

A desconstrução do discurso religioso sobre o corpo e a sexualidade na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo

La deconstrucción del discurso religioso sobre el cuerpo y la sexualidad en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de São Paulo

The deconstruction of the religious discourse on the body and sexuality in the Metropolitan Community Church of São Paulo

Evanway Sellberg Soares¹

Resumo

Esse artigo aborda a questão da luta discursiva religiosa sobre o corpo e sexualidade no espaço público. Para tanto recorre a pesquisa empírica qualitativa na Igreja da Comunidade Metropolitana, criada no contexto da tensão entre as esferas da sexualidade e religiosa. E utiliza como meio de análise a gramática moral habermasiana. Ao final do argumento é possível perceber a ação comunicativa em um espaço público construído democraticamente para o favorecimento da emancipação das minorias religiosas de gênero e sexualidade.

Palavras-chave: Sexualidade; Jürgen Habermas; Ação Comunicativa; Mudança Social.

Resumen

Este artículo aborda el tema de la lucha discursiva religiosa sobre el cuerpo y la sexualidad en el espacio público. Tanto para la investigación empírica cualitativa en la iglesia de la comunidad Metropolitana, creada en el contexto de la tensión entre las esferas de la sexualidad y la religiosa. y utiliza como medio de análisis la gramática moral de Habermas. Al final del argumento es posible percibir la acción comunicativa en un espacio público construido democráticamente para favorecer la emancipación de las minorías religiosas de género y sexualidad.

Palabras claves: Sexualidad; Jürgen Habermas; Acción comunicativa; Cambio social.

Abstract

This article addresses the issue of religious discursive struggle over the body and sexuality in the public space. Thus, utilizes the qualitative empirical research in the Metropolitan Community Church, created in the context of tension between the spheres of sexuality and religion. And as means of analysis employs the Habermas's moral grammar. At the end of the argument it is possible to perceive the communicative action in a democratically constructed public space for the favoring of the emancipation of religious minorities of gender and sexuality.

Key-words: Sexuality; Jürgen Habermas; Communicative Action; Social Change.

¹ Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Júlio de Mesquita – UNESP. Estuda Religião, sexualidade e gênero. E-mail: evanways@yahoo.com.br

Introdução

Seguindo a tradição crítica de Horkheimer e Adorno, reconstruída por Habermas, é possível estabelecer que é pelo conflito que ocorrem as transformações sociais, no caso deste último, pela validação de critérios normativos na ação comunicativa. Por esse motivo, entende-se que para melhor compreensão das causas de determinada transformação social é necessário o estudo das tensões que suscitam transformação em grupos específicos. Nesse sentido, a Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas se mostra como uma possibilidade, pois abrange o aspecto discursivo do conflito na luta pela ampliação de direitos e reconhecimento.

Assim, o campo religioso ainda se mostra de grande interesse, por ser considerado, sociologicamente, um grupo o qual reflete as normas e transformações sociais, além de ser uma esfera de valor autônoma que, no espaço público, entra em tensão com outras esferas. Nesse contexto de análise, a esfera erótica se apresenta como esfera de valor com conteúdo irreconciliável com a postura cristã de ascetismo intramundano, uma vez que “a ética fraternal da religião de salvação está em tensão profunda com a maior força irracional da vida: o amor sexual” (WEBER, 1971, p. 391). Por isso, grupos dissidentes no interior da religião cristã se mostram de especial valor para a compreensão dos argumentos discursivos que baseiam a tentativa de transformação da sociedade contemporânea dada a a tensão de esferas de valor autônomas.

Ao se observar o conflito entre as duas esferas autônomas é possível apreender um conflito discursivo acerca da validade ou não de determinada norma, devido ao instrumento discursivo do cristianismo, comunicado justamente pelo discurso eclesiástico para seus fiéis. Assim, é em torno da validade do discurso onde repousa, em primeiro lugar, a luta por reconhecimento, nesse caso uma luta por reconhecimento de determinado discurso ou pelo significado de determinado valor normativo.

A gramática habermasiana

Habermas repensa a ação social ao constatar que a linguagem é uma forma de relação social, ao fazê-lo, se apoia na teoria dos atos de fala, onde a ação se dá na interação de dois ou mais sujeitos como uma relação intersubjetiva. Essa forma de ação, como os demais tipos de ação é regulada por normas. Essas normas discursivas, além das regras gramaticais e da

semântica, também são, segundo Habermas, delimitadas pela pragmática formal, quer dizer, pelas relações pragmáticas entre falante e ouvinte em uma comunicação intersubjetiva.

Ao pensar a comunicação do agir comunicativo, Habermas pondera que o discurso, em um espaço público racionalmente articulado, segue condições preparatórias que estabelecem restrições de contexto aos que se comunicam, sendo elas a preparatória, a de compreensibilidade e as essenciais. As condições preparatórias estabelecem restrições gerais de contexto, típicas do ato de fala em questão; as condições de compreensibilidade se referem à capacidade de poder dispor de um meio linguístico comum, assim como à correspondente intenção do falante; e as condições essenciais se apresentam como um desenvolvimento do significado dos verbos realizativos correspondentes, quer dizer, a emissão de uma promessa – por exemplo – equivale à tentativa de assumir uma obrigação de fazer algo.

Essas condições criam o contexto no qual efetivamente ocorre o ato de fala, e esse, ao ser enunciado, busca três pretensões de validade em três mundos diferentes.

Habermas (1987a, I, p. 316) distingue três tipos básicos de pretensões de validade: além de representar fatos, a linguagem preenche simultaneamente as funções de expressar intenções (ou experiências) de um falante e contrair relações com uma audiência. Assim, o falante que executa uma emissão levanta três pretensões: a) de que seu enunciado é “verdadeiro”; b) de que seu ato de fala é “correto” em relação a um contexto de normas em vigor (ou de que o próprio contexto normativo é legítimo” e; c) de que ele (falante) é “sincero”, naquilo que diz, da maneira como se expressa. Ao levantar tais pretensões de validade, o falante estabelece simultaneamente relações com três “mundos”, em confronto com os quais um ouvinte pode contestar a pretensão: a) “mundo objetivo”, como a totalidade dos fatos sobre os quais é possível emitir enunciados verdadeiros; b) “mundo social”, como totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas e; c) “mundo subjetivo” como a totalidade de experiências às quais o falante tem acesso privilegiado. (SCHUMACHER, 2003, p. 152)

A pretensão de verdade está ligada ao mundo objetivo; de que o enunciado é verdadeiro dadas as condições materiais e objetivas de vida, leva-se, portanto, em conta as asserções referentes a condições objetivamente mensuráveis, independentemente, portanto, da subjetividade do sujeito. Fala-se aqui do modo cognitivo, onde os atos de fala podem ser constatados. A pretensão da correção normativa se dá em dois âmbitos; num primeiro momento pode-se pretender que aquilo que está sendo dito corresponda às normas do

contexto social e, num segundo plano, que o próprio contexto normativo seja válido. Nesse caso se trata do mundo social, das normas vigentes e que, idealmente, são aceitas pelos sujeitos que as seguem. A terceira pretensão é a de sinceridade, ou seja, de que o sujeito que emite a fala acredita no que diz e está sendo sincero no modo como diz. Contudo, esses atos de fala não são absolutos, permitindo que as pretensões de validade sejam disputadas pelo ouvinte.

Ao proferir um ato de fala, o falante levanta uma “pretensão de validade” que o ouvinte pode aceitar ou rejeitar. [...] A pretensão de validade do ato de fala está internamente conectada com razões e fundamentos. Essa conexão interna entre o ato de fala e as razões que o apoiam aponta para a existência de uma força racional de motivação contida no interior do próprio processo de comunicação. (SCHUMACHER, 2003, p. 152).

Ao articular as pretensões de validade, linguagem e relações contextuais se cria a ação orientada para intercompreensão, ou seja, ação comunicativa. Essa forma de ação se opõe à orientada para o sucesso, que busca a vitória em uma disputa discursiva, sendo instrumental quando considera normas técnicas, ou estratégica se considera escolhas racionais e avalia a eficácia da influência que possui sobre o interlocutor. No caso da ação comunicativa, o objetivo é a validação intersubjetiva dos critérios racionais normativos, permitindo uma dinâmica social onde nenhuma das partes seja totalmente favorecida ou prejudicada. Durante a ação comunicativa é que os interlocutores disputam os critérios de verdade das asserções dentro da dimensão da linguagem, em um processo de intercompreensão

pois é por meio dele que falante e ouvinte podem chegar à intercompreensão, com base na força de um acordo racionalmente motivado (HABERMAS, 1987a, I, p. 297): “o ato de fala de um não é bem-sucedido senão quando o outro aceitar a oferta que ele contém, tomando (implicitamente) posição por sim ou não com relação a uma pretensão de validade criticável”. (SCHUMACHER, 2003, p. 153).

Cabe-se notar que o processo de disputa discursiva descrito por Habermas é um processo racional, quer dizer, que leva em conta a capacidade de adquirir e aplicar um conhecimento falível. (SCHUMACHER, 2003, p. 153). Esses discursos racionalmente construídos podem tanto verificar as pretensões contraditórias de verdade quanto as pretensões normativas. Nesse sentido, Habermas se aproxima da formulação kantiana do imperativo categórico, que dizer, a racionalidade assume um caráter universal dentro do

processo de comunicação, e nesse ponto a distinção é necessária: enquanto para Kant a racionalidade é em si uma característica universal do ser humano dada à universalidade das formas e categorias à priori, para Habermas a universalidade é construída racionalmente no processo discursivo e, nesse sentido, é sempre possível de ampliação.

Contudo, para que o processo de argumentação seja possível, é necessário que se garantam que todos os possíveis interlocutores sejam ouvidos, que os melhores argumentos sejam apresentados, e que o argumento com maior força seja a base do consenso. Ou seja, Habermas apresenta um processo racionalmente construído. Contudo não é inocente quanto aos usos que considera desviantes da linguagem, como a própria ação orientada para o sucesso ou mesmo o efeito perlocucionário da linguagem, que busca em outras formas não convencionais atingir determinado fim, como por exemplo, no modo de entonação buscando conseguir uma determinada emoção.

Segundo Habermas, entretanto, uma vez acordadas, o próprio consenso dentro do mundo da vida geraria um processo de reprodução das normas acordadas, ou seja, pois é o próprio mundo da vida que gera o contexto de onde são retirados os sentidos, as normas, evidências para a construção dos argumentos racionais, a interpretação das situações que os indivíduos e grupos utilizam para se comunicar e agir no mundo, e nos quais esses mesmos sujeitos são socializados, e

Isso acontece nas seguintes dimensões (HABERMAS, 1987b, II, 152): semântica, das significações ou conteúdos da tradição cultural; do espaço social de grupos socialmente interligados; e do tempo histórico, das gerações que sucedem. Aos processos de reprodução cultural, integração social e socialização correspondem, enquanto componentes estruturais do mundo da vida, cultura, sociedade (em sentido restrito) e personalidade. (SCHUMACHER, 2003, p. 156).

É a partir desse instrumental que Habermas apresenta a possibilidade de superação das diferenças sociais, quer dizer, das situações de inferiorização dos grupos em conflito. Antagonismo esse vivido pela comunidade LGBT e os grupos religiosos cristãos.

Conflito entre as esferas da religião e da sexualidade

Esse conflito se apresenta na forma como religião e sexualidade têm demonstrado uma relação complexa e heterogênea ao longo da história: desde a não intromissão em relações matrimoniais – por ser julgado um assunto mundano – até o controle disciplinar por meio da admoestação e da confissão (ARAUJO, 2002; FOUCAULT, 1988). Contudo, é possível afirmar o caráter milenar do discurso negativo e disciplinar quanto à sexualidade no cristianismo católico, gerando conflitos entre a esfera da sexualidade e a religiosa, devido ao modo de vida ascético intramundano do catolicismo. Essa relação repleta de pontos de tensão se mostra evidente, pois como apontado por Foucault (1988), o conflito existente entre cristianismo e sexualidade fortalece um discurso capaz de gerar sentimentos de culpa, de frustração e de se materializar em penitências para quem praticasse sua sexualidade de maneira inapropriada em relação à visão cristã. Esse conflito entre cristianismo e sexualidade que se institucionaliza e se fortalece com o catolicismo é disseminado para as religiões protestantes a partir da reforma; muitos dos dogmas encontrados no catolicismo se veem presentes no protestantismo. E porque é o Brasil um país historicamente cristão, a religião tem forte influência no controle do corpo e da sexualidade, do mesmo modo como os valores regentes das práticas sexuais são predominantemente cristãos.

Quando Foucault coloca a perspectiva do controle, a coloca enquanto técnica de regulação discursiva com relação à sexualidade, apresentando que não somente novas regras de decência filtraram palavras, mas enunciados e situações sociais, normatizando não somente o que poderia ser dito, mas quem poderia dizer e para quem poderia ser dito (FOUCAULT, 1988, p. 21-22).

Não obstante, aponta o autor, a regulamentação do discurso faz também proliferar uma incitação institucional a falar sobre sexo, e não somente no critério quantitativo, mas também no qualitativo, pontuando posições, práticas e desejos minuciosamente; isso sendo feito não para celebrar a sexualidade, mas com a finalidade de controlá-la, tanto na subjetividade da emoção e pensamento, mas na prática do corpo. (FOUCAULT, 1988, p. 22 – 23), adquirindo, nesse momento, critério de exame

Examinai, portanto, diligentemente, todas as faculdades de vossa alma, a memória, o entendimento, a vontade. Examinai, também, com exatidão todos os vossos sentidos,... Examinai, ainda, todos os vossos pensamentos, todas as

vossas palavras e todas as vossas ações. Examinai, mesmo, até os vossos sonhos para saber se, acordados, não lhes teríeis dado o vosso consentimento... Enfim, não creiais que nessa matéria tão melindrosa e tão perigosa, exista qualquer coisa de pequeno e de leve” (FOUCAULT, 1988, p. 23)

Assim, como apontado pelo autor, o discurso normativo se torna controlador e disciplinador de corpo e mente, administrando o comportamento sexual de acordo com a norma religiosa vigente. E o discurso, enquanto mecanismo de controle, era incentivado a todo cristão que se considerasse bom, visto ser o controle pelo discurso uma técnica tradicional do ascetismo monástico.

Ainda é possível perceber a passagem, no século XVIII, do discurso meramente cristão religioso, para a esfera da política, onde o Estado, a partir da categoria de população, busca regular o sexo e a sexualidade, pois a população apresenta aspectos como “natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, formas de alimentação e de habitat” (FOUCAULT, 1988, p. 28). Nesse sentido, o Estado passa a analisar, criar discursos, e intervir no sexo e sexualidade, pois as decorrências econômicas e políticas do sexo incidem no Estado – o que, em certa medida, ainda dá relevância ao discurso religioso, dado a influência política das instituições religiosas cristãs.

Posteriormente, entre o século XVIII e XIX, e mais fortemente no século XX, a medicina e a psiquiatria assumem forte papel na construção e proliferação de um discurso regulador sobre a sexualidade, apresentando desvios, patologias e comportamentos saudáveis e desejáveis. (FOUCAULT, 1988, p. 32). Quer dizer, em um movimento que começa com a regulamentação religiosa pelo discurso do âmbito privado da sexualidade, esta passa a ser, no decorrer do tempo, assunto público, analisada pelo Estado e regulada por um discurso especializado – contudo, em momento nenhum a religião anula sua influência na construção desse conhecimento. Essa regulamentação da sexualidade assume caráter de controle por parte não somente da religião, mas também do Estado, e dos técnicos especializados; agregando argumentos ao mundo da vida.

Aqui a palavra “controle” se mostra especialmente relevante, pois é através de um discurso normativo que o cristianismo é capaz de reforçar relações sociais no mundo da vida. Isso implica em que o controle é realizado na dimensão semântica, pois o conflito entre

grupos socialmente ligados se torna uma ação intersubjetiva entre grupos que reivindicam determinada validação de seus critérios de normatividade. Nesse caso específico, uma normatividade sobre o corpo e a sexualidade. Temos como exemplo dessa normatização o papel da mulher, vista como mãe, força e segurança para o marido; do homem, como o cabeça da casa; o momento correto para o sexo, o casamento; a procriação com o objetivo de aumentar a cumplicidade do casal; a exclusividade da relação heterossexual, etc. (BONFIM FILHO et al, 2010).

Por essa razão, a comunidade LGBT se vê em posição de tensão entre abdicar do convívio cristão ou permanecer nele reprimindo sua sexualidade, pois casais LGBT desafiam a exclusividade das relações heterossexuais, da procriação tradicional e os papéis do masculino e do feminino nessas relações. Sendo um país influenciado por tais valores, confrontado por sexualidades desviantes, existe uma situação de pânico moral (MISKOLCI, 2007), com estratégias de controle da homossexualidade por cristãos tradicionais que partem do ataque aberto à tentativa de “cura” (NATIVIDADE, 2009).

Miskolci (2007, p. 104 – 108) aponta como o discurso com relação à homossexuais se tornou, a partir da medicina e psicologia, um meio pelo qual esses foram estigmatizados como desviantes, e foi utilizado como meio para manter determinada ordem social baseada em valores sociais vigentes. Esse discurso foi combatido, inicialmente, por um movimento que colocava em dúvida a classificação patológica da homossexualidade, inclusive, confrontando o próprio termo homossexual – de cunho psiquiátrico – por gay – de cunho político, movimento esse fortalecido pela contracultura. Contudo, os pânicos morais gerados por esse discurso se mantêm, inclusive fortalecidos pela epidemia de AIDS.

Apesar de já não mais considerada uma patologia pela comunidade médica e psicológica, a homossexualidade ainda mantém na sociedade, um estigma baseado nos discursos da antiga medicina e psicologia, normalmente reutilizados por religiosos buscando defender determinada visão de mundo.

É dentro desse contexto que Miskolci, se valendo de Cohen, utiliza o conceito de pânico moral, entendido como “a forma como a mídia, a opinião pública e os agentes de controle social reagem a determinados rompimentos de padrões normativos.” (MISKOLCI, 2007, p. 111) ou ainda

Uma condição, um episódio, uma pessoa ou um grupo de pessoas passa a ser definido como um perigo para valores e interesses societários; sua natureza é apresentada de uma forma estilizada e estereotipada pela mídia de massa; as barricadas morais são preenchidas por editores, bispos, políticos e outras pessoas de Direita; especialistas socialmente aceitos pronunciam seus diagnósticos e soluções; recorre-se a formas de enfrentamento ou desenvolvem-nas. Então a condição desaparece, submerge ou deteriora e se torna mais visível. Algumas vezes, o objeto do pânico é absolutamente novo e outras vezes é algo que existia há muito tempo, mas repentinamente ganha notoriedade. Algumas vezes o pânico passa e é esquecido, exceto no folclore e na memória coletiva. Outras vezes ele tem repercussões mais sérias e duradouras e pode produzir mudanças tais como aquelas em política legal e social ou até mesmo na forma como a sociedade se compreende (Cohen, 1972:9). (apud MISKOLCI, 2007, p. 111)

Essa disputa entre o normativo e o não normativo se dá no campo do discurso. Os discursos conservadores, normalmente, tendem a considerar o caráter biológico em detrimento do social, cultural e psicológico, os subordinando ao biológico. Já o discurso em defesa da modificação da norma, tende a ressaltar justamente os aspectos omitidos pelo discurso conservador, deixando o biológico como uma manifestação de atributos físicos, mas não necessariamente como um determinante na construção da sexualidade. No contexto conservador

Seus autores apresentam-se como porta-vozes ou paladinos de instituições, grupos e valores religiosos que falam em defesa de uma heterossexualidade compulsória. Ao se afirmar a “heterossexualidade” como única e legítima forma de exercício do desejo, confere-se inteligibilidade, importância e materialidade ao “sexo” biológico, tomando diferenças de gênero e subordinações culturalmente constituídas como se fossem “naturais” (Butler, 2003:38-48). Esta construção de uma conexão naturalizada entre “sexo”, “gênero”, “desejo” e “práticas” heterossexuais requer uma desqualificação de modos de vivência da sexualidade e do gênero que sejam dissidentes em relação a esta norma. (NATIVIDADE, 2009, p. 125)

Natividade aponta que as igrejas cristãs, como as católicas e as evangélicas, tendem a manter uma postura contrária às práticas homossexuais, as colocando como pecado. Os discursos apresentados por esses agentes se estabelecem no mundo objetivo, a partir de uma utilização do discurso biológico e psicológico para apresentar a homossexualidade como

desvio, ou como comportamento menos desejado; e no mundo social, ao apresentar a heterossexualidade como a norma moral aceitável em detrimento de outras.

Tais discursos e práticas podem ser interpenetradas a saberes psicologizantes que promovem uma patologização da homossexualidade. Ocorrem ainda apropriações seletivas de argumentos das ciências humanas, recontextualizados como fontes de autoridade para a crença de que desejos e condutas homossexuais poderiam ser corrigidos. Estas técnicas de correção e reparação proporcionam ao fiel que vivencia desejos por pessoas do mesmo sexo uma promessa emocional de neutralização do status subalterno associado à minoria homossexual, um apagamento do estigma, que seria alcançado no assujeitamento ao modelo da heterossexualidade compulsória. (NATIVIDADE, 2009, p. 138)

Nesse contexto combativo, que preza por uma religiosidade heterossexual e heteronormativa, surgem igrejas que procuram uma atitude conciliadora entre sexualidades não heterossexuais e cristianismo: as chamadas igrejas inclusivas ou igrejas gays que desafiam os critérios de validade da norma sobre o corpo. Tais igrejas possuem uma postura ímpar sobre a sexualidade quando comparadas às demais igrejas cristãs, principalmente evangélicas, “destacando[-se] no campo religioso mais amplo pela criação de cultos nos quais homossexuais podem tornar-se pastores, reverendos, diáconos, presbíteros, obreiros, ocupando, assim, cargos eclesiais” (NATIVIDADE, 2010, pg 90). Por isso, essas igrejas podem ser “definidas por compatibilizar sexualidades não heterossexuais e religiosidades cristãs, majoritariamente evangélicas” (JESUS, 2010, pg. 132). Nesse sentido, ao se falar de igrejas inclusivas, fala-se sobre um grupo religioso que busca diminuir a discriminação existente contra minorias sexuais no meio evangélico. Nesse caso, existe uma disputa entre no mundo social, pois se reavaliam os critérios normativos uma vez que “esses grupos formulam uma teologia que reinterpreta a proibição da homossexualidade, considerando esta “orientação sexual” uma “criação de Deus”, uma bênção divina, e não mais um “pecado” (NATIVIDADE, 2009, p. 131).

Um corpo travesti, um corpo transgênero, um corpo lésbico, um corpo gay, pra religião, é um corpo condenável. Só não é para cristo. **Os nossos corpos, eles são condenáveis pra religião, mas não pra Cristo. E são esses corpos, são essas almas, que vão entrá primeiro no reino de Deus.** Ou, quiçá, só elas. Só elas. (ALEXYA, 2017, pregação, 01/10/2017, destaques do autor)

Nós vemos, ali, a afirmação da dignidade de toda e qualquer pessoa como povo de Deus, como filho e filha de Deus. E, aí, nós vamos retomar a ideia de que nós somos imagem e semelhança de Deus. E **como imagem e semelhança de Deus, toda diversidade humana representa essa imagem no mundo; cada um e cada uma de nós, por mais diferentes que somos, somos manifestação da presença de Deus, somos imagem e semelhança desse Deus.** (CRISTIANO, PREGAÇÃO, 22/03/2018 destaques do autor)

Entre as igrejas tidas como inclusivas, existe uma que mantém posição ainda mais particular: a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) possui postura díspar em relação às práticas sexuais, sendo, por isso, vista como transgressora tanto por igrejas cristãs conservadoras, que veem na homossexualidade uma postura pecaminosa, quanto por igrejas inclusivas, as quais não concordam com as práticas sexuais permitidas pela doutrina da Igreja Metropolitana.

Nessa denominação, ao contrário da tradição cristã de virgindade até o matrimônio, a prática sexual pré-marital é incentivada. Pois, segundo a instituição, seria necessária uma mudança na forma como a doutrina sobre o corpo e a sexualidade é pregada, de modo que as práticas sexuais não seriam pecado, conforme pode ser visto no fragmento abaixo:

“A ICM procura desconstruir algumas estratégias opressoras de nossas irmãs igrejas cristãs. Por exemplo, alguns **termos** são usados como ferramentas de poder para classificar, subjugar os indivíduos. Esta **terminologia** é continuamente desconstruída à medida que a pessoa começa a conviver com a comunidade. Dia destes alguém me ligou e perguntou: “Reverendo, gostaria de saber se vocês aceitam um membro que é promíscuo”, e eu respondi que sim, que promiscuidade é algo subjetivo, que para mim este era um termo usado muitas vezes para desqualificar e diminuir alguns indivíduos. Em seguida respondi que costumo **classificar o promíscuo assim: é o indivíduo que faz mais sexo que o invejoso, e inveja é pecado. Prá gente [sic] sexo é uma benção de Deus maravilhosa, e deve ser feito sem moderação.** Mas deve ser feito com todo o cuidado, respeito e responsabilidade. **E esta é a diferença da ICM para a maioria das igrejas tradicionais, inclusive as demais igrejas inclusivas. As demais igrejas inclusivas reproduzem o mesmo discurso das igrejas pentecostais.** A diferença delas é acolher o público LGBT, mas questões como castidade tem atenção como nas demais pentecostais. Muda-se o estereótipo mas os princípios e fundamentos são os mesmos” (MARANHÃO FILHO, 2011, p.172, destaques do autor)

No fragmento apresentado fica evidente a questão da redefinição dos critérios de validade discursivos, pois se trata aqui da não aceitação do significado de “promiscuidade”. Aqui, pode-se argumentar que dentre os três critérios de validade apresentados por Habermas (1989, p. 80 – 81) – verdade, correção normativa e sinceridade – os critérios de verdade e correção normativa são desafiados, e então se torna necessário que os critérios de validade em relação aos mundos objetivo e social sejam discutidos e reexaminados e trazidos a luz para restabelecer os critérios de verdade e justiça.

Assim, a pessoa participante da denominação - e a denominação como um todo - pode ser considerada no epicentro da opressão por ser vista como promíscua e pecadora, seja pela comunidade cristã LGBT entender a doutrina da ICM como não cristã, ao permitir relacionamentos abertos, sexo sem compromisso e afins (NATIVIDADE, 2010), seja por conservadores, ao ver a homossexualidade como pecado, transmitindo um discurso de pânico moral (NATIVIDADE, 2009). A situação coloca a ICM e seus frequentadores dentro da temática do excluído – entendida como uma posição de demérito ou desprestígio no interior do meio evangélico.

Disputa discursiva sobre sexualidade

A exclusão na ICM, pode ser percebida nos discursos dos membros ao relatar suas vivências, para exemplificação se utilizará de fragmentos da entrevista cedida pela, agora pastora da ICM, Alexya Salvador ao portal Catraca Livre (2017), recomendada pelo Reverendo Cristiano², que serve como síntese das vivências da comunidade religiosa.

A população LGBT, por não estar na conformidade que eles acham que é normal, que é a heteronormativa, eles (a população) vão punir de forma muito dura e cruel as pessoas que não atendem a esse sistema. Principalmente quando falamos de sistema binário de gênero. A sociedade ainda acha que só existe o homem e a mulher. E hoje nós vamos entender que existe um leque de possibilidades: tem os binários, os não-binários, e por aí vai. Eu recebo muito no inbox pessoas me ofendendo, dizendo que eu mereço morrer de forma cruel, que eu deveria morrer de HIV, que eu deveria morrer em um acidente de carro, que Deus me abomina.

² Cristiano Valério, Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista de São José dos Campos (2001-2004), Doutor Honoris Causa pelo Instituto Anglicano de Teologia “Dom Barry Frank Peachey” (2009). É reverendo da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, sendo uma das figuras públicas da denominação e líder ordenado na mesma.

Assim, ao olhar para os motivos pelos quais a ICM está no centro da opressão é possível perceber que a denominação se coloca no espaço público por meio de uma luta contra a exclusão, ou ainda, por inclusão. Sendo a inclusão entendida como “universalização dos direitos fundamentais, que são imprescindíveis à participação no discurso público e nas deliberações, por meio do que os diferentes grupos étnicos podem expressar sua identidade e conquistar o reconhecimento uns dos outros” (POKER, 2014). Por isso, é dentro das “lutas pelo reconhecimento, que são as lutas anticolonialistas, separatismos, nacionalismos, os movimentos sociais de gênero, de sexualidade, anti-racistas e anti-etnocêntricos” (POKER, 2014, pg. 75) que podemos enxergar a ação da ICM enquanto comunidade, e nesse sentido ela se mostra uma igreja militante por inclusão política dos homossexuais para participação dos direitos fundamentais dados a quaisquer cidadãos vistos como normais, quer dizer, é possível compreendê-la dentro do movimento social mais amplo que luta por igualdade de gênero e sexualidade, vista como um direito fundamental pois

Os direitos fundamentais, inseridos nessa base de formulação do sistema de direitos, garantem o estabelecimento de relações horizontais entre cidadãos e a criação de uma solidariedade política coletiva, capaz de proteger tanto a condução da vida privada das pessoas individuais, quanto às preferências comuns obtidas a partir dos processos deliberativos e participativos, num espaço público comum (POKER, 2015).

Contudo ao entender o reconhecimento como “*o relacionamento ideal buscado pelos diferentes modos de vida presentes no interior de uma determinada sociedade*” (POKER, 2014), entende-se que a luta da ICM não configura uma luta étnica; é necessário tomar com cuidado o conceito. O reconhecimento que a denominação busca é a aceitação da sexualidade não heterossexual por parte da sociedade mais ampla. Pois, como apresenta Honneth, seguindo o pensamento habermasiano, “para que os atores sociais possam, portanto, desenvolver um autorrelacionamento (Selbstbeziehung) positivo e saudável, eles precisam ter a chance simétrica de desenvolver a sua concepção de vida boa sem desenvolverem as patologias oriundas das experiências de desrespeito (Mißachtung) (ROSENFELD, C. L.; SAAVEDRA, G. A., 2013, p. 22).

Nesse sentido, o reconhecimento seria a busca de um relacionamento ideal entre sexualidades heterossexuais e não heterossexuais, sem a existência de discriminação de uma sobre a outra; isso é evidente nos trechos a seguir

Em nossa teologia não dividimos pessoas entre pecadores e não pecadores. A única divisão possível neste mundo é entre pecadores que se reconhecessem como tal e pecadores que se acham melhores que os outros, e a hipocrisia é um pecado muito grave. Quando nos vemos como pecadores, não podemos ficar julgando o próximo, o único passo que damos é amá-lo, respeitá-lo, aconselhando quando necessário, mas nunca colocando a pessoa em posição de inferioridade. (MARANHÃO FILHO, 2011).

Nós não somos uma igreja de identidades; nós somos uma igreja de direitos. Nossa luta não é por identidades; a nossa luta é pelo direito à vida, que cada pessoa tenha um direito dela ser quem ela é. [...] Mas que a gente possa lembrar... essas pessoas que já estão com Deus, que estão com ele, que a gente possa elevar nossa prece pedindo que o Senhor nos livre da seta que voa à luz do dia. Não só pras pessoas transgêneras: todas as pessoas. A nossa luta não são só pelos LGBTIs; a nossa luta, enquanto Igreja da Comunidade Metropolitana, são por todas as pessoas. Os heterossexuais – todas as pessoas. (ALEXYA, pregação, 28/01/2018)

Jesus queria incluir todo mundo. No conceito de Jesus, povo de Deus é toda a pessoa que aceita o convite de Deus, toda pessoa é povo de Deus, independente da sua raça, da sua cultura, independente de qualquer coisa, todos nós somos povo de Deus. (CRISTIANO, PREGAÇÃO, 25/03/2018)

Fica, portanto, claro que a igreja em questão se entende como inclusiva no sentido de equiparar as diversas formas de sexualidades, identidades, religiosidades. Na visão da ICM, esse reconhecimento mútuo da equivalência de seu grupo com grupos héteros, cis³ e que acompanham determinado tipo de comportamento sexual tido como aceitável não ocorre. Existe, enfim, a necessidade de uma luta por reconhecimento por essa equivalência, quer dizer: clarear as disputas de legitimidade e não legitimidade em torno da aceitação de homossexuais no meio religioso (NATIVIDADE, 2010).

Fica aqui evidente que, na luta por reconhecimento, é travada uma luta por uma ampliação da noção de igualdade, ou seja, a norma que está sendo ampliada – ou cuja

³ Cis se refere a cisgênero, ou seja, uma pessoa que se identifica com o sexo com o qual nasceu. Nessa passagem, mostra-se que a luta por reconhecimento na Igreja da Comunidade Metropolitana abarca as questões de orientação sexual (igualdade entre heterossexuais, homossexuais, bissexuais, pansexuais e assexuados), de gênero (igualdade entre cisgêneros, transgêneros, transexuais, travestis, crossdressers e não-binários) de papéis de gênero (igualdade entre drag queens, drag kings e os que seguem os papéis de gênero heteronormativos) e de práticas sexuais.

ampliação é buscada – é sobre quais indivíduos na sociedade podem ser entendidos como iguais, possuindo os mesmos direitos, tanto positivos quanto civis e sociais; e, também, quais indivíduos podem usufruir de relações igualitárias não somente no sistema, mas também no mundo da vida (HABERMAS, 1989). Vemos, portanto, que é pela busca de alteração dos critérios normativos em uso que se inicia a luta por reconhecimento, e essa alteração é buscada quando o grupo sente o desrespeito por parte de outros grupos, sejam eles do campo religioso ou da sociedade de modo geral.

Exemplos da disputa normativa pode ser elencado no trecho das entrevistas concedidas por Alexya

A sociedade ainda acha que só existe o homem e a mulher. E hoje nós vamos entender que existe um leque de possibilidades: tem os binários, os não-binários, e por aí vai.

Jesus Cristo foi o primeiro homem trans [...] Nós aprendemos desde o Gênesis que existe a Santa Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Deus, portanto, mandou seu filho para a terra. Jesus, o filho, tinha o gênero divino, correto? Então, quando ele desceu para a terra ele passou a ter o gênero humano. Então, se Jesus pode se transicionar, por que eu não posso?" (ENTREVISTA, 2017)⁴

No primeiro trecho podemos ver a disputa pelos critérios objetivos, pois a disputa ocorre sobre a objetividade do caráter binário de gênero. Nesse sentido, se nega que o gênero acompanhe o sexo, ou seja, que necessariamente a pessoa que nasce com o sexo masculino pertença ao gênero masculino – homem – e que a pessoa que nasce com o sexo feminino pertença ao gênero feminino – mulher.

Essa disputa ocorre no campo do mundo objetivo, inclusive, com a utilização de da técnica científica, não somente apoiada em discursos apoiados em teoria de gênero, mas na psicologia, genética e afins. Nesse sentido, o que está em disputa é a validade objetiva do gênero. E por assim ser, essa disputa ocorre dentro dos moldes do mundo objetivo, quer dizer, através dos especialistas do mundo objetivo, ou seja, os cientistas.

⁴ Entrevista cedida ao veículo VICE e publicado em 29/06/2017. Link: https://www.vice.com/pt_br/article/8xa943/jesus-cristo-foi-o-primeiro-trans-diz-a-1a-pastora-transgenera-da-america-latina

Cabe ressaltar aqui que essa disputa se mostra também na sociedade mais aberta, uma vez que a questão de gênero, normalmente, é discutida a partir de critérios científicos, um exemplo que pode ser dado é o pronunciamento de diversas entidades sobre o tema, como o vídeo lançado pelo Conselho Federal de Psicologia pela despatologização das transexualidades que

No formato de entrevista, o vídeo conta com a fala de *psicólogos (as) e acadêmicos (as)*, que falam do papel ético, político e profissional da categoria na luta pela despatologização, trazendo à luz as dificuldades enfrentadas, como a formação precária dos (as) psicólogos (as) em relação às temáticas de diversidade de gênero e sexual, a vinculação à psiquiatria no fornecimento de diagnósticos, problemas das pessoas trans e transexuais no acesso ao sistema de saúde, assim como a importância da valoração da experiência das pessoas que vivem as transformações de todas as formas, frente ao conhecimento científico e profissional.⁵ (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, destaques nossos)

Ou a nota de repúdio feita pela Ordem dos Advogados do Brasil após comentário público feito por promotor público sobre a questão que tratava de gênero e que frisava, entre outras coisas, o conceito de gênero conforme construído pelos técnicos, pois, segundo a AOB, no decorrer da nota, caberia informar o promotor sobre os termos objetivos

Cabe aqui outra explicação de conceitos que o referido professor parece não ter conhecimento: gênero não é o mesmo que sexo, o sexo é biológico, nascemos com o sexo, já o gênero é uma construção social. **Análise esta, pontuada nos estudos das ciências humanas e da sociedade como a Sociologia, a História por exemplo.** (OAB, destaques do autor)⁶

Aqui se evidencia a luta normativa no mundo objetivo pela verdade da formação binária de gênero. Isso feito pelas vias dos instrumentos científicos, típicos do mundo objetivo. Já no segundo trecho da entrevista de Alexya, é possível ver sendo retirado do próprio universo social no qual ela se insere o contexto do qual se disputará a correção normativa.

⁵ Disponível em: <http://site.cfp.org.br/tag/genero/> acesso: 04/07/2017

⁶ Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/2015/10/promotor-causa-polemica-ao-dizer-que-mulher-nasce-baranga-francesa.html> acesso: 04/07/2017

Por se tratar de um campo de disputa religioso, é dentro da mitologia cristã que a pastora busca os meios para desvalidar a negatividade sobre aqueles que transpassam o gênero. Assim, Alexya utiliza da transmutação de cristo, de um gênero ao outro, para desarticular a ideia de transgenia da ideia de pecado. Pois, uma vez que o próprio Jesus seria um transgênero, e nele não há pecado, a transgenia não poderia ser considerada algo ruim.

A correção normativa é então disputada tanto no mundo objetivo quanto no mundo social, sendo o mundo social disputado dentro do universo simbólico do qual o indivíduo participa ou busca reconhecimento. Assim, como descrito por Habermas, é do mundo social que surgem as ferramentas utilizadas pelo indivíduo para modificar o próprio mundo social, sendo ele não somente fonte de reprodução de um dado universo simbólico, mas também fonte de mudança do mesmo.

Conclusão

Assim, a luta pela ampliação da igualdade de direitos acontece na disputa discursiva pela verdade e correção normativa do discurso como argumentos vinculados à luta política. Nesse sentido, a luta por reconhecimento possui um aspecto discursivo. Pelo discurso, quer dizer, pela disputa sobre a verdade e correção normativa o indivíduo na ICM busca reverter o valor negativo dado à sua sexualidade ou gênero, inclusive, na visão religiosa, buscando assim diminuir – ou, de preferência, neutralizar – a desigualdade.

Essa luta particular na Igreja da Comunidade Metropolitana gera, a princípio na esfera religiosa, um foco de disseminação da luta por reconhecimento do grupo LGBT mais amplo, dada a participação da denominação em espaços públicos como a marcha do orgulho LGBT, em entrevistas acessíveis a um grande número de pessoas⁷, e pela própria disseminação individual dessa forma de pensamento. Então, a partir de uma gramática moral específica, a qual utiliza de recursos do mundo objetivo e do mundo social, a ICM busca modificar a normatividade dada.

⁷ Refere-se aqui a entrevistas dadas a portais de destaque e canais no youtube assim como os listados a seguir: <<https://catracalivre.com.br/geral/cidadania/indicacao/uma-igreja-que-exclui-nao-aprendeu-com-jesus-diz-pastora-trans/> <https://estilo.uol.com.br/comportamento/noticias/redacao/2017/03/31/sou-mulher-trans-pastora-e-mae-de-duas-criancas.amp.htm>> <https://www.youtube.com/watch?v=f6K9twnHlM4>

Essa busca de modificação da normatividade sobre a sexualidade e o corpo – heteronormatividade – acontece a partir de um critério de universalidade da dignidade do ser humano, ou seja, possui apoio da ideia de direitos individuais e valorização das identidades particulares. Essa perspectiva abre um caminho de investigação que aponta para uma racionalização do discurso religioso, atrelando a religiosidade aos direitos humanos e a luta por esses direitos, o que pode indicar a secularização weberiana atuando dentro do discurso religioso.

Bibliografia

ARAÚJO, M. de F., **Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações**. Psicol. Cienc. Prof. V.22 n.2 Brasília jun. 2002. Artigo.

CATRACALIVRE. **Uma igreja que exclui não aprendeu com Jesus', diz pastora trans**. 2017. Link: <<https://catracalivre.com.br/geral/cidadania/indicacao/uma-igreja-que-exclui-nao-aprendeu-com-jesus-diz-pastora-trans/>> Acessado em 04/04/2017

DANTAS, B. S. do A. **Sexualidade, cristianismo e poder**. Estudos e pesquisa em psicologia. Rio de Janeiro: uerj. Ano 10, n. 3, p. 700-728, 2010

BONFIM FILHO, M. M. et al. **Sexualidade e religião: a prática sexual na perspectiva das denominações protestantes**. Artigo. 2010. Link: http://www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario_diamantina/2010/d10a041.pdf

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13 ed. Rio de Janeiro: graal, 1988.

GOMES, A. M. de A. **As representações sociais do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro**. Revista de estudos da religião. Nº 1. P. 1-38, 2006

GOMES, C. T.; NETO J. A. F. **O movimento homossexual e o protestantismo brasileiro e as raízes de uma dualidade**. Iv colóquio do história: abordagens interdisciplinares sobre a história da sexualidade. Artigo, 2010.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido a. De almeida. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1989.

HONNETH, A. **LUTA POR RECONHECIMENTO: a gramática moral dos conflitos sociais** / Axel Honneth; tradução de Luiz Repa. - Sao Paulo: Ed. 34, 2003.

JESUS, F. W. **A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma "igreja inclusiva" no Brasil** In: Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 131-146, outubro de 2010.

_____. **Unindo a cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**. Florianópolis:

Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, pg. 302, 2012.

MARANHÃO FILHO, E. M. A. **“Jesus me ama no dark room e quando faço programa”:** narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na icm (igreja da comunidade metropolitana) *In*: Polis e Psique, vol. 1, Número Temático, p. 166-194, 2011.

MISKOLCI, R. **Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay.** Cadernos pagu. Vol 28, janeiro-junho, p. 101-128, 2007.

NATIVIDADE, M. **Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal** *in*: religião e sociedade, rio de janeiro, 30(2): 90-121, 2010.

NATIVIDADE, M; OLIVEIRA, L. **Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos ameaçadores** *In*: Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana. N.2, p.121-161, 2009.

POKER, J. G. A. B.. **Os conceitos de inclusão e reconhecimento na teoria de habermas.** *In*: clelia aparecida martins; josé geraldo a. B. Poker. (org.). Reconhecimento, direito e discursividade em habermas. 1ed.são paulo: fap-unifesp, v. 1, p. 337-365, 2014.

POKER, JOSÉ GERALDO A. B.; ALVES, B. S. F. ; FERREIRA, V. C. . **Reconstrução racional de direitos humanos:** uma proposta de conhecimento crítico das relações internacionais baseado em habermas. Revista interdisciplinar de direitos humanos, v. 4, p. 145-170, 2015.

ROSENFELD, C. L.; SAAVEDRA, G. A. **Reconhecimento, teoria critica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de axel honneth e os desafios da sua aplicação no brasil.** Sociologia: porto alegre, ano 15, nº 33, mai/ago. P. 14 – 54, 2013.

SOBOTTKA, E. A. **Desrespeito e luta por reconhecimento.** Civitas, porto alegre, v. 15, n. 4, p. 686-702, out.-dez. 2015

VIDAL, D. **A linguagem do respeito. A experiência brasileira e o sentido da cidadania nas democracias modernas.** Dados – revista de ciências sociais, rio de janeiro, vol. 46, no 2, 2003, p.265 - 287.

WEBER, M.. **Rejeições religiosas do mundo e suas direções.** *In*: ensaios de sociologia (h.h. gerth e c. Wright mills org.). 2 ed. Zahar editores. Rio de janeiro: guanabara, 1971.