



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 14, v. 1 nov.2020-abr.2021

p. 124-159.

Muito além do Arco-íris: homossexualidade(s) e diversidade sexual em práticas discursivas em torno de uma Igreja Inclusiva da cidade do Recife – PE

(Far beyond the Rainbow: homosexuality(ies) and sexual diversity in discursive practices around an Inclusive Church in the city of Recife – PE)

(Mucho más allá del arco iris: homosexualidad(es) y diversidad sexual en prácticas discursivas en torno a una Iglesia inclusiva en la ciudad de Recife - PE)

Silas Veloso de Paula Silva¹

Júlia Alves de Almeida²

Priscylla Karollyne Gomes Dias³

RESUMO: Este artigo é resultado de uma pesquisa qualitativa – de caráter exploratório – em desenvolvimento, que busca compreender os ‘embates hegemônicos’ entre campos discursivos de igrejas inclusivas e tradicionais em torno das questões de gênero e sexualidade. A partir da Teoria do Discurso em diálogo com a Análise do Discurso, pretende-se analisar quais são as práticas discursivas que as igrejas inclusivas reproduzem e transferem das tradicionais em torno da relação entre religião cristã e diversidade sexual e de gênero. Para isso, foram aplicadas entrevistas semiestruturadas com membros(as) de uma igreja inclusiva na cidade de Recife – PE. O artigo será concluído apontando que as lógicas sociais da transferência, da distinção e da restituição cristã constituem um ethos cristão, afirmativo e convertido que, por sua vez, se inter-relacionam na configuração conflitiva de práticas sociais e discursivas dinamizadas pela disputa política e religiosa.

1 Cientista Social pela Universidade Federal de Pernambuco. PETiano egresso do grupo PET-Encontros sociais (UFPE). Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação (UFPE/PPGEDU). Membro do Grupo de Pesquisa Discurso, Subjetividades e Educação (CE/UFPE). Bolsista pela concessão de bolsas de Pós-graduação pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE). E-mail: silasvelosocontato@outlook.com.br.

2 Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. Membro do Programa de Educação Tutorial PET – Conexões Gestão Política-Pedagógica (UFPE). E-mail: jullialmeid4@gmail.com.

3 Pedagoga pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Educação (UFPE/PPGEDU), em que foi bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação (UFPE/PPGEDU). Membro do Grupo de Pesquisa Discurso, Subjetividades e Educação (CE/UFPE). Bolsista pela concessão de bolsas de Pós-graduação pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: priscylla27@hotmail.com.



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 07/02/2020

Aceito em 18/10/2020

PALAVRAS-CHAVE: Embates hegemônicos. Homossexualidade(s). Igrejas inclusivas. Teoria do Discurso.

Abstract: This article is the result of a qualitative research with exploratory nature under development that analyzes the 'hegemonic clashes' between discursive fields of inclusive churches and traditional churches around gender and sexuality issues. Based on Discourse Theory in dialogue with Discourse Analysis, we verify the discursive practices that inclusive churches reproduce and transfer from traditional churches regarding the relation between Christian religion and sexual and gender diversity. For such, semi-structured interviews were applied with members of an inclusive church in Recife, Pernambuco. The social logics of transference, distinction, and Christian restitution were shown to be affirmative and converted Christian ethos, which, in turn, are interrelated to the conflicting configuration of social and discursive practices driven by political and religious dispute.

Keywords: Hegemonic clashes. Homosexuality. Inclusive churches. Discourse Theory.

Resumen: Este artículo es el resultado de una investigación cualitativa, de carácter exploratorio, en desarrollo, que busca comprender los "enfrentamientos hegemónicos" entre los campos discursivos de las iglesias inclusivas y de las iglesias tradicionales sobre cuestiones de género y sexualidad. Desde la teoría del discurso en diálogo con el análisis del discurso, se pretende analizar cuáles son las prácticas discursivas que las iglesias inclusivas reproducen y transfieren de las iglesias tradicionales en torno a la relación entre la religión cristiana y la diversidad sexual y de género. Para esto, se aplicaron entrevistas semiestructuradas con miembros de una iglesia inclusiva en la ciudad de Recife, PE. Se concluye que las lógicas sociales de transferencia, distinción y restitución cristiana son ethos cristianos, afirmativos y convertidos, que, a su vez, están interrelacionados en la configuración conflictiva de las prácticas sociales y discursivas impulsadas por disputas políticas y religiosas.

Palabras clave: Choques hegemónicos. Homossexualidad/es. Iglesias inclusivas. Teoría del Discurso.



“Ainda que eu falasse a língua dos homens
E falasse a língua dos anjos, sem amor eu nada seria”
(Monte Castelo; Renato Russo)

1.Introdução

Nas últimas décadas, no interior da política institucional brasileira, são erguidos diversos debates acerca da aprovação ou não de leis que garantam às pessoas da população LGBTQI+⁴ direitos iguais aos de pessoas cis-heterossexuais⁵. Tais debates têm ultrapassado essa esfera estritamente político-institucional e marcado presença de forma articulada no campo religioso. A defesa da diversidade sexual no âmbito religioso constitui uma discursividade que se pretende inclusiva a partir de uma teologia ou campo discursivo próprio, *teologia inclusiva*⁶ – termo que será utilizado neste trabalho enquanto êmico⁷.

Raquel Souza⁸ (2015, p. 12) trata a Teologia Inclusiva como uma vertente teológica compartilhada pelas igrejas inclusivas que, por vezes, pode ser nomeada Teologia *Queer* e que surge do contato de novas experiências religiosas com os estudos acadêmicos sobre gênero e sexualidade a partir da Teoria *Queer*. Neste sentido, considerando o contexto de produções científicas⁹, a teologia em interação com esse campo de estudos resultou na constituição de uma vertente teológica denominada Teologia *Queer* (SOUZA, 2015, p. 16). Além da Teologia *Queer*, podemos citar também a Teologia Feminista, que, segundo Rosado-Nunes (2006), tem relação com os impactos do feminismo nas religiões, desenvolvendo uma reflexão crítica sobre a apropriação religiosa dos corpos e da sexualidade das mulheres no universo religioso.

No contexto do debate sobre a Teologia Inclusiva, se identifica a configuração de igrejas inclusivas, que, segundo Fátima Weiss de Jesus (2010, p. 131), “são um fenômeno recente no Brasil que chamam atenção pela compatibilização de condutas não heterossexuais e

4 Sigla que abrange pessoas Lésbicas, Gays, Bi, Trans, Queer, Intersexo.

5 A exemplo disso, podemos citar o casamento igualitário e o direito à adoção por casais formados por indivíduos do mesmo sexo, o nome social para pessoas transexuais e transgênero, a discussão sobre gênero e a diversidade sexual no ambiente escolar.

6 O que poderia ser também a teologia queer, teologia gay, como campos discursivos. O que há em comum entre essas teologias, e que é o ponto central do nosso trabalho, é a compatibilização de discursos/práticas não cis/heterossexuais com a religiosidade e fé cristã.

7 Segundo Jesus (2013), existe uma variedade de nomenclaturas que expressa diferenças teológicas e doutrinárias das próprias igrejas. Neste sentido, além de “teologia inclusiva”, outras nomenclaturas com finalidades semelhantes são utilizadas pelas próprias igrejas, como por exemplo, ‘teologia queer’ e ‘teologia feminista’.

8 Todas as vezes que uma autora mulher for citada pela primeira vez, será utilizado seu nome e sobrenome.

9 A teoria queer é decorrente do destaque em torno de ‘saberes médicos e psicológicos que despatologizaram a homossexualidade’, bem como de ‘estudos de gênero e sexualidade que construíram importantes análises sobre os modos de interação e subjetivação, além dos estudos queer’ (SOUZA, 2015, p. 16).



cristianismo”. Neste sentido, é possível dizer que a multiplicidade de discursos políticos/religiosos, a busca por fixação de sentidos acerca do que é o evangelho, assim como das próprias interpretações bíblicas, ritos e significados religiosos, institui o que Anna Oliveira e Gustavo Oliveira (2018) chamam de “embates hegemônicos”¹⁰.

Neste trabalho, entendemos por embates hegemônicos as disputas por hegemonia nos espaços religiosos em torno dos significados dados à homossexualidade, ao gênero e à diversidade sexual a partir do surgimento de outras formas de cristianismo, para além do hegemônico. Sendo assim, se percebe de forma heterogênea um fenômeno que Jesus (2013) chamou de “aumento na oferta religiosa”. Neste cenário, encontram-se as igrejas inclusivas, objeto central da proposta apresentada por este artigo. Essas igrejas se contrapõem, em princípio, às práticas do cristianismo hegemônico, veiculado primordialmente às igrejas tradicionais. Estas últimas vertentes compreendem, por exemplo, um sentido de sexualidade conservado durante muito tempo, legitimando a heterossexualidade compulsória que provoca, por consequência, a autoafirmação heterossexual enquanto única forma de vivenciar a sexualidade.

Desta maneira, este trabalho serve para gerar uma reflexão política, com base na Teoria do Discurso em Laclau e Mouffe (2015), para quem o social é ontologicamente político e, desse modo, a religião não se trata de um campo discursivo paralelo ou externo a esta concepção ontológica. O religioso também é político, como bem aponta Burity (2008, 2020) e está cada vez mais imbricado com o que é público. Neste sentido, a religião se torna imbricada ao cenário público contemporâneo, e no plano da cultura, do cotidiano, da esfera pública e da política, “os atores religiosos movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu ethos, suas demandas, nas mais diversas direções”. (BURITY, 2008, p. 84)

A proposta ontológica da Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe (2015), em diálogo com a Análise do Discurso em Maingueneau (2008), nos concede abordar tanto a Teologia Queer, como a Teologia Feminista, a Teologia Tradicional e a Teologia Inclusiva como “campos discursivos” (MAINGUENEAU, 2008) que estão em constante disputa e negociação por hegemonia. Neste trabalho, iremos fazer menção ao termo Teologia Inclusiva como campo discursivo de no qual emergem os discursos sobre diversidade sexual e de gênero da igreja

10 “Embates hegemônicos” é um termo utilizado por OLIVEIRA; OLIVEIRA (2018), que tratam em seu trabalho dos confrontos discursivos em torno das políticas de gênero e sexualidade no Brasil, mas que podem ser utilizados nesta análise como: conflitos discursivos em torno dos significados dados à homossexualidade e diversidade sexual no protestantismo.



inclusiva onde os(as) membros(as) entrevistados(as) congregam, pois os(as) mesmos(as) utilizaram tal terminologia para definir o campo teológico de suas práticas religiosas.

O artigo enfoca a problemática de que formações e articulações discursivas que concebem a homossexualidade enquanto pecado no campo religioso, orientam o sujeito a uma prática de seletividade entre o que seria ou não pecado, influenciando no entendimento de que a homossexualidade se constitui como escolha (por ‘opção’), e que escolher para além da heterossexualidade seria desvirtuar a moral e os preceitos cristãos, sendo o sujeito, o responsável em admitir as consequências punitivas por tal escolha. Esse entendimento corrobora com a naturalização e essencialização sob os papéis de homens e mulheres em sociedade a partir de uma concepção biologizante dos gêneros e de submissão da mulher. Embora localizada de forma privilegiada no contexto de práticas discursivas das igrejas tradicionais, algumas normatizações – com importantes rupturas e distinções – se encontram presentes em enunciações discursivas de igrejas inclusivas, ainda que estas não aceitem como princípio reivindicativo a(s) homossexualidade(s) enquanto pecado e questionem as desigualdades, supostas enquanto naturais, que estão presentes nos discursos das igrejas tradicionais.

Nosso argumento é que as igrejas inclusivas estão situadas em um “regime de práticas” (GLYNOS; HOWARTH, 2018) que não escapam de um campo discursivo contemporâneo consolidado também enquanto tradicional. Neste sentido, tal regime de práticas constitui lógicas discursivas que mobilizam a configuração política, religiosa e subjetiva de sujeitos-membros(as) de igrejas inclusivas. Tais lógicas discursivas se constituem enquanto “lógicas de explicação crítica” (GLYNOS; HOWARTH, 2018) nas quais no contexto de identificação da realidade discursiva – por um viés pós-estruturalista – emergem lógicas sociais, políticas e fantasmáticas que nos ajudam a entender como e porque tal fenômeno discursivo é considerado como proponente de uma disputa hegemônica e política no social.

No que se refere ao presente artigo, iremos trabalhar com a identificação das lógicas sociais no intuito de compreender quais são as enunciações discursivas de ordem tradicional no que tange à relação entre gênero(s), sexualidade(s) e religiosidade(s) que perpassam as práticas discursivas de uma igreja inclusiva, mais especificamente, de uma igreja inclusiva localizada na cidade de Recife – PE. A partir dessa análise, consideramos que as lógicas sociais da transferência, da distinção e da restituição ajudam no entendimento da atuação de práticas discursivas tradicionais em torno das identidades de gênero e da sexualidade no campo da igreja inclusiva na qual congregam os sujeitos participantes de nossa pesquisa.



Na próxima seção do texto, será apresentada como foi realizada a análise a partir de referencial teórico-metodológico utilizado para a construção deste trabalho. Consideramos as aproximações e os distanciamentos das contribuições da Análise do Discurso de abordagem francesa em Maingueneau (2008, 2010, 2013, 2015) e da Teoria do Discurso em Laclau e Mouffe (2015) com diálogo em torno das práticas educativas no campo das subjetividades coletivas (OLIVEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2013; OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2018) conforme proposta sistematizada por Oliveira (2018). Desta forma, o termo ‘Teoria do Discurso’, utilizado neste trabalho, se refere de modo imprescindível ao campo da ‘Teoria Política do Discurso’ em Laclau e Mouffe (2015). De igual maneira, quando empregamos o termo ‘Análise do Discurso’, assim o fazemos com referência à Análise do Discurso francesa.

2. Situando as dimensões teórico-metodológicas da pesquisa

Na fase de elaboração e execução da pesquisa até o momento de finalização do presente trabalho, tínhamos o objetivo de investigar a história das igrejas inclusivas na cidade de Recife – PE, dada a importância da construção genealógica do objeto para uma “pesquisa orientada ao problema”. (GLYNOS; HOWARTH, 2018; OLIVEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2013) Contudo, não conseguimos informações discursivas suficientes, nem acesso a dados e/ou registros que nos permitissem observar a constituição de tal histórico, embora pontuemos a relevância dessa construção histórica para os estudos que abordam tais temáticas nas mais diferentes localidades do Brasil. Deixamos como sugestão para próximas pesquisas e/ou próximas exposições de resultados sobre o tema esta atividade de investigação contextualizada. Também não conseguimos, neste momento inicial de pesquisa, apontar de forma ética e segura qual teria sido a primeira igreja inclusiva na cidade de Recife – PE, bem como os desdobramentos de sua constituição e influência discursiva na conformidade das práticas sociais que atuam na realidade recifense como “gêneros de discurso”. (OLIVEIRA, 2018).

A luta pelos direitos da população LGBTQI+ e o avanço das pautas progressistas em torno da diversidade sexual e de gênero têm ganhado espaço e visibilidade na mídia, nas áreas de pesquisa em educação e ciências sociais e nos mais diversos meios sociais¹¹. Partindo dessas discussões consolidadas em espaços de visibilidades que o presente trabalho não faz

11 A expressão ‘Ideologia de Gênero’ em seu sentido tradicional é um exemplo desses debates acerca do ensino e discussão de gênero nos espaços educacionais.



referência às homossexualidade(s)¹² enquanto ‘problemática’ de um campo polarizado, mas sim como um conceito que carrega sentidos e significados em constante disputas, sendo esses significados e sentidos os principais aspectos que distinguem as igrejas inclusivas daquelas nomeadas como tradicionais.

Desta maneira, o problema desta pesquisa consiste em compreender como os embates hegemônicos no campo religioso constituem e disputam lógicas sobre homossexualidade(s), tendo como objetivo principal compreender quais são as atuações de práticas discursivas tradicionais sobre sexualidade(s) transmitidas às igrejas inclusivas.

Bruna Dantas (2010) considera que os debates sobre sexualidade sempre estiveram presentes no cristianismo, pois o controle das manifestações sexuais contribuía para a expansão do poder político da Igreja. Neste sentido, “a sexualidade, pois, atuou como importante dispositivo de poder, garantindo o fortalecimento político da instituição cristã na sociedade ocidental”. (DANTAS, 2010, p. 701) Foucault (1999) também retrata a história da sexualidade como uma trajetória marcada por repressão e silêncio. Segundo o autor, o período de repressão coincide com o desenvolvimento do capitalismo, difundindo uma ideia funcional e econômica sobre o sexo. A repressão sexual e a ideia limitada e santificada do sexo teriam sido aplicadas através de sua transformação em discursos que negavam as atividades sexuais que não tinham o objetivo de reprodução. Considerando que “marcharia, com sua lógica capenga, a hipocrisia de nossas sociedades burguesas”, mas, “forçada a algumas concessões”, o lugar das “sexualidades ilegítimas” deveria incomodar, não em outro lugar, “lá onde possam ser reinscritas, senão nos circuitos da produção, pelo menos nos do lucro¹³”. (FOUCAULT, 1999, p. 10)

No que diz respeito ao contexto de produção de conhecimento em torno da diversidade de gênero e de sexualidade no campo religioso, reiteramos as contribuições de Guacira Lopes Louro (1997) no que diz respeito a “quando afirmamos que as identidades de gênero e as identidades sexuais se constroem em relação, queremos significar algo distinto e mais complexo do que uma oposição entre dois polos”, em que se pretende “dizer que as várias formas de sexualidade e de gênero são interdependentes, ou seja, afetam umas às outras”. (LOURO, 1997, p. 49) Sendo

12 Homossexualidade(s), por compreender que não existe apenas uma forma de homossexualidade em sociedade, mas um campo que disputa constantemente a ‘homossexualidade’ e as ‘homossexualidades’. Este trabalho evidencia a necessidade de quebrar com os essencialismos de toda e qualquer identidade social, embora também seja pertinente o reconhecimento das diversas tentativas de cristalização das pluralidades no campo das relações identitárias.

13 Neste sentido, é possível mencionar a realidade de práticas sexuais envolvidas em atividades de prostituição, por exemplo, que não é harmônica e hegemonicamente aceita em sociedade, mas que produz uma forma específica de lugar e que pode ser encontrada por sujeitos interessados e que compactuam e preservam tais campos e ambientes.



assim, na inscrição da abordagem discursiva e pós-estruturalista de pesquisa, identificamos as formas de gênero e sexualidade como interdependentes por meio do diálogo entre a Análise do Discurso, a Teoria do Discurso, e as Lógicas de Explicação Crítica.

2.1 Análise do discurso

No contexto da análise do discurso francesa, apreendemos as contribuições de Maingueneau (2010), considerando que apesar de suas reflexões sobre o discurso estarem situadas a partir de um olhar de conhecimento linguístico, tais reflexões possibilitam transcender “um espaço único de discussão”. (SOARES; STELLA; COSTA-HÜBES, 2013) Para dialogar com Maingueneau, neste trabalho, consideramos como o autor compreende a Análise do Discurso por meio dos conceitos de “primado do interdiscurso” e de “gênero do discurso”, assim como a reflexão sobre o conceito de ‘ethos’. (MAINGUENEAU, 2010)

A partir da hipótese que o interdiscurso tem precedência sobre o discurso, a unidade de análise corresponde a “um espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos” (MAINGUENEAU, 2008, p. 20), ou seja, um lugar virtualmente criado pelo(as) analista em busca da identificação relacional entre um discurso com os outros (interdiscursividade). O interdiscurso, nesse sentido, é constituído por uma tríade: universo discursivo, campo discursivo e espaços discursivos. O universo discursivo corresponde a um conjunto de formações discursivas que interagem entre si em um dado ‘contexto finito’ que é articulado a partir dos interesses da análise, definindo o horizonte em que são construídos os campos discursivos. (MAINGUENEAU, 2008)

Campos discursivos são um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, ao mesmo tempo em que atuam para a própria delimitação recíproca no universo discursivo. A concorrência corresponde tanto a um ‘confronto aberto’ como a uma aliança, ‘neutralidade aparente’, entre discursos que possuem uma mesma função social e que “divergem sobre o modo pelo qual ela deve ser preenchida”. (MAINGUENEAU, 2008, p. 34) Já no que diz respeito aos espaços discursivos, o sujeito analista, diante de seus objetivos, compreende quais são os subconjuntos de formações discursivas relevantes para a análise.

Através de uma dissociação entre ‘especialistas do discurso’ e ‘analistas do discurso’, Maingueneau (2015) entende que esse segundo grupo se interessa pela forma como a ordem social se constitui por meio da comunicação. Neste sentido, há a compreensão de que a Análise do Discurso elabora o equilíbrio em torno da reflexão sobre como o discurso funciona e sobre



como os fenômenos se situam na ordem sócio-histórica ou psicológica. Logo, os sujeitos analistas do discurso estão inscritos nos estudos sobre as ciências da linguagem.

Considerando que Maingueneau se inscreve em um campo de analistas de discurso, e não de especialistas do discurso, o discurso é compreendido como “uma unidade de comunicação associada a condições de produção devidas”, em que há o caráter de dependência com um determinado gênero do discurso. (SOARES; STELLA; COSTA-HÜBES, 2013) Gêneros do discurso emergem necessariamente no contexto de condições sócio-históricas, se constituindo enquanto dispositivos de comunicação (MAINGUENEAU, 2013), ou seja, envolve um “conjunto de atividades discursivas decorrentes do regime instituído”. (MAINGUENEAU, 2015, p. 117) Sendo assim, a concepção de discurso é uma articulação entre as contribuições de Michel Pêcheux (superfície linguística) e de Michel Foucault (formação discursiva), em que opera um conjunto virtual de enunciados “que podem ser produzidos de acordo com as restrições de formação discursiva”. (MAINGUENEAU, 2008, p. 20)

A produção de um conjunto virtual de enunciados também requer a constituição virtual de um sujeito cuja identidade se constitui nos jogos de enunciações da linguagem. Neste sentido, em distanciamento “da concepção de ethos como procedimento ou estratégia, que correspondem, por sua vez, a compreensão de que o enunciador é um ponto de origem estável, que se expressaria desta ou daquela maneira” (MARTINS, 2007, p. 30), Maingueneau entende que o ethos está intrinsecamente relacionado com os gêneros do discurso e se constitui por meio do próprio ato de enunciação que, por sua vez, é admitido por um sujeito locutor.

Desta maneira, “através de sua maneira de dizer, ele [o sujeito locutor] pode mostrar sua personalidade com os traços que supõem serem os mais favoráveis a seus interesses”. (MAINGUENEAU, 2010, p. 83) Sendo assim, se torna importante compreender aspectos em torno do ‘ethos discursivo’ e do ‘ethos dito’. O ethos discursivo é constituído pelo sujeito destinatário (coenunciador) a partir de índices demonstrados pela própria enunciação por meio de “escolhas de ordem lexical, complexidade da sintaxe, ritmo das frases, jogo de planos enunciativos (...) etc., mas também qualidade ortográfica ou riqueza e natureza cultural”. (MAINGUENEAU, 2010, p. 84)

O ethos dito corresponde ao entendimento de que o sujeito locutor apreende informações sobre si mesmo que contribuem para a ativação de um ethos não discursivo (informações de ordem social que perpassam as emoções, por exemplo), em que o sujeito destinatário possa confrontar o ethos discursivo. O ethos dito implica a constituição de estereótipos em mundos



éticos. O mundo ético corresponde à relação entre o que é dito pelo sujeito e o que é constituído sobre ele pelo sujeito destinatário, entretanto, algumas observações sobre o ethos são importantes: as condições sobre o bloqueio do ethos discursivo se dão por meio da divergência entre os planos do ethos (gêneros do discurso) e as hipóteses suscitadas pelo sujeito destinatário; a análise em torno do ethos não pode definir o seu fechamento de sentido, sendo importante levar em consideração as diversas possibilidades da construção do ethos pelo sujeito destinatário; no caso do texto oral, o jogo com a língua mobiliza indícios de constituição de uma personalidade.

A análise em torno da linguagem em materialidade é o que permite compreender quais são os sentidos que derivam da inscrição da língua na história, mas entendendo que o sentido não se consolida de modo estrito a um significante, visto que pode ser admitido no âmbito da formação discursiva. Sendo assim, “o sentido da palavra é determinado pelo lugar ocupado pelo sujeito, determinando sua filiação a uma ou a outra formação discursiva”. (SOARES, STELLA; COSTA-HÜBES, 2013, p. 269) Essa conceitualização em torno do sentido compreende que o ‘dizer de alguém’ é uma prática social que funciona pelo imaginário: é o jogo de imagens que se estabelece a partir dos lugares de onde se fala que precisa ser observado no processo histórico da produção de enunciados”. (SOARES, STELLA; COSTA-HÜBES, 2013, p. 270)

Na produção de um jogo de imagens há a inscrição em um campo social, discursivo e político específico. É este nosso entendimento em torno das contribuições da análise do discurso, que, por sua vez, é produzida por meio de enunciados discursivos, contribuindo para a identificação de como os sujeitos membros(as) em igrejas inclusivas admitem sentidos discursivos sobre a relação entre gênero(s), sexualidade(s) e religiosidade(s). Neste sentido, o debate empreendido sobre a análise do discurso a partir das contribuições de Maingueneau tem significância para este presente artigo por meio da abordagem pós-estruturalista do discurso, que compreendemos como correspondente a Teoria do Discurso.

2.2 Teoria do discurso

A Teoria do Discurso tem como proposta a identificação de significantes, em que a contestação, ou até mesmo os diversos modos de investimento em tais significantes por diversos sujeitos sociais, permite a construção de articulações que visam entender como ocorre a alteração da ordem social vigente, apontando para alternativas emancipatórias. (LOPES; MENDONÇA; BURITY, 2015) Neste sentido, considerando que “o discurso é uma categoria que une palavras e ações, e tem natureza material e não mental e/ou ideal” (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p.



49), se torna possível dizer que o discurso é prática, que toda prática é discursiva e que qualquer ação de grupos sociais, sujeitos, identidades, por exemplo, são ações significativas, sendo o social um lugar significativo.

Na admissão do discurso, não há distinção entre práticas discursivas e práticas não discursivas, pois “todo objeto é constituído como objeto de discurso, uma vez que nenhum objeto é dado fora de condições discursivas de emergência”. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 180) Sendo assim, é preciso considerar que um fato é constituído pela condição discursiva de emergência, fazendo referência ao entendimento de que a categoria ‘discurso’ é central na produção de significados. Para compreender melhor tais implicações acerca de ‘discurso’ é preciso mobilizar algumas categorias de análise como articulação e discurso.

A articulação é qualquer tipo de prática que estabelece uma dada relação entre ‘elementos’, em que seu resultado é a modificação da identidade de tais elementos. Discurso, por sua vez, na Teoria do Discurso, compreende o resultado da ‘totalidade estruturada’ da ‘prática articulatória’. Sendo assim, se torna importante três especificações: a coerência em torno da formação discursiva, as dimensões e as extensões do discursivo e a abertura e o fechamento em torno da própria formação discursiva. (LACLAU; MOUFFE, 2015)

A formação discursiva na Teoria do Discurso se aproxima com aquela apreendida por Foucault (2016) no livro *A Arqueologia do Saber*, em que a própria dispersão é o princípio da unidade, condizente com regras complexas de formação que atuam em condições de existências. Neste sentido, para Laclau e Mouffe (2015), a formação discursiva pode ser observada por meio de dois pontos de vista: como dispersão e como regularidade em dispersão, sendo esta última o que vai interessar de modo primordial para o contexto de discussão e de sistematização da Teoria do Discurso. Sendo assim, os ‘momentos’ de uma totalidade fechada, totalmente constituída, estão incluídos em um princípio de repetição, embora seja preciso considerar que a transformação de ‘elementos’ em ‘momentos’ nunca é completa. (LACLAU; MOUFFE, 2015)

A relação entre elementos e momentos condiz com o entendimento de que uma totalidade discursiva nunca existe pelo caráter de positividade, em que a sua significação possui uma essência; a lógica de explicação do social é relacional e incompleta, em que se admite o caráter de contingência; toda identidade social é impedida de se tornar suturada por um exterior constitutivo (antagônico); as relações sociais perdem o caráter de necessidade, podendo sempre ser substituídas por uma outra configuração identitária. (LACLAU; MOUFFE, 2015)



O antagonismo testemunha a impossibilidade de uma sutura final em torno da realidade social, sendo, então, a ‘experiência’ admitida como o limite do social, um limite que não atua de modo interno à sociedade, mas externo. Neste sentido, os antagonismos, no plural, constituem uma impossibilidade última da sociedade se constituir plenamente. A ‘experiência’ que configura e atesta o limite do social condiz com a possibilidade de sua visibilidade por dois modos: experiência de fracasso e ordem ontológica diversa. Desta forma, torna-se importante definir as formas assumidas pela presença do antagonismo por meio do que se entende enquanto lógica da diferença e lógica da equivalência. (LACLAU; MOUFFE, 2015)

A relação entre lógica da diferença e lógica da equivalência produz hegemonia, relação política que configura uma metonímica, em que seus efeitos emergem de um excesso de sentidos resultantes de processos de deslocamentos. Neste sentido, são esses processos de deslocamentos que importam, já que a abertura do social é uma condição necessária para a prática hegemônica. Sendo assim, a formação hegemônica não pode ser compreendida enquanto lógica específica de uma única força social, ou seja, toda formação hegemônica (também conhecida como bloco histórico) se constitui “por meio de regularidade em dispersão, e esta dispersão inclui uma proliferação de diversos elementos”, tais como: “sistemas de diferenças que definem parcialmente identidades relacionais; cadeias de equivalência que subvertem estas últimas [...]; formas de sobre-determinação que ou concentram poder, ou formas diferentes de resistência a ele”. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 223)

No contexto de configuração política e social, o papel do sujeito é o de articulador de enunciações discursivas de sentido que, por sua vez, promovem uma disputa política específica: a hegemonia. Em cenários de transformações sociais, é possível localizar o sujeito como sujeito da disputa, que produz sentidos e que configura discursos. Nas palavras de Burity (2014), se torna possível dizer que este é um sujeito como “espaço instituinte, de emergência da ruptura com uma ordem vigente (em qualquer nível). [Entretanto,] o lugar do sujeito é delimitado e sua emergência dura pouco. Após a instituição, o que temos são posições de sujeito dentro de uma nova estrutura”. (BURITY, 2014, p. 74)

2.3 Lógicas da explicação crítica

No aprimoramento da formulação de uma metodologia que tenha enquanto principal referência a Teoria do Discurso, Glynos e Howarth (2018) sistematizam quatro aspectos para o desenvolvimento de pesquisas empíricas que busquem enquanto referência a perspectiva



discursiva e pós-estruturalista a partir das contribuições de Ernesto Laclau (1935-2014). De acordo com Oliveira, Oliveira e Mesquita (2013), os quatro aspectos são os seguintes: 1. consolidação de uma pesquisa orientada ao problema; 2. adoção de ciclos de racionalidade retrodutiva; 3. adoção do conceito de lógicas discursivas como unidades explicativas em torno da interpretação de fenômenos sociais; e 4. a perspectiva de articulação como ponto de validação da pesquisa.

A pesquisa precisa compreender um problema da realidade, considerando quais são as demandas e as crises que emergem do contexto de investigação. Neste sentido, o papel da pesquisa não condiz com a busca necessária pela erradicação ou solução de problemas identificados, mas “demonstrar que qualquer solução para os problemas aparentemente pontuais passa por uma redefinição dos termos do próprio problema e por um deslocamento das condições que promovem sua emergência”. (OLIVEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2013, p. 1333) Para tanto, se torna importante considerar a lógica da explicação retrodutiva como aquela que produz e valida explicações de pesquisas no campo das ciências humanas e sociais e que entende as significações construídas pelos sujeitos como ponto de partida na análise, sem se limitar a tais significações. Neste tipo de explicação retrodutiva, “o[/a] analista busca enunciar as condições que seriam necessárias para, ou que tornariam possível a ocorrência de determinado fenômeno”. (OLIVEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2013, p. 1336)

Para a conformidade das unidades de análise da pesquisa, é pertinente compreender as lógicas discursivas. No que diz respeito à função da lógica no campo de análise científica e social, o objetivo “não é apenas tornar os processos sociais mais inteligíveis”, mas também, “no processo de *descrição* e *explicação*” possibilitar “um engajamento *crítico* com as práticas e processos sob investigação”. (GLYNOS; HOWARTH, 2018, p. 66, grifo do autor) Neste sentido, no delineamento de lógicas no contexto de análise é importante o entendimento de que todas as lógicas promovem um espaço de caráter crítico explicativo, isto porque têm enquanto pressuposto o “caráter não necessário das relações sociais”. (GLYNOS; HOWARTH, 2018, p. 66)

No contexto de elaboração de lógicas como unidades explicativas da análise, “as lógicas são reconhecidas como sempre dependentes das construções discursivas e hegemônicas dos próprios sujeitos sociais”. (OLIVEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2013, p. 1341) Desta forma, há o entendimento de que a própria realidade é discursivamente constituída e que, para tanto, é necessária a articulação de um campo e regimes de práticas que se consolidam, transformam e são deslocadas pelos sujeitos no contexto das relações políticas e sociais.

A elaboração das lógicas compreende a condução de explicações críticas por meio de



uma tipologia que se entrelaça: lógica social, lógica política e lógica fantasmática. Como caracterização das lógicas sociais, é preciso compreender que a análise tem como objetivo dizer o que é um regime ou uma prática social que funciona de modo particular em um determinado contexto de investigação. Entretanto, também é preciso a elaboração do questionamento sobre por que e como tal regime de práticas surgiu e é mantido, mobilizando os conceitos de lógicas políticas e de lógicas fantasmáticas, respectivamente. (GLYNOS; HOWARTH, 2018)

No contexto de interesse deste artigo, iremos conduzir a apresentação das lógicas sociais como aquelas que configuram as unidades explicativas de análise de nosso trabalho, embora consideremos que seja de suma importância o desenvolvimento de uma análise que mobilize a identificação de outras lógicas (políticas e fantasmáticas) que atuam no contexto de realidade estudada. Sendo assim, considerando que “a própria identificação, caracterização e nomeação de um padrão discursivo como uma lógica social já implica [o/a analista] estar envolvido[a] num processo com uma valência política e normativa” (GLYNOS; HOWARTH, 2018, p. 66), é preciso considerar que entendemos as formações discursivas como constitutivas de práticas sociais.

Laclau (2013) caracteriza como ‘abstrações reais’ a busca pela explicação de como campos políticos se estruturam, desse modo, tais abstrações “podem ser compreendidas como sistemas de regras, ou como *gramáticas*, que estabelecem o tipo de relações possíveis entre os elementos em um dado contexto social, as chamadas *lógicas sociais*”. (OLIVEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2013, p. 1341, grifo do autor) No contexto de identificação de como as lógicas sociais operam no âmbito da realidade, em que o sentido de identidade é virtualmente coincidente com as práticas sociais e com os contextos políticos nos quais elas se situam, é preciso apreender que as lógicas sociais informam e tornam possível a configuração de uma dada prática discursiva hegemônica.

No que diz respeito a validar a pesquisa que utiliza enquanto referencial teórico-metodológico as contribuições da Teoria do Discurso, é preciso entender que a validação de um trabalho científico não pode compreender uma prática avaliativa em torno de um “suposto grau de fidelidade ou precisão com o qual ele [o trabalho científico] retrata ou reproduz a dinâmica natural da realidade social”, pois “não há uma realidade externa ao campo discursivo – no sentido de que o que seja externo ao campo discursivo está para além da realidade”, sendo, então, “o que estabelece o valor de uma teorização científica é sua capacidade de (des)articular de forma o mais consistente e convincente possível – para a comunidade científica e para os próprios [sujeitos] atores sociais – os elementos da realidade”, de modo a cumprir com o papel



de crítica e/ou de sustentação em torno de posições ou de discursos identificados no “campo hegemônico social”. (OLIVEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2013, p. 1343)

2.4 Sobre os corpora da pesquisa

De acordo com Maingueneau (2015), analistas do discurso constituem corpora: uma reunião de materiais julgados necessários para responder questionamentos que atuam em função de superar as restrições dos métodos que utilizam no âmbito da própria constituição metodológica. Entretanto, se para Maingueneau (2015, p. 40) “analistas do discurso se afastam do modelo da leitura empática, do “contato vivo” com um texto concreto, que seria rico de um sentido inesgotável”, para a abordagem discursiva e pós-estruturalista de pesquisa, é preciso considerar o caráter de multiplicidade de sentidos em torno dos fenômenos discursivos em análise (OLIVEIRA, 2018), sendo preciso, por sua vez, observar os limites de tal multiplicidade por meio de como a cadeia de significantes atua no contexto social. (LACLAU; MOUFFE, 2015) Desta maneira, os corpora de nossa pesquisa foram constituídos por fragmentos de falas, descritas, analisadas e selecionadas, a partir de entrevistas semiestruturadas, aplicadas a membros(as) de uma igreja inclusiva na cidade de Recife – PE, e por trechos de letras de louvores¹⁴ utilizados nos cultos da igreja na qual tais membros(as) frequentam. Também contribuiu para o desenvolvimento dos corpora de análise o diálogo com o referencial teórico mobilizado no contexto de caracterização das práticas religiosas que se articulam com o debate em torno da diversidade sexual e de gênero.

2.4.1 Delineamento

Este trabalho é resultado de uma pesquisa qualitativa – em andamento – de cunho exploratório que busca investigar como membros e membras de uma determinada igreja inclusiva na cidade de Recife – PE compreendem a compatibilidade de diversidade sexual e religiosidade cristã. Para isso, foram feitas entrevistas semiestruturadas (individualmente) com quatro membros(as) de uma igreja inclusiva que são membros(as) de tal congregação de dois a dez anos. Tanto o nome da igreja, como o nome dos(as) quatro entrevistados(as) serão mantidos em sigilo com o intuito de evitar qualquer tipo de retaliação ou prejuízo sócio-moral para a integridade dos(as) nossos(as) interlocutores(as). Optou-se, com autorização dos(as) entrevistados(as), o uso de

14 No período da entrevista pedimos aos nossos(as) interlocutores(as) que nos indicassem músicas utilizadas em seus cultos para adoração e louvor.



nomes fictícios que aqui serão apresentados como: Marcos, Marta, Pedro e Mateus. Todos são nomes bíblicos, dado o campo e objeto religioso que esta pesquisa se insere.

As entrevistas ocorreram em junho de 2020 e foram gravadas a distância em decorrência do período de isolamento social causado pelos impactos do COVID-19 no mundo. Por meio do aplicativo WhatsApp, foram estabelecidos os contatos com os(as) interlocutores(as), e foi por este meio que a entrevista se deu. As autorizações individuais do uso das entrevistas nesta pesquisa, também foram consentidas por áudios.

O questionário que guiou as entrevistas foi construído e guiado pela problemática central deste trabalho, que seria compreender o motivo de membros(as) de igrejas inclusivas reproduzirem e transferirem práticas religiosas de igrejas tradicionais para o seu meio social e discursivo. Sendo assim, existiram quatro perguntas norteadoras na construção do questionário aplicados nas entrevistas, a partir de uma perspectiva orientada aos problemas expostos (*problem driven research*): 1. Quais as semelhanças e diferenças entre os discursos das igrejas inclusivas e igrejas tradicionais, tanto no que diz respeito à relação entre igrejas inclusivas e igrejas tradicionais como no que diz respeito à relação entre as igrejas inclusivas entre si? 2. O que esses membros(as) entendem como sexualidade? 3. Quais os mecanismos de controle da sexualidade dessas igrejas? 4. Quais significados políticos as concepções de gênero e sexualidade das igrejas inclusivas fazem emergir?

2.4.2 A análise do discurso pelo olhar da Teoria do Discurso

Santos (2017, p. 69) argumenta que a construção de um corpus é admitida enquanto “estratégia de organização das informações sobre um determinado fenômeno social”, devendo, então, compreender três critérios: relevância, homogeneidade e sincronicidade. O critério de relevância consiste na atenção para que assuntos em torno dos ‘materiais’ selecionados sejam importantes para a pesquisa, enquanto o critério de homogeneidade atenta para que não haja imbricação entre diferentes gêneros ou tipos textuais em um mesmo corpus (entrevistas individuais e coletivas, por exemplo), ao passo que o critério de sincronicidade compreende que “as informações reunidas em um corpus deverão pertencer a um mesmo período histórico. (SANTOS, 2017, p. 69)

Contudo, a compreensão de Santos (2017) apresenta limitações frente às possibilidades de ferramentas analíticas em uma análise do discurso pelo olhar da Teoria do Discurso, pois, como bem demarca Oliveira (2018), é possível considerar a mistura de diferentes gêneros e/ou tipos



textuais em um mesmo corpus, o que torna os critérios de homogeneidade e de sincronidade enquanto dissociações limítrofes, considerando que não é apenas o texto em si que interessa ao sujeito analista, mas os significados e fenômenos discursivos que estão sendo postos em debates. Além disso, a concepção de que as informações reunidas em um corpus deverão pertencer a um mesmo período histórico não condiz com a importância genealógica, por exemplo, na construção do objeto problematizado. Sendo assim, “não se trata de examinar um corpus como se tivesse sido produzido por um determinado sujeito, mas de considerar sua enunciação como o correlato de uma certa posição sócio-histórica na qual os enunciadores se revelam substituíveis”. (MAINGUENEAU, 1993, p. 14)

A disputa do discurso sobre homossexualidade(s) no campo religioso/político representa também a disputa de sentidos sobre o que é família, organização social, papéis de gênero, como e para onde caminha a educação¹⁵, por exemplo, em sentido de práticas sociais e de legitimidades de determinadas lutas e identidades. O significado da homossexualidade (dentro e fora do universo discursivo cristão) é a base das diversas formas de violências contra pessoas da população LGBTQI+ e se relaciona, por exemplo, com os elementos discursivos que naturalizam violência contra a mulher.

A violência contra pessoas LGBTQI+ e mulheres está intrinsecamente relacionada a significados simbólicos atribuídos à homossexualidade e concepção familiar, e é por isso que buscamos compreender o discurso das igrejas inclusivas e/ou contemporâneas acerca de gênero e sexualidade através de seus(as) membros(as) e de letras de ‘hinos/louvores’ utilizados em seus cultos. Acreditamos que, para além do campo estritamente religiosos, tais discursos são relevantes para pensar sentidos políticos.

3. Formas de Religare em disputa: protestantismo e ‘embates hegemônicos’ em torno da(s) homossexualidade(s)

As disputas em torno da legitimação de práticas sociais sobre gênero e sexualidade promovem embates hegemônicos interdiscursivos que disputam significados e deixam explícitas a precariedade e contingencialidade das fronteiras que separam o religioso do político. O próprio termo “igrejas gays”, por exemplo, popularmente atribuído às igrejas inclusivas e

15 Atualmente, no Brasil, os discursos que emergem da interrelação entre os campos políticos-institucionais e campos religiosos têm impactado diretamente as demandas de Educação, a exemplo disso, o debate que vem sendo gerado em torno do sintagma “Ideologia de Gênero”.



contemporâneas, é formado por duas palavras simbolicamente ricas para a compreensão desses embates e relações de antagonismo que acontecem de forma sobredeterminada entre o político e o religioso, representando a quebra de paradigma da falsa dicotomia entre dois conceitos que antes eram lidos como opostos (igreja – religioso; gay – político). Desse modo, a constituição discursiva das igrejas inclusivas não se restringe ao campo e/ou instituições religiosas, e o deslocamento da(s) homossexualidade(s) como um pecado abominável a algo aceitável aos olhos de Deus, reverberando, entretanto, sentidos na pluralidade do social, como veremos adiante na discussão da próxima seção.

O que antes era visto como algo estritamente político (como o caso do ativismo LGBTQI+), hoje preenche os espaços religiosos. E aquilo que era visto estritamente como religioso (como a definição de pecado e da própria ética e moralidade religiosa), se insere nos espaços políticos, contribuindo para a nossa re(afirmação) do social como ontologicamente político, nos ajudando a compreender a necessidade de desconstruir a noção de análise política a partir de falsas dicotomias.

Wanda Deifelt (1999) põe a questão da homossexualidade enquanto pecado como um discurso utilizado dentro de circunstâncias, cultura e modos de vida do povo israelita. Segundo a autora, “o legado bíblico não tem como preocupação primeira a elaboração de um código de comportamento sexual. As informações que aparecem acerca dos relacionamentos humanos estão cultural e historicamente localizadas”. (DEIFELT, 1999, p. 39) Neste sentido, é preciso compreender que “reproduzir-se, povoar a terra, ter uma grande descendência são palavras de bênção dadas ao primeiro casal em Gênesis 1.28 e são repetidas em momentos cruciais na história de Israel, especialmente com relação aos patriarcas”, em que “de fato, com um alto índice de mortalidade, boa parte da energia era dedicada à reprodução, ou seja, à reposição dos mortos. A condenação da homossexualidade deve ser entendida neste contexto. (DEIFELT, 1999, p. 39)

Em contraponto aos discursos tradicionais do cristianismo que ganharam um sentido hegemônico conservado durante o tempo, as igrejas inclusivas apresentam um discurso que não legitima a heterossexualidade compulsória e, por consequência, não atribui aos seus membros(as) a obrigação de uma autoafirmação heterossexual. Portanto, a teologia inclusiva se impõe à ‘homofobia religiosa’, de uma forma que esse posicionamento rasga o véu entre o político e o religioso. Natividade e Oliveira (2009), por exemplo, entendem a homofobia religiosa como um conjunto heterogêneo de práticas e discursos baseados em valores religiosos. Sendo assim, “este conjunto de práticas opera por meio de táticas plurais de desqualificação e



controle da homossexualidade. A homofobia religiosa não se manifesta somente ao nível de percepções e juízos morais pessoais ou coletivos, mas envolve formas de atuação em oposição à visibilidade e reconhecimento de minorias sexuais”. (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 208)

Para Silva (2015), o cristianismo é um campo minado onde diversas agências do sagrado vêm reivindicando autonomia política através de identidades próprias, o que, ao nosso entendimento, representa uma relação de antagonismo às identidades mais hegemônicas no campo religioso. Neste sentido, para o autor, as igrejas inclusivas fazem parte deste processo, e estariam alinhadas à agenda dos movimentos sociais, reivindicando que lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros tenham espaços próprios na confissão da fé. Mais que isso, o autor vislumbra “a criação de uma nova cosmovisão através do estreitamento que os próprios sujeitos aventam ao inter cruzar as categorias: religiosidade e (homos)sexualidade”. (SILVA, 2015, p. 1)

Trazemos Silva (2015) porque o autor se destaca da maioria dos trabalhos científicos no Brasil que, ao abordarem a relação entre gênero e sexualidade no campo religioso/cristão, apresentam o fenômeno das igrejas inclusivas como um discurso que faz parte de uma diversidade, de uma pluralidade. A nosso ver, a apresentação da relação entre gênero e sexualidade no campo religioso/cristão não tem sido suficiente para enfatizar e dar visibilidade ao conflito, sobretudo político, que as denominações religiosas de igrejas inclusivas representam nas práticas sociais e nas políticas institucionais.

Desta forma, é possível dizer que a partir de suas teologias (Teologia *Queer* e Teologia Feminista que dialogam entre si, e que podem se constituir junto à Teologia Inclusiva, por exemplo), as igrejas inclusivas possibilitam não só o questionamento dos papéis de gênero na vida social, mas também do conceito e dos valores atribuídos acerca de formação familiar, reprodução sexual, educação de gênero e sexualidade no ambiente escolar. Também é possível acrescentar políticas relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos, por exemplo, visto que esses debates ocorrem além do campo estritamente religioso, se reverberando no campo político. Temos como exemplificação o entendimento de que quando no campo religioso se refuta a concepção de “família tradicional” como única e possível, se possibilita a reflexão sobre o conceito de família, procurando compreender o que é família, por que é de que forma se torna necessária, e qual é a sua significação no contexto sócio-político.

É possível considerar que no atual contexto de disputas políticas no Brasil, se empreende tamanha influência do campo religioso na constituição de políticas públicas que, por sua vez, se



inscrevem em uma dinâmica de agendamento da produção de subjetividades coletivas no campo das relações sociais. Como aponta Burity (2008, p. 90), “progride rizomaticamente a participação de atores religiosos no espaço laico da política e das ações governamentais”, em que não se pode ignorar os discursos da esfera política e religiosa, que se intercalam cada vez mais, causando grandes impactos na vida social e nas decisões coletivas. Tal afirmativa se evidencia quando, a partir de Miguel (2016), notificamos os segmentos religiosos neo(pentecostais) ganhando força na década de 1990, sobretudo com o investimento das igrejas na eleição de seus(as) pastores(as).

Através de práticas religiosas inclusivas e da mobilização de significantes bíblicos, as igrejas inclusivas promovem um deslocamento do conceito de homossexualidade dentro do campo da discursividade cristã, representando os limites objetivos das interpretações bíblicas que se impõem enquanto verdades absolutas, fixas, fechadas e universais e que categorizam a homossexualidade como um problema ou pecado. As novas e velhas práticas em torno da relação entre gênero e sexualidade estão em constante disputa, visto que não são práticas polarizadas entre perspectivas tradicionais e inclusivas da diversidade sexual e de gênero, pois, entre estas últimas (práticas inclusivas), é possível perceber a disputa em torno das questões de gênero e de sexualidade.

Bertolino Júnior (2018) menciona que a heterogeneidade de posicionamentos entre as próprias igrejas inclusivas constitui o entendimento de que a diversidade de iniciativas e protagonismos imbricados no contexto da teologia inclusiva “se atrelaram a um conjunto de acontecimentos sócio-políticos locais e internacionais”, desencadeando “a emergência de instituições diferenciadas em seu caráter militante, social, político e propriamente religioso”. (p. 57) Constitui-se, portanto, um cenário de discursos em disputa, não apenas entre igrejas tradicionais e igrejas inclusivas, mas dentro das próprias teologias de onde emergem os discursos dessas últimas, como por exemplo, a Teologia *Queer*, a Teologia Feminista, ou a Teologia Inclusiva, que aparentemente representam as mesmas coisas, mas que apresentam suas especificidades.

A respeito da nova interpretação proposta pela Teologia Inclusiva, segue o que diz Pedro, um de nossos interlocutores: “a teologia inclusiva é um novo modo de você entender o que a Bíblia propõe sobre a questão da homossexualidade a partir de estudos específicos, a partir de releituras de algumas passagens bíblicas, é... adotando questões de tradução da Bíblia e que levaram a algumas passagens que discriminam a questão da homossexualidade”. A fala de Pedro



atua para o entendimento de que a teologia inclusiva e a visão da ‘homossexualidade’ enquanto pecado defendida pelas igrejas tradicionais, configuram, portanto, uma luta hegemônica, uma disputa de significados onde não há uma estrutura ou uma fronteira que separe o religioso do político. Neste sentido, valores e símbolos fazem parte das relações de antagonismo entre discursos que buscam hegemonia através de negociações e conflitos.

Não existem mecanismos que garantam ‘violências simbólicas’ de formas determinantes e irredutíveis, tal como se torna possível perceber em um discurso inscrito na prática religiosa de uma igreja tradicional, por exemplo. Os posicionamentos discursivos das igrejas inclusivas demonstram a precariedade dessa fixação de sentidos. Em outras palavras, haverá resistência enquanto houver antagonismo e abertura do social. Entretanto, é preciso considerar que em todo processo de resistência também há o que se conserva, o que permanece, embora fortemente deslocado, aquilo que atua de modo sutil na reverberação de práticas sociais hibridizadas entre sentidos de um mesmo discurso e de um outro, entre o que consideramos enquanto tradicionais e inclusivas, e entre a fé e a diversidade sexual e de gênero.

4. Igrejas inclusivas no Brasil: a fé entre a diversidade sexual e de gênero

Os discursos e os significados sobre homossexualidade(s) são peças fundamentais para entender como e por que a LGBTfobia¹⁶ tem permanecido uma prática social frequente no contexto das relações de uma sociedade que se apresenta enquanto democrática, ou como e por que o Brasil permanece um dos países a liderar o *ranking* de mortes de pessoas da população LGBTQI+ no mundo¹⁷. Contudo, falar de homossexualidade(s) nos leva a (des)construir e romper com as abordagens de estudos voltados a reiterar uma espécie de normatização do gênero, que compreendem em suas práticas de análise a heterossexualidade como ponto de partida. Nossa investigação é calcada nos caminhos já trilhados e abertos pela Teoria *Queer*, que, segundo Miskolci (2009, p. 169), parte “de uma desconfiança com relação aos sujeitos sexuais como estáveis e foca nos processos sociais classificatórios, hierarquizadores, em suma, nas estratégias sociais normalizadoras dos comportamentos”.

De acordo com Silva (2015), o cenário atual do campo religioso brasileiro está

16 Violência contra pessoas LGBTQIs+.

17 Disponível em: <https://bit.ly/3bcSVse>. Acesso em: 21. jun. de 2020.



fundamentado nos intercursos promovidos pelos sujeitos que se imiscuem entre as mais diversas agências do sagrado, alimentando, assim, a diversidade religiosa na contemporaneidade. Neste sentido, “instituições tradicionais têm se (re)modelado e outras têm surgido como resposta aos anseios dos sujeitos ávidos pela experimentação da fé”. (SILVA, 2015, p. 1) No contexto de crescimento em torno da história das religiões, o autor observa, por meio de estudos, o descortinamento de debates em torno do caráter de reinvenção sobre crenças ou até mesmo processos que mobilizam o denominado campo da (in)tolerância religiosa. Sendo assim, é possível dizer que algumas religiões estão divididas entre duas alas de influência no que diz respeito aos “preceitos religiosos para a sua continuidade” (SILVA, 2015): a tradição e a renovação.

De acordo com Jesus (2013), as igrejas inclusivas são um fenômeno recente no Brasil e chamam atenção pela compatibilização de condutas não heterossexuais e cristianismo (majoritariamente evangélico). Na mídia, tais instituições começaram a ser noticiadas como ‘igrejas gays’ e, ainda segundo a autora, foi nos anos 2000 que iniciou a “proliferação de diversas denominações no Brasil, configurando importantes diferenças teológicas e de adoção de condutas morais (sexuais) entre elas”. (JESUS, 2010, p. 132) Também foi a partir deste ano que houve incidência de um maior número dessas igrejas no Rio de Janeiro e São Paulo.

Se torna importante considerar que, no âmbito do desenvolvimento de estudos sobre as igrejas inclusivas, há um foco na “reflexão sobre a participação de homens gays, havendo ausência de reflexão sobre lésbicas, travestis e drag queens nas ‘igrejas inclusivas’”. (JESUS, 2010, p. 140) Contudo, tais igrejas popularmente conhecidas como “igrejas gays” ou “homossexuais” não representam um conjunto de instituições homogêneas, nem tão pouco de identidades essencialistas e discursos fechados. Ao contrário, se constituem na pluralidade, diferenciando-se em suas liturgias, ao ponto de a própria nomenclatura inclusiva não ser comum a todas elas, podendo ser chamadas também de igrejas contemporâneas. De acordo com Jesus (2010), tais igrejas podem divergir em relação à construção de suas concepções de ‘feminino’ e ‘masculino’.

O surgimento das igrejas inclusivas, como bem aponta Silva (2015), tem como gênese a adesão de homens e mulheres homossexuais que, em exclusão de suas igrejas de origem, buscam um espaço onde fé e sexualidade não se apresentem como termos diametralmente opostos. Tais igrejas, que sugerem nova interpretação acerca das sexualidades no meio religioso/cristão e que buscam desconstruir a ideia de homossexualidade(s) como pecado, emergem a partir de uma teologia própria, que aqui trataremos como teologia inclusiva.

Bertolino Júnior (2018) considera que a teologia inclusiva é uma corrente específica de



produção teológica, adotada por instituições religiosas no Brasil, conhecida por defender a inclusão daqueles sujeitos que sofrem discriminação pela orientação sexual ou pelo gênero assumido. Ou seja, “possui uma ênfase e direcionamento eclesial aos gays, às lésbicas e transgêneros”. (BERTOLINO JÚNIOR, 2018, p. 56) Devido a essa especificidade, “tornou-se sinônimo e ficou popularmente conhecida, em alguns segmentos, como teologia gay, termo este não aceito ou bem visto pelas igrejas inclusivas”. (BERTOLINO JÚNIOR, 2018, p. 57) Ainda segundo o autor, a teologia inclusiva é centrada na interpretação e releitura bíblica, em que, por meio de uma exegese histórico crítica, há um esforço que se concentra em reler e dar outros significados às interpretações que foram historicamente defendidas pelas perspectivas teológicas tradicionais.

O objetivo da releitura bíblica, para Bertolino Júnior (2018), seria desconstruir as antigas classificações pejorativas, principalmente o estigma de pecado associado à(s) homossexualidade(s), passando a concebê-la(s) como vivência(s) tão natural(s) e divina(s) quanto à heterossexualidade. Segundo Jesus (2013), a partir das trajetórias religiosas anteriores dos(as) líderes fundadores(as) das igrejas inclusivas (grande parte advindos de igrejas pentecostais e neopentecostais) pode-se compreender melhor a dinâmica das instituições e de suas hierarquias e cosmologias.

Em concordância com o que apresenta Jesus (2013), Bertolino Júnior (2018) considera que a grande maioria das igrejas inclusivas se situa no grupo de vertente mais pentecostal, o que pode ser pensado a partir do fato de que seus líderes e criadores são pessoas que passaram por experiências em igrejas tradicionais conservadoras. Provavelmente, mesmo com o caráter inclusivo, há inclinação de seguir o modelo no qual foram socializados, não distanciando-se do que seria normativa e comumente aceito pela sociedade. Sendo assim, “temos uma pluralidade de igrejas inclusivas, mas que, como já dito, nem todas querem, de fato, incluir a todos”. (BERTOLINO JÚNIOR, 2018, p. 38)

4.1 As práticas discursivas de uma igreja inclusiva em Recife – PE

Considerando a problematização que a referência teórica e bibliográfica apresentam no contexto de delineamento do cenário em torno da relação entre religiosidade cristã, práticas de sexualidade e identidades de gênero; e a partir do que identificamos na realidade desta presente pesquisa, podemos apontar um campo de atuação de lógicas sociais que perpassam o conjunto de práticas discursivas de uma igreja inclusiva na cidade de Recife – PE. Tal campo de atuação condiz com as lógicas sociais da transferência, da distinção e da restituição cristã que, por sua



vez, estão diretamente envolvidas na produção de ethos específicos: ethos cristão, ethos afirmativo e ethos convertido.

A partir de Jesus (2010, 2013) constata-se a existência de semelhanças, ou proximidades, entre os campos discursivos das igrejas tradicionais e das igrejas inclusivas. (JESUS, 2010, 2013) A este fenômeno de aproximação, e de conservação de determinadas práticas e ritos religiosos, daremos o nome ‘Lógica Social da Transferência’. Isto porque este conjunto de práticas sociais apreende aspectos de estruturas, símbolos e significados de igrejas tradicionais que são transferidas em caráter de conservação pelas igrejas inclusivas. A partir de tal lógica, é possível compreender como se conserva aspectos de um ethos cristão.

A Lógica Social da Distinção constitui um conjunto de práticas religiosas/discursivas das igrejas inclusivas que se distinguem das práticas mais tradicionais, tendo como ‘ponto nodal’ dessas articulações a concepção homossexualidade(s) como algo que pode fazer parte das práticas religiosas cristãs. A Lógica Social da Distinção está diretamente relacionada com a teologia inclusiva, e apontamos como a principal característica que distingue tal lógica daquela que nomeamos como lógica social da transferência. A Lógica Social da Distinção atua na aceitação de pessoas LGBTQI+ em seu meio e nas possibilidades desses sujeitos não se sentirem estranhos, alheios ou excluídos do reino de Deus. Tal lógica constitui o ethos afirmativo.

A Lógica Social da Restituição Cristã foi operacionalizada na análise por compreender que, se na configuração de um conjunto de práticas engendradas pela lógica social há afirmação do sujeito enquanto inscrito em um campo de diversidade de gênero, por meio da incitação da valorização de si mesmo que o sujeito empreende a partir da conformidade de uma identidade de gênero reconhecida no campo da igreja inclusiva. A diversidade sexual esbarra no contexto de vivência religiosa do sujeito a partir de sua conformidade enquanto membro(as) da igreja. Aqui, não há apenas a reprodução direta de práticas consideradas conservadoras, tradicionais, cristãs, mas a partir da própria concepção de Deus e da relação de seus(as) membros(as) com ele, em mediação da igreja, ocorre o entendimento de que “a religião é “produto e produtora de representações e dispositivos reguladores da sexualidade (Foucault, 1999)” e “também legítima (constrói) determinadas concepções de “masculinos” e “femininos””. (JESUS, 2010, p. 141)

4.2 A lógica social da transferência e o ethos cristão

A partir do entendimento de que os significados de ‘feminino’ e de ‘masculino’, assim como o controle da sexualidade, são mantidos em igrejas inclusivas, bem como a conservação de



alguns aspectos, interpretações e liturgias das denominações antigas e, com isso, certos valores e significados são preservados, se torna importante o questionamento em torno dos limites do termo ‘inclusivo’. O casamento e a constituição familiar, por exemplo, parecem ser práticas importante para os(as) membros da igreja inclusiva, em que podemos inferir, neste sentido, que se torna primordial a união de duas pessoas do mesmo gênero ou de gêneros diferentes, visto que não há menção no enunciado em torno de possibilidades de como se daria essa constituição familiar.

Então, na questão sexual em si a gente estimula, e quando eu digo: ‘*a gente estimula*’, não é na pressão, a gente aqui não vai tá obrigando ninguém a casar, a gente estimula a questão das pessoas, delas construírem um relacionamento, de constituir uma família, de viverem felizes. (MATEUS, grifo nosso)

O que constatamos é que existem valores em torno da sexualidade que não se modificam com o ‘trânsito religioso’ (SILVA, 2015) dos sujeitos, pelo contrário, eles se adaptam à inovação da(s) homossexualidade(s) como algo possível no cristianismo por meio da constituição de um ethos dito. Esse ethos opera a partir de um valor coletivo “a gente estimula” que empreende um certo interesse na constituição de uma prática voltada para o outro: estímulo a constituição de um relacionamento, de uma família, de atender a uma referência de felicidade com base na articulação entre esses significantes (relacionamento e família) que atuam na construção de uma prática discursiva de transferência.

Assim como nas igrejas tradicionais, os relacionamentos têm a função de constituição familiar, isso fica evidente no próprio processo de busca e de descoberta dos sujeitos LGBTQI+ sobre uma igreja que os(as) acolhe. O agenciamento promovido pelo ethos cristão possibilita identificar que o interesse pela igreja inclusiva não é um processo que indica necessariamente a mudança de práticas religiosas de caráter tradicional, por exemplo, mas de continuidade:

Então, eu não entrei na igreja inclusiva como algo novo para mim, no sentido de ‘ah, eu vou conhecer o que é uma igreja’. Por eu ter sido criado uma boa parte da minha vida na igreja e por *eu gostar muito disso*, fez parte da minha adolescência. É... foi um recomeço digamos assim. (PEDRO, grifo nosso)

Pedro configura um ethos discursivo que apreende aspectos de identificação afetiva com o campo da religiosidade, em que compreende que a sua personalidade (“por eu gostar muito disso”) promove um sentido de continuidade no contexto de sua transferência de uma igreja tradicional para uma igreja inclusiva. O ethos discursivo de Pedro se coaduna com o ethos dito de Mateus, em que há apreensão em torno da proximidade da vivência do sujeito com a prática institucional e religiosa (Pedro), possibilitando a forma de afirmação de uma proximidade de agenciamento coletivo em torno da vida do sujeito-membro da igreja inclusiva



(Mateus). Isso pode ser perceptível quando se compreende a forma como o sujeito se apresenta no contexto de diferenciação entre a sua frequência em uma igreja tradicional e, posteriormente, em uma igreja inclusiva.

É... na igreja tradicional, uma mulher muito introvertida, muito fechada, muito tímida, triste, eu nunca fui feliz antes da igreja inclusiva... né, eu era muito triste porque eu vivia nesse conflito, né, de está se passando por uma pessoa que não era, de está resistindo aos desejos sexuais que eu sentia e eu era ****, e eu era esculpida, né, e hoje *eu sou quem eu sou*, tenho orgulho de ser quem eu sou. Tenho maior orgulho de apresentar minha mulher onde a gente vai, minha esposa. (MARTA, grifo nosso)

Marta não apresenta indícios suficientes em torno da constituição do ethos em referência ao que Pedro e Mateus apresentaram visto que não mobiliza diretamente sentidos de referências sociais, ou até mesmo psicológicas, sugerindo uma imagem personalizada por meio de um conforto admitido por sua inscrição na igreja inclusiva (“eu sou quem sou”). Se mobilizássemos um aspecto analítico de interpretação enunciativa e textual, poderíamos parar aqui e declarar que este se constitui um ponto de contradição com a operação da lógica social da transferência. Entretanto, considerando que a nossa análise compreende aspectos discursivamente ontológicos, precisamos considerar que o ethos de Marta é coincidente com o que apresentam Mateus e Pedro, visto que o seu orgulho em ser quem é se configura pela apresentação de sua esposa, indicando aqui que a felicidade prometida (conforme aspecto discursivo que emerge no enunciado de Mateus) pode ser percebido por meio dessa proximidade entre a igreja e a vivência do sujeito (conforme aspecto discursivo apresentado no enunciado de Pedro).

Além do ethos cristão sugerir possibilidades de identificar a existência da continuidade de práticas religiosas de caráter tradicional, ele também se torna presente por meio da apresentação de si no louvor *Ousado Amor* de Isaias Saad (2018)¹⁸: “Antes de eu falar tu cantavas sobre mim, tu tens sido tão, tão bom pra mim. Antes de eu respirar, sopraste tua vida em mim. Tu tens sido tão, tão bom pra mim”.

No fragmento acima, podemos perceber que o sentido de uma gênese da constituição do sujeito se elabora enquanto aquela que responde à articulação discursiva de atuação da lógica social da transferência por meio do ethos dito de Mateus, do ethos discursivo de Pedro e do ethos de Marta. Isto porque a instituição de um sujeito específico do cristianismo caracteriza a produção do funcionamento de um conjunto de práticas sociais que se configuram enquanto aquelas condizentes com a transferência da igreja tradicional que a igreja inclusiva realiza.

18 Disponível em: <https://bit.ly/2Xjqr7X>. Acesso em: 01. jun. de 2020.



Atribuimos a Lógica Social da Transferência ao que Silva (2015, p. 02) menciona em seu trabalho de pesquisa. Segundo o autor, apesar das ‘igrejas de origem’ não se mostrarem de forma padronizada nas falas de seus(as) interlocutores(as), tais igrejas estão montadas sobre um mesmo universo cristão que implica na convergência dos valores morais da construção do ethos religioso e da visão de mundo que têm. (Silva, 2015) Um outro ponto importante da pesquisa de Silva (2015), e que pode estar relacionado com a Lógica Social da Transferência, é o fato de que os sujeitos interlocutores “mostraram em suas trajetórias religiosas articulações em comum”, sendo o início de tais trajetórias nas famílias nucleares, em que ocorreu “a primeira experiência com o sagrado, o que resvala em suas filiações religiosas iniciais”. (SILVA, 2015, p. 2)

Contudo, o fato de alguns valores, ritos, liturgias e práticas serem transmitidos e reproduzidos de experiências anteriores do cristianismo, não muda a constituição de disputas de alguns significantes, como pecado, casamento, amor, inferno, céu, família, entre outros, que por muito tempo foram tratados como categorias essencialistas nas práticas sociais/religiosas/políticas do cristianismo hegemônico tradicional. As igrejas inclusivas, quando instituem novas formas de conceber a sexualidade e o gênero, distante da noção de pecado, apresentam a possibilidade de cristianismos mais democráticos, ou que se deslocam da centralização de fundamentos únicos, impostos como verdade e como a própria palavra de Deus.

4.3 A Lógica Social da Distinção e o ethos afirmativo

A teologia inclusiva, a partir de uma nova interpretação hermenêutica da Bíblia, corresponde a elementos discursivos de várias correntes de pensamento das próprias ciências humanas em relação aos estudos de gênero e sexualidade. Os sujeitos que geralmente são expulsos e proibidos de vivenciar e exercer a sua fé nos setores mais tradicionais do cristianismo encontram espaço para conciliá-la com suas orientações sexuais sem que sofram imposições e naturalização da heterossexualidade compulsória. Neste sentido, em “busca pela autoafirmação estes sujeitos remontam as categorias do ‘profano’ e do ‘sagrado’ na medida em que as instituições religiosas, das quais estão vinculados, os reinsere nas práticas litúrgicas através da reinterpretação do livro sagrado”. (SILVA, 2015, p. 1)

A configuração que a teologia inclusiva proporciona no contexto de releitura dos ensinamentos da Bíblia possibilita a constituição de um ethos afirmativo, quando compreende que a prática de fé está associada a conformidade da prática de um sujeito envolvido por



aspectos sociais e discursivos que não escapam da religiosidade cristã, mas que ao mesmo tempo se situam na admissão identitária que se articula como religioso entre o sagrado e político.

Para mim a teologia inclusiva me ensinou a ver as coisas mais a fundo, sabe? *Eu aprendi* a... e pesquisar de fato o que era, por termos bíblicos mesmo (...) e ver de onde veio aquilo, e daí entender a teologia inclusiva em si, o que ele ensina, o que a teologia passa, que é a realidade, é a luz da Bíblia 'na crua', sabe? (MATEUS, grifo nosso)

Mateus apreende um ethos dito que se inscreve no curso da aprendizagem que a teologia inclusiva, por meio de sua veiculação nos espaços das igrejas inclusivas, possibilita (“Eu aprendi”), conceitualizando uma prática educativa interessada que a instituição religiosa realiza para com seus sujeitos membros. Essa prática interessada corrobora para a uma aprendizagem não apenas em termos bíblicos, da realidade da Bíblia, conforme Mateus apreende em seu enunciado, por exemplo, mas também para uma aprendizagem de uma prática sociorreligiosa que se admite enquanto protetora de si mesmo e do outro.

Então, hoje, enquanto cristão eu me percebo mais... *eu me percebo mais enquanto cristão inclusivo* preocupado com questões sociais, com as pessoas que estão passando por dificuldade. (...) Percebendo que, por ter sido impulsionado numa igreja tradicional a agir de forma preconceituosa, na igreja inclusiva eu me percebo uma pessoa mais aberta a diálogo, uma pessoa mais aberta a escutar o outro... o próximo. (PEDRO, grifo nosso)

Pedro apresenta a constituição de um ethos dito que se insere não apenas em uma prática de aprendizagem voltada para si mesmo, conforme Mateus apresenta na constituição de seu enunciado, mas também uma prática de aprendizagem voltada para o coletivo, em que tal prática se constitui enquanto identidade coletiva (“eu me percebo mais enquanto cristão inclusivo”). Para tanto, a sua preocupação a partir dessa formação apreendida na igreja inclusiva se volta às questões sociais e, mais especificamente, para as dificuldades de sujeitos, admitidas no contexto da realidade social. Pedro compreende que a diferenciação entre a sua inscrição em uma igreja tradicional e a sua inscrição em uma igreja inclusiva está na mobilização do sentido de abertura ao diálogo (“eu me percebo uma pessoa mais aberta a diálogo, uma pessoa mais aberta a escutar o outro... o próximo”).

A prática de aprendizagem admitida pelos ethos dito de Mateus e Pedro são condizentes não apenas com uma prática voltada para o conhecimento, de caráter individual (ethos de Mateus), ou voltada para o coletivo e para si mesmo e ao outro (ethos de Pedro). Sua prática também está voltada para a configuração de uma aprendizagem interessada na congregação, articulando sentidos de aprendizagem para si mesmo, de si mesmo, para acolhimento ao outro, não no campo especialista (ethos de Mateus) ou de fraternidade (ethos de Pedro), mas de membro(a).



Eu posso congrega na aquela igreja com pessoas que me entendem, muitos são iguais a mim, outros não, e *eu me sinto atuante* e... como eu falei, acolhido, porque você frequentar uma igreja e você congrega é muito mais do que você frequentar cultos em momentos de adoração, de louvor, de reuniões em geral, mas aí lá eu não tenho essa limitação, né. Então, eu acho que é uma igreja né, a igreja inclusiva, falando da que eu frequento é uma igreja que me permite ser um membro, sabe, porque se não fosse uma igreja assim eu nunca seria um membro, eu seria um frequentador, um visitante, mas membro não. (MARCOS, grifo nosso)

Marcos compreende a conformidade de um ethos discursivo que atua na congregação, mas que não deixa de lado a afirmatividade da identidade de gênero, visto que a condição de possibilidade que se inscreve no seu enunciado discursivo para o seu ingresso na igreja inclusiva foi a permissão em um lugar entre a semelhança e a diferença (“eu posso congrega na aquela igreja com pessoas que me entende, muitos são iguais a mim, outros não”), indicando sentidos de aceitação que se sobrepõem ao da rejeição, proibição, eliminação de seu corpo enquanto existência. O ethos discursivo de Marcos é compreendido em um movimento de seu corpo no espaço institucional da igreja (“eu me sinto atuante”), é essa a característica que o torna membro da igreja, e não apenas um ‘frequentador’ ou ‘visitante’, significantes que se constituem enquanto distanciamento no sentido de conforto que ser ‘membro’ lhe provoca.

No contexto do campo discursivo analisado neste trabalho, refletimos em torno de como, dentre as músicas utilizadas na igreja como louvores, é possível observar a atuação da Lógica Social da Distinção, visto que, no contexto do que foi apresentado em torno dos ethos ditos de Mateus e de Pedro e do ethos discursivo de Marta, não há uma apresentação de si enquanto afirmativa – no contexto da diversidade sexual e de gênero em relação às práticas de fé e de religiosidade cristã. Entretanto, considerando as possibilidades que o referencial teórico utilizado na construção deste trabalho apresenta, chegamos no seguinte entendimento:

Sopra o Teu vento aqui. Toma o Teu trono, vem reinar. Nós queremos te ouvir. Nós queremos te ouvir. Essa casa é sua casa. Nós deixamos ela para Você, Jesus. Essa casa é sua casa. Nós deixamos ela para Você, Jesus. Apareça que o Teu nome cresça. Enche este lugar. Enche este lugar. Apareça que o Teu nome cresça. *Vem me incendiar. Vem me incendiar.* (CASA WORSHIP, 2019, grifo nossos)

O trecho acima, mais especificamente o destaque que realizamos (“vem me incendiar”), constitui um sentido que preenche o sujeito ao mesmo tempo em que o dá forças para admitir uma plenitude de si a partir do posicionamento de aprendizagem (“nós queremos te ouvir”; “essa casa é sua casa”; “nós deixamos ela para Você, Jesus”; “enche este lugar”). Esse posicionamento também concorda com a configuração de aprendizagem apreendida pelos ethos de Mateus (de prática especialista), Pedro (de prática fraterna) e Marcos (de prática em congregação). Neste sentido, se torna possível dizer que a afirmação da identidade de gênero na Lógica Social da Distinção encontra o seu lugar no contexto de reverberação discursiva onde as igrejas inclusivas



conseguem constituir um campo articulatório de afirmação, mas que tal afirmação está necessariamente compreendida por uma prática religiosa e cristã interessada.

A busca por uma igreja que se distingue da concepção de diversidade de gênero e de sexualidade se encontra exemplificada em Silva (2015), quando menciona que “o mundo” fora da vida religiosa e das práticas relacionadas ao templo, e a igreja, representam um problema para os(as) membros(as). O autor diz que as ‘verdades transcendentais’ das quais referendam o estilo de vida anterior em igrejas tradicionais não foram encontradas no ‘mundo’, pois, o modelo de referência apresentado, para os sujeitos interlocutores de seu estudo, estava mais propenso a uma realidade objetiva dos fatos. Silva (2015) aponta que as igrejas inclusivas deram aos(as) membros(as) entrevistados(as) um pertencimento confiado nas suas igrejas anteriores em torno da importância de processos ritualísticos e para a manutenção da organização institucional das igrejas. Isso se dá porque a maioria dos sujeitos entrevistados pelo autor desenvolvia em igrejas tradicionais, cargos de confiança em suas antigas igrejas e, agora, encontram a possibilidade de dar continuidade a esse processo.

No contexto da maioria das entrevistas realizadas com os(as) nossos(as) interlocutores(as) e dos fragmentos dos louvores analisados, obtivemos como resposta a compreensão de que a participação na igreja inclusiva contribui para a consolidação do ingresso na congregação enquanto membro(a), destituído do uso de ‘máscaras’ – termo empreendido pela maioria dos sujeitos entrevistados por nós – impostas pela heterossexualidade compulsória e homofobia religiosa. Essa reivindicação convertida em afirmação da identidade de si esbarra, por sua vez, nos contornos sobre o campo religioso cristão da igreja inclusiva que, embora admitindo a pluralidade e a diversidade de gênero, não apresenta, entretanto, espaço para a afirmação da diversidade sexual de forma plena, fechada, ou alheia aos valores e condutas conservados das igrejas mais tradicionais.

4.4 A lógica social da restituição cristã e o ethos convertido

A relação com Deus é interrompida para muitos(as) que se identificam enquanto LGBTQIs+ em espaços religiosos mais tradicionais do cristianismo e ao chegarem nas igrejas inclusivas, eles(as) encontram a oportunidade de dar continuidade à relação com esse Deus. Partimos do pressuposto que se trata de uma concepção de Deus imutável, de amor e de promessas infinitas para com seus filhos e filhas. Esse campo de admissão de promessas infinitas de Deus para com seus(as) filhos(as) configura não apenas aproximação entre as práticas de



igrejas tradicionais e de igrejas inclusivas, mas também o entendimento de que é a relação com Deus que deve prevalecer e, como uma relação divina que requer pureza e santidade, é preciso a abdicção de determinadas condutas para o alcance das promessas. No contexto de relação entre a diversidade de gênero e a diversidade sexual, o que se preserva é a sexualidade enquanto aquela que precisa reconfigurar uma volta à essência cristã e se diferenciar de uma sexualidade mundana. Após a operação das lógicas sociais de transferência e de distinção configurarem um cenário fronteiro mais ou menos estabilizado entre práticas sociais de igrejas tradicionais e práticas sociais de igrejas inclusivas, a lógica social da restituição cristã aponta para a problematização de tal fronteira, considerando que esta se constitui como instável no contexto da prática de religiosidade cristã.

Para Bertolino Júnior (2018), as igrejas inclusivas representam um consolo e bálsamo frente à exclusão. O autor menciona que os membros(as) de uma igreja inclusiva são direcionados(as) para uma nova conduta comportamental, embasados(as) nos ensinamentos cristãos(as) tradicionais sem que precisem renunciar a suas condições sexuais. Contudo, pontua o autor, tais membros(as) devem se adequar a determinados padrões comportamentais normativos, o que seria uma identidade ‘homorreligiosa’. O foco da ideia de homorreligiosidade diz respeito a homossexuais, marcados socialmente pela conduta de uma homocultura, com seus locais de socialização, suas linguagens, código de comunicação e principalmente com suas performances delineadas por toda a história que a circundou, desenvolvendo a identidade, individualidade e sociabilidade destes atores sociais.

Desta maneira, “o homorreligioso cristão é, portanto, o homossexual que tendo passado ou por uma crise com sua religião de origem, retoma ou mantém sua fé cristã, sua experiência com o sagrado, moldando-se aos princípios evangélicos, tendo sua identidade curada e aceita, tornando-o inclusive corajoso em assumir esta performance”, ou então, militar “por seu grupo, a partir da força que emana do entendimento de quem ele é perante o divino”. (BERTOLINO JÚNIOR, 2018, p. 76-77) Há dois apontamentos em torno deste conceito de Bertolino Júnior (2018): a centralização das identidades gays e a força que emana na proximidade de si com o divino.

No que diz respeito à centralização das identidades gays enquanto conceito que tem como pretensão a representação de membros e membras de igrejas inclusivas, é preciso considerar a diversidade sexual em torno composição do que seria compreendido enquanto uma prática ‘homorreligiosa’. Apesar do entendimento de que a pesquisa de Bertolino Júnior (2018) compreende uma investigação etnográfica com sujeitos homens gays, e que a configuração de



seu conceito de ‘homorreligioso’ compreende este aspecto discursivo do campo de sujeitos inscritos nessa partilha identitária, utiliza-se, entretanto, tal conceito neste trabalho para explicar a lógica de restituição que atravessa a busca de lésbicas, gays, bissexuais e pessoas transexuais por uma relação com Deus, quanto de suas próprias sexualidade(s) no contexto religioso.

Como já apontado em Silva (2015), os(as) membros(as) de igrejas inclusivas situam o ‘mundo’ como um espaço onde suas sexualidades não estão de acordo com sua própria fé. É necessário, portanto, uma restituição, um recomeço, que a teologia inclusiva oferece. Tal restituição perpassa por práticas e concepções de regulação sobre a sexualidade, mas admitidas como liberdade para os sujeitos em cena. Tal constituição não apenas nega práticas de um mundo impuro, como também reafirma uma espécie de pureza sexual e de sexualidade inserida no contexto de relação com Deus. A promiscuidade, por exemplo, seria um dos exemplos a serem evitados e deixados para trás através da operação da lógica de restituição cristã.

Enquanto cristão inclusivo eu me percebo sendo participante da sociedade como um todo, lógico que *eu expresso uma fé*, mas *eu pude vencer preconceitos que eu tinha*, muitos preconceitos, muitos outros a gente vai vencendo a medida que a gente vai buscando conhecimento, a gente vai buscando saber se importar com o outro, com o próximo, né. (PEDRO, grifo nosso)

Pedro compreende a constituição de um ethos dito que se relaciona primordialmente pela articulação com a religiosidade. Isto porque admite uma posição discursiva própria (“eu expresso uma fé”) condicionada pelo objetivo do alcance de uma função (“eu pude vencer preconceitos que eu tinha”) que se consolida com o entendimento de que a prática de fé religiosa e cristã não apenas apresenta um sentido de conforto para o sujeito, como também de possibilidade de redenção de pecados que o próprio sujeito que habita a igreja inclusiva carrega consigo. O sentido de pecado, mobilizado na igreja inclusiva, seria aquele que fere o princípio de amor universal cristão, como por exemplo, não se importar com o outro (“a gente vai buscando se importar com o outro, com o próximo”). É possível dizer que tal sentido de pecado se coaduna com uma prática interessada em torno da fabricação de um recomeço no contexto de conformidade discursiva do sujeito que é membro da igreja inclusiva. Isto pode ser percebido na letra da música *Só Tu és Santo*: “Tudo está preparado aqui. A casa e o meu coração também. Tu És o único motivo que me fez chegar. Os filhos já estão chegando aqui. Agora, somos dois ou três ou mais. *Encontre o meu coração disposto a queimar por Ti*”. (MORADA, 2017, grifo nosso)

A disposição para o recomeço na fé cristã encontra a operação da lógica social que compreende a prática de um sujeito “disposto a queimar”, em que, tal como o fogo que acende e queima, deixando as cinzas como resultado da intensa transformação. O sujeito também precisa



vivenciar integralmente a sua entrega disponível a Deus por meio de seu coração, a parte do corpo que precisa ser conservado, porque se localiza longe dos olhos e da fácil identificação. Neste sentido, no contexto de conservação da pureza que se contrapõe ao pecado, a pureza que está no coração disposto a receber o amor divino.

É... a igreja inclusiva é a igreja que ela não está preocupada com o que você representa para a sociedade, ela quer ter você junto com ela, num ideal só que é o de buscar a Deus, né... E *eu percebo muito amor*, muito amor... muita paciência, né... muita compreensão com quem vem chegando, principalmente, com os novatos, né... Esse acolhimento, coisas que eu não consegui ver em outras igrejas, né... Ou melhor dizendo, se tinha um acolhimento, mas aí quando se descobre que você é gay ou lésbica, você é praticamente rejeitado ou vem com uma colocação que a igreja vai orar pra tirar aquele diabo que tem dentro de você e é... tipo lhe exorcizar. E a igreja inclusiva não está preocupada com isso, né... a igreja inclusiva está preocupada em você receber Jesus como seu salvador, né...é... saber que você vai ter o seu coração dedicado a Deus, né... e querer ser amiga de Deus. (MARTA, grifo nosso)

Marta apreende um ethos de reconhecimento (“eu percebo muito amor”), mobilizando uma cadeia de significantes (amor, paciência, compreensão, acolhimento) que atua diretamente na produção de um sentido discursivo em torno da lógica da restituição cristã que, por sua vez, se contrapõe ao funcionamento de outros significantes (rejeição, exorcismo) que atuam na concorrência para a constituição de um campo discursivo antagônico. Neste sentido, se configura uma concepção específica liberdade enquanto aquela que, segundo Natividade e Oliveira (2009, p. 219), “é consoante com o ethos pentecostal, examinado por Mariz (1994), onde a autonomia individual é construída na submissão a Deus”. Ser livre, sob tal perspectiva, não é seguir os desejos pessoais, mas submeter-se à vontade divina: é nesta relação complexa entre determinação e autonomia que se constrói o sentido de liberdade para os(as) pentecostais.

Desta maneira, não é de qualquer forma que se experiencia e se busca uma relação com Deus. Assim como nas igrejas tradicionais, a sexualidade nas igrejas inclusivas está inserida em um campo sagrado, onde qualquer pessoa que a frequente, seja ela gay, bissexual, lésbica e/ou transexual, deve se submeter a certas condições. Nem tudo é permitido e existe uma forte pauta de moralidade que se constitui por meio de antigos ensinamentos sobre casamento, sexo e corpo.

Ainda que as igrejas inclusivas tenham como marca distintiva, expandir essas vivências cristãs ao público LGBTQI+, não consegue, por sua vez, contrariar a promessa de salvação divina admitida pela instituição religiosa cristã como aquela responsável por ambientar um espaço de harmonia entre todos(as), considerando as suas especificidades, ao mesmo tempo em que sanciona os sujeitos para a restituição de uma prática cristã e digna do benefício da sobreposição da coletividade às significações identitárias (sexuais) dissidentes.



5. Considerações finais

No Brasil, desde os anos 2000, as igrejas inclusivas vêm se instituindo como denominações religiosas que se opõem às igrejas de cunho mais tradicionais no que diz respeito à ideia de diversidade sexual e de gênero enquanto pecado. Apesar disso, os resultados preliminares desta pesquisa – em desenvolvimento – que realizamos com membros(as) de uma igreja inclusiva na cidade de Recife – PE demonstrou que não existe apenas uma relação conflituosa de práticas religiosas situadas nessas formações discursivas que constituem práticas de igrejas tradicionais e práticas de igrejas inclusivas, pois, as igrejas inclusivas transferem alguns elementos das práticas tradicionais para o seu exercício de fé.

Foi possível perceber que as lógicas de transferência e de distinção atuam de modo incisivo na elaboração da lógica de restituição cristã. As lógicas identificadas e apontadas na configuração desta pesquisa conformam os seguintes ethos, respectivamente: ethos cristão, ethos afirmativo e ethos convertido. A análise inicial apreendida compreendeu que a noção de homossexualidade(s) enquanto pecado transpassa o cenário religioso, constituindo significados políticos, chegando a refletir nas próprias disputas religiosas que vêm, por exemplo, consolidando políticas institucionais brasileiras. Como indicação de continuidade e de aprofundamento da análise, admitimos e apontamos como atividade para futuros trabalhos a importância de entender como e por que se constituem tais práticas sociais discursivas que aproximam o campo discursivo religioso de igrejas tradicionais com aquelas identificadas enquanto igrejas inclusivas.

Referências

BERTOLINO JÚNIOR, F. C. *Peregrinos do Arco-íris: a construção identitária homossexual a partir das igrejas inclusivas em São Paulo*. 2018. 109 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

BURITY, J. A. Discurso, política e sujeito na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau. In: MENDONÇA, D. de; RODRIGUES, L. P. (org.). *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2014. p. 59-74.

BURITY, J. A. Religião, política e Cultura. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008.

BURITY, J. A. Conservative Wave, Religion and the Secular State in Post-impeachment Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, Cham, v. 4, p. 83-107. fev./jun. 2020.



A casa é sua. Intérprete: Casa Worship. Compositores: F. Rodrigues, H. Albernaz, J. Souza, L. Brandão, Ricardinho. *In: A casa é sua. Intérprete: Casa Worship. [S. I.]: Casa Worship, 2019. 1 CD, faixa 1.*

DEIFELT, W. Os tortuosos caminhos de Deus: Igreja e homossexualidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 39, n. 1, p. 36-48, 1999.

DANTAS, B. S. do A. Sexualidade, cristianismo e poder. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v.10, n. 3, p. 700-728, dez. 2010.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

FOUCAULT, M. *A história da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Éditions Gallimard, 13. ed. 1999.

GLYNOS, J.; HOWARTH, D. Explicação crítica em Ciências Sociais: a abordagem das lógicas. Tradução: Priscila Campos Ribeiro e Bruno Silva Godoy. *In: LOPES, A. C.; OLIVEIRA, A. L. A. R. M. de; OLIVEIRA, G. G. S. de. (org.) A teoria do discurso na pesquisa em educação*. Recife: Editora UFPE. 2018. p. 53-104.

JESUS, F. W. de. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 12, n. 12. p. 131-146, out. 2010.

JESUS, F. W. de. Igrejas Inclusivas em perspectiva comparada: da inclusão radical ao mover apostólico. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO*, 10., Florianópolis. *Anais Eletrônicos*. Florianópolis: Instituto de Estudos de Gênero, 2013.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática e radical*. Tradução: Joanildo A. Burity, Josias de Paula Júnior. e Aécio Amaral. São Paulo: Intermeios, 2015.

LACLAU, E. *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas. 2013.

LOURO, G. L. *Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 1997.

LOPES, A. C.; MENDONÇA, D. de; BURITY, J. A. A contribuição de Hegemonia e estratégia para as ciências humanas e sociais. Tradução: Joanildo A. Burity, Josias de Paula Júnior. e Aécio Amaral. *In: LACLAU, E.; CHANTAL, M. Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios, 2015. p. 7-32.

MAINGUENEAU, D. *Gênese dos discursos*. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008. p. 15-46.

MAINGUENEAU, D. Ethos: ethos e apresentação de si nos sites de relacionamento. Tradução: Luciana Salazar Salgado. *In: MAINGUENEAU, D. Doze conceitos em análise do discurso*. Organizado por Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva e Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. p. 79-98.

MAINGUENEAU, D. *Análise de textos de comunicação*. Tradução: Maria Cecília P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2013.

MAINGUENEAU, D. *Discurso e análise do discurso*. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Tradução: Freda Indursky. 2. ed. Campinas: Pontes, 1993.

MARTINS, M. S. C. Ethos, gêneros e questões identitárias. *D.E.L.T.A.*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 27-43, 2007.



MENDONÇA, D. de; RODRIGUES, L. P. Em torno de Ernesto Laclau: pós estruturalismo e teoria do discurso. In: MENDONÇA, D. de; RODRIGUES, L. P. (org.). *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2014. p. 47-58.

MIGUEL, L. F. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero”: Escola Sem Partido e as leis da mordça no parlamento brasileiro. *Direito e Práxis Revista*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 590-621, ago. 2016.

MISKOLCI, R. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*. Porto Alegre, v.1, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

NATIVIDADE, T. M.; OLIVEIRA, de L. “Nós acolhemos os homossexuais”: Homofobia pastoral e regulação da sexualidade. *Tomo*, Sergipe: v.1, n.14, p. 214-227, jan./jun. 2009.

ROSADO-NUNES, M. J. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294-305, jan./fev. 2006.

Só tu és santo. Intérprete: Morada. Compositores: [s.n.]. In: Uma Coisa (Ao Vivo). Intérprete: Morada. [S.l.]: Onimusic, 2019. 1 CD, faixa 6.

OLIVEIRA, A. L. A. R. M. de; OLIVEIRA, G. G. S. de. Novas tentativas de controle moral da educação: conflitos sobre gênero e sexualidade no currículo e na formação docente. *Educação Unisinos*, São Leopoldo, v. 22, n. 1, p. 16-25, jan./mar. 2018.

OLIVEIRA, G. G. S. de. Provocações para aguçar a imaginação/invenção analítica: aproximações entre a Teoria Política do Discurso e Análise do Discurso em Educação. In: LOPES, A. C.; OLIVEIRA, A. L. A. R. M. de; OLIVEIRA, G. G. S. de. (org.). *A teoria do discurso na pesquisa em educação*. Recife: Editora Universitária da UFRPE, 2018. p. 169-216.

OLIVEIRA, G. G.; OLIVEIRA, A. L.; MESQUITA, R. G. de. A teoria do discurso de Laclau e Mouffe e a Pesquisa em Educação. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1327-1349, out./dez., 2013.

SILVA, C. R. R. da. Peregrinos da fé: trajetória religiosa de homossexuais na cidade do Recife. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 5., 2015. *Anais [...]*. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 2015.

SANTOS, J. C. de O. *Educação, juventude e homossexualidade: experiências escolares de jovens gays pobres*. 2017. 166 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

SOARES, A. F.; SELLA, A. F.; COSTA-HÜBES, T. da C. Maingueneau. In: OLIVEIRA, L. A. (org.). *Estudos do discurso: perspectivas teóricas*. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2013. p. 261-280.

SOUZA, R. M. de. *Teologia Inclusiva, fé e militância: a igreja da comunidade metropolitana e algumas controvérsias na sociologia da religião*. 2015. 132 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

