parcerias promotoras de tais direitos e perspectiva cidadã. Os resultados de pesquisa apresentados mostram como se produz em contexto aprendizados, pedagogias da diferença, uma certa ética de convivência que proclama ideais de aceitação, reconhecimento e respeito, entrelaçados aos modelos de uma “vida cristã” e também na retórica de que um comportamento verdadeiramente cristão repudia preconceitos sexuais e de gênero.

Amparado nas ideias de Mello (2005), compreendo os discursos aqui examinados como expressivos de um *ethos* familista que dialoga com os valores e os discursos políticos que tiveram lugar na recente luta por reconhecimento e ampliação dos direitos civis dos movimentos LGBT, desde os anos 1995, quando se iniciou o debate sobre a parceria civil na esfera pública. Esse *ethos* familista, laico, encontra boa acolhida nas igrejas descritas porque se compatibiliza com os valores tradicionalmente preconizados nas correntes hegemônicas do cristianismo brasileiro: a defesa da família e de modelos de relações afetivo-sexuais que tornam abjetas todas as formas de interação afetivo-sexual externas ao casamento e ao laço conjugal. O familismo expresso se combina aos argumentos que insistem na igualdade entre homossexuais e heterossexuais, exigindo o acesso aos mesmos direitos civis.

Deste modo, o discurso sobre a violência cotidiana que sofrem LGBTs na sociedade e que deve ser objeto de recusa permeia as práticas discursivas, incluindo o cuidado pastoral. Observa-se a passagem da *vítima* ao *status* de sujeito, cidadão e indivíduo cristão. Trata-se de um relatar a si mesmo no qual a violência significa (Butler, 2015b; Butler, 2017), sendo mecanismo produtor de subjetividades, de narrativas de diferença, de formas de apresentação de si reflexivas, conscientes da diversidade. Os relatos acentuam a passagem de um passado de violência, discriminação e preconceito para um presente de sujeito liberto, consciente, que acessa certos direitos, serviços e políticas anteriormente impensados, como é o caso do anseio pelo “casamento” e pelas políticas de formação de família.

Também identificamos e discutimos como permeia a trajetória de alguns integrantes do culto a preeminência de uma experiência de sedentarismo, tendo como foco a congregação, a família e a estabilidade do casal em oposição a uma certa vida anterior mais centrada em nomadismo (Perlonguer, 2008), na circulação e nos fluxos pela cidade, pelas festas, baladas, bares, com consumo de bebida e drogas, vínculos de amizade mais plurais, além de interações afetivo-sexuais sem compromisso ou anônimas. O presente com foco na família e na igreja contrasta com o passado supostamente mundano, ensejando uma reflexão pessoal sobre a escolha entre as coisas do Senhor e as coisas da carne. Convém realçar que a tensão entre nomadismo e sedentarismo é reportada na bibliografia sobre novas famílias em outros contextos, como é o caso do trabalho de Migno Moore (2011), *Invisible families*, no qual a etnografia e a trajetória de casais lésbicos inter-raciais latino-americanos é marcada por tais dinâmicas e tensões, interseccionando distintos marcadores sociais da diferença, como classe, raça e família.

Do mesmo modo, é dado sociológico dos estudos que a experiência de formar família ou ser casal, nas experiências entre *pessoas de mesmo sexo*, se entrelaça com políticas de visibilidade e identidades coletivas (Courduriès, 2011), instituindo as tais zonas de aparecimento social e engendrando dinâmicas de fixação dos domínios de *quem* e *o que* deve aparecer. Neste caso, verificamos a importância do par homossexual e da família gay e lésbica como objetos privilegiados da demanda por esse *direito de aparecer* (Butler, 2015a), como ênfase e foco das performances públicas. Os dados etnográficos apresentados evocam discussões sobre sexo e gênero presentes em uma bibliografia específica sobre lesbiandades e certas formas de construção da conjugalidade e das maternidades.

Garcia et al. (2007) apresentam a experiência de suas entrevistadas lésbicas enquanto vivências de desejo da norma e da expectativa da suposta heterossexualidade dos filhos. O desejo de não contaminação da prole se apresenta na preocupação em “não falhar” e produzir filhos heterossexuais. Já Moore assinala, a partir da experiência de lésbicas negras em comunidades periféricas em Nova York, os modos como

a vivência da maternidade e a adesão a projetos (homo)parentais ensejam tensões entre estilos de vida nômades e outros mais sedentários. Tais tensões e contradições são foco de outros estudos no campo da antropologia da sexualidade que são feitos no Brasil, tornando claros os contornos de práticas sociais que implicam cada vez mais a valorização de modelos de homossexualidade masculina e feminina aderentes a projetos parentais (Pontes, 2013; Turte-Cavadinha, 2013; Vilhena, 2013).

Com efeito, em diálogo com tais estudos, os dados que discuti aqui evidenciam certas formas de construção de si que enlaçam vida religiosa, certos discursos públicos e agendas políticas em relatos de experiências de conjugalidade e parentalidade.

Por fim, a pesquisa em andamento evidenciou como o cuidado pastoral direciona esforços para a produção de sentidos de normalidade dos fiéis na junção entre *vida gay* e *vida cristã*, ao mesmo tempo em que atua no gerenciamento dos dilemas da vida a dois e da vida familiar e também força brechas para o aparecimento nas redes do Estado. Isto acontece por meio de eventos públicos, atividades de parceria, mas também de aconselhamentos, rituais, orações, atividades de sociabilidade. Conflitos e problemas das mais diversas ordens são levados aos pastores e às lideranças para mediação, aconselhamento e orientação, por exemplo, casos de violência entre parceiros, experiências extraconjugais, assuntos relacionados à divisão do trabalho no lar, questões econômicas e a subsistência do casal, relacionamentos com os filhos, a manutenção dos relacionamentos afetivo-sexuais, estratégias para superar crises, a autonomia dos parceiros na relação, o elenco das práticas sexuais, formas de prevenção de doenças sexualmente transmissíveis, acesso a programas de saúde, métodos de testagem e tratamentos, tecnologias reprodutivas, acesso a redes de proteção da violência, dentre outros.

O ambiente inclusivo desempenha papel central na convivência das diferenças, instituindo tipos de mediação de conflitos no campo das relações conjugais, nas relações com a família de origem e entre pais gays ou lésbicas e seus filhos, cabendo explorar este aspecto em artigo futuro. Os fatos narrados e a etnografia de tais congregações assinalam novas dinâmicas do crer e do não crer (Taylor, 2007) no debate contemporâneo sobre as fronteiras entre laico e religioso, ensejando a interpenetração entre linguagens religiosas e uma linguagem dos direitos sexuais, com suas categorias, simbologias e significados construídos em torno de ideais de igualdade, equidade e acesso a direitos. Elucidaram-se aqui as interseções entre os temas direitos sexuais e liberdade religiosa nas formas de construção da religião e do secularismo brasileiro.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Valle. 2010. *A chave do armário: homossexualidade, casamento e família*. Florianópolis: Editora UFSC/Imprensa de Ciências Sociais.
- ÁVILA, Emanuel Carvalho da Silva. 2019. “Homossexualidade e identidade cristã: um estudo de caso da Cidade de Refúgio”. Seminário Gênero, sexualidades e fé. Igreja da Comunidade Metropolitana, Rio de Janeiro [mimeo].
- BOSWELL, John. 1981. *Christianity, social tolerance and homosexuality. Gay people in western Europe the beginning of Christian Era to the fourteenth century*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- BUTLER, Judith. 2015a. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge/Massachusetts/ London: Harvard University Press.
- BUTLER, Judith. 2015b. *Relatar a si mesmo. Crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica.
- BUTLER, Judith. 2017. *A vida psíquica do poder. Teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica.
- COURDURIÈS, Jérôme. 2011. *Être en couple (gay). Conjugalité et homosexualité masculine en France*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- ERZEN, Tanya. 2006. *Straight to Jesus: sexual and Christian conversions in the ex-gay movement*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- FACHINNI, Regina. 2005. *Sopa de letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond.
- FERNANDES et al. 1998. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- FOUCAULT, Michel. 2014. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, Jürgen. 2011. *Mudança estrutural na esfera pública*. São Paulo: Unesp.
- HUNT, Mary. 2001. *Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral*. São Paulo: Loyola.
- MARIZ, Cecília. 2013. “Instituições tradicionais e movimentos emergentes”. In: PASSOS & USARSKI (orgs.). *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus.
- MELLO, Luiz. 2005. *Novas famílias. Conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- MONTERO et al. 2018. Fazer religião em espaço público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre. Ano 24, nº 52. Set.-dez..
- MOORE, Mignon. 2011. *Invisible families. Gay identities, relationships and motherhood among black women*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- NATIVIDADE, Marcelo. 2010. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião e Sociedade*, v. 30, n. 2. Rio de Janeiro: UERJ.

- NATIVIDADE, Marcelo. 2008. *Deus me aceita como eu sou? Disputas sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, PPGSA/IFCS.
- NATIVIDADE, Marcelo. 2007. "O combate da castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com práticas homossexuais". *Debates do NER*. Ano 8, nº 12.
- NATIVIDADE, Marcelo. 2006. "Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 21, nº 61. São Paulo: Edusc.
- NATIVIDADE, Marcelo & OLIVEIRA, Leandro de. 2009. "Nós acolhemos os homossexuais: homofobia pastoral e regulação da sexualidade". *Revista Tomo*. Ano XI, nº 14. São Cristóvão: NPPCS/UFS.
- NATIVIDADE, Marcelo Natividade & OLIVEIRA, Leandro de Oliveira. 2013. *Novas guerras sexuais. Diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond.
- PERLONGUER, Néstor. 2008. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Perseu Abramo.
- PONTES, Mônica Fortuna. 2013. "Homossexualidades ressignificadas a partir da maternidade". In: ANDRADE SILVA, Daniela et al. (orgs.). *Feminilidades, corpos e sexualidades em debate*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- RIBEIRO, Lucia. 2001. *Sexualidade e reprodução: o que os padres dizem e o que deixam de dizer*. Petrópolis: Vozes.
- SOARES, Evanway Sellberg. 2019. *Religião e transformação de valor na sexualidade: ICM, uma igreja militante*. Dissertação de Mestrado, Marília, PPGCS/UNESP.
- SILVA, A. L. 2016. "Uma igreja em marcha". *Ponto Urbe*. Vol. 19, p. 1-14.
- SILVA, A. L. 2017. "Ser ou não ser em nome de Deus? Notas sobre uma missão LGBTI em Uganda". *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*. Vol. 12, p. 201-227.
- TAYLOR, Charles. 2010. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- TAYLOR, Yvette & Snowdon, Ria. 2014. "Queering religion, religious queers". In:____. *Queering religion, religious queers*. New York/London: Taylor and Francis [Belo Horizonte: Autêntica, 2017].
- TURTE-CAVADINHA, Edu. 2013. "Mulheres lésbicas em busca de maternidade: desafios e estratégias". In: ANDRADE SILVA, Daniela et al. (orgs.). *Feminilidades, corpos e sexualidades em debate*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- VILHENA, Thais. 2013. "Breves considerações sobre a evolução do direito de família brasileiro e os novos modelos familiares". In: ANDRADE SILVA, Daniela et al. (orgs.). *Feminilidades, corpos e sexualidades em debate*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- WEISS, Fátima. 2012. *Unindo a cruz e o arco-íris. Vivência religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Tese de Doutorado, Florianópolis, UFSC.

WESTON, Kath. 1997. *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press.

Fontes etnográficas

FEITOSA, Alexandre. 2011. *O prêmio do amor. Uma abordagem cristã do sexo nas relações homoafetivas*. Brasília: Oasis Editora.

FEITOSA, Alexandre. 2014. *Conhecimento e graça: lições bíblicas. Introdução à teologia inclusiva. Bíblia e homoafetividade*. Brasília: Oasis Editora.