

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Hugo Felipe Quintela

Uma Eva Diferente:
experiências e trajetórias evangélicas de mulheres trans

Juiz de Fora - MG
2020

HUGO FELIPE QUINTELA

Uma Eva Diferente:
experiências e trajetórias evangélicas de mulheres trans

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como parte dos requisitos para obtenção do título de doutor em Ciências Sociais. Área de concentração: Diversidade e fronteiras conceituais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cristina Dias da Silva

Juiz de Fora - MG

2020

Ficha Catalográfica

Quintela, Hugo Felipe .

Uma Eva Diferente : experiências e trajetórias evangélicas de mulheres trans / Hugo Felipe Quintela. -- 2020.

310 f.

Orientador: Cristina Dias da Silva

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2020.

1. Transgeneridades . 2. LGBT. 3. Religião . 4. Cristianismo . 5. Evangélicos . I. Dias da Silva , Cristina , orient. II. Título.

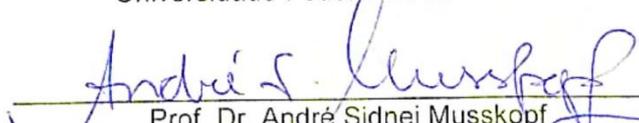
HUGO FELIPE QUINTELA

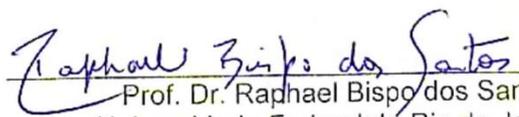
UMA EVA DIFERENTE: EXPERIÊNCIAS E TRAJETÓRIAS
EVANGÉLICAS DE MULHERES TRANS

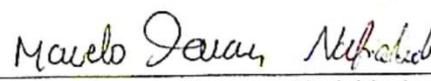
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

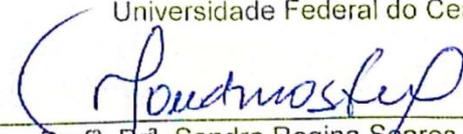
Tese defendida e aprovada em 02 de março de 2020.


Prof. Dr.ª Cristina Dias da Silva
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. André Sidnei Muszkopf
Universidade Federal do Rio de Janeiro


Prof. Dr. Raphael Bispo dos Santos
Universidade Federal do Rio de Janeiro


Prof. Dr. Marcelo Tavares Natividade
Universidade Federal do Ceará


Prof. Dr.ª Sandra Regina Soares da Costa
Universidade Federal do Espírito Santo

*Dedico à memória de Dandara e a todas as mulheres trans que
(re)existem apesar desse país.*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Cristina Dias da Silva, por haver acreditado em meu trabalho, mesmo quando eu não o fazia. Por sua generosidade e compreensão em compreender meus limites, mas, ao mesmo tempo, por forçá-los para que eu pudesse apresentar o melhor de mim que, pacientemente, mostrou-me o quanto eu ainda precisava exercitar meu estranhamento em relação a esse grupo religioso. Sem suas leituras e generosas contribuições, possivelmente, eu não teria conseguido produzir as reflexões que dão o tom dessa pesquisa. Cristina, muito obrigado por tudo!

À CAPES, por me contemplar com uma bolsa de estudo, a qual me permitiu o desligamento de uma de minhas atividades profissionais, ofertando maior qualidade à pesquisa.

Ao Instituto Federal do Espírito Santo – campus Santa Teresa, pela concessão da licença para aperfeiçoamento profissional, o que me oportunizou a dedicação exclusiva a esta pesquisa por um bom período de tempo.

Ao Gabriel, pela escuta sempre comprometida sobre minhas inquietações acerca do tema desta tese; pelas falas pragmáticas que me traziam à realidade; pelos momentos de descontração e de carinho. Obrigado por escolher estar comigo e ao meu lado.

A minha família, especialmente à minha mãe, que, na sua simplicidade, sempre foi uma fonte de amor e cuidado. Aos meus irmãos, por torcerem por mim e se orgulharem das minhas conquistas. Agradeço a minha irmã Déia, que não se faz mais presente nesse plano, mas a ela eu devo parte das minhas conquistas; minhas saudades não têm fim. Ao meu pai que também já está em outro plano, mas que, se estivesse aqui, estaria muito orgulhoso da minha trajetória. Eu não teria chegado aqui sem vocês!

As minhas grandes amigas de vida, irmãs de alma, Dani, Cida, Xisda, Kris e Conceição, que sempre estiveram dispostas a ouvir meus dramas e medos; por me ofertarem seus abraços em meus momentos de sofrimento e luto; por serem exemplos de seres humanos fortes e ao mesmo tempo sensíveis. Com vocês eu aprendi a lutar como uma mulher!

As minhas amigas que a pós-graduação me trouxe, Silvia e Aline. Obrigado Silvia por sempre me socorrer em minhas dúvidas conceituais e teóricas, por ser sempre gentil e amorosa, por haver escutado minhas elucubrações e me ajudar a pensar os caminhos da minha tese. Aline, minha vida em Juiz de Fora só aconteceu porque eu tive, em sua casa, um cantinho amoroso,

desde a semana de seleção de admissão para o doutorado. Obrigado por sempre me receber com tanto amor e confiança. Devo a você minhas melhores lembranças de Juiz de Fora. Tudo foi mais fácil com a sua companhia, a de “Dinos” e a de Marin.

As amizades que fiz na minha turma de doutorado, Luciana e Raissa. Aos cafés, às conversas e desabafos. Obrigado pela torcida e admiração, vocês são inspiradoras. Ninguém solta a mão de ninguém!

Aos professores que fizeram parte da minha trajetória acadêmica, que me inspiraram, me ensinaram, que me fizeram querer seguir os seus passos. Em especial agradeço aos que marcaram profundamente a minha formação: a Menara Guizardi, quando entrou em sala, no meu primeiro dia de graduação, em 2005, me fez querer ser como ela; a Patrícia Pavesi, minha primeira orientadora, que embarcava comigo nos meus devaneios de pesquisa, além de ter feito eu me apaixonar pela antropologia; a Sandra Costa que me abraçou no mestrado, a sua sensibilidade e afeto me fizeram entender que eu poderia ir mais longe.

RESUMO

A partir de uma abordagem antropológica, buscou-se compreender as experiências e trajetórias evangélicas de mulheres trans em comunidades religiosas evangélicas em suas versões convencional e inclusiva. Entre 2016 a 2019, no eixo Grande Vitória – ES e São Paulo, foram entrevistadas, formalmente, com roteiro inicial semiestruturado e gravação de áudio, quinze mulheres trans e, de maneira menos formal, outras quatro, sendo que todas elas se identificavam ou já haviam se identificado como evangélicas. Com algumas das interlocutoras, o contato aconteceu apenas uma única vez; já com outras, ele foi mais intenso, com a participação em seus cotidianos, no qual os encontros deixaram de ter apenas um caráter de entrevista e passaram para uma dimensão mais de conversa e até mesmo de confidências. Contudo, o recorte central deste trabalho tem como *locus* privilegiado os relatos biográficos e os testemunhos de vida de, especialmente, cinco mulheres trans – Crislaine, Mary, Mel, Jacque e Alexya –, com destaque para seus momentos de adesão às igrejas evangélicas. A ênfase em suas histórias de vida é uma tentativa de refletir acerca disso por meio da noção de *trajetórias modelares*, de Perlongher (1987). Numa perspectiva interacionista e considerando a heterogeneidade que caracteriza o campo evangélico brasileiro, a intenção foi, antes de tudo, buscar uma compreensão que entenda a elaboração das trajetórias como um processo dialógico imbricado ao fazer etnográfico. Para tanto, destacou-se a complexidade de cada narrativa biográfica presente neste trabalho, tendo sempre como foco as estratégias particulares de negociação e elaboração da adesão religiosa evangélica, atrelada a uma identidade de gênero entendida como dissidente, a fim de apreendermos, mesmo que em partes, formas de ser e de viver uma experiência gênero-religiosa tão específica. A partir dos relatos biográficos evidenciados, nota-se que as experiências e trajetórias evangélicas de mulheres trans, ao se inserirem em contextos evangélicos - sejam eles convencionais ou inclusivos -, colocam em xeque a homogeneidade que o discurso cristão tenta produzir nas práticas religiosas daqueles que o adotam. São mulheres que confrontam essa cena religiosa com a diferença. Elas desestabilizam o que parece fixo e hermético e, ao fazerem isso, revelam brechas entre o dizer e o fazer institucional e as múltiplas formas de se habitar as normas e por entre elas.

Palavras-chave: Mulheres trans. Trajetórias evangélicas. Gênero. Religião. Performatividade.

ABSTRACT

Starting from an anthropological approach, we sought to understand the evangelical experiences and trajectories of trans women in evangelical religious communities in their conventional and inclusive versions. Between 2016 and 2019, in the Grande Vitória - ES and São Paulo axis, fifteen trans women were formally interviewed with semi-structured initial script and audio recording, and four other trans women contributed to the research. They all identified or had already identified themselves as evangelical. With some of the interlocutors, the contact happened only once; with others, it was more intense, with participation in their daily lives - the meetings were no longer just an interview character but moved to a dimension of conversation and even confidentiality. However, the central focus of this work has the biographical accounts and life testimonies of especially five trans women - Crislaine, Mary, Mel, Jacque and Alexya - as a privileged locus, highlighting their moments of joining the evangelical churches. The emphasis on their life stories is an attempt to reflect on this through Perlongher's (1987) notion of model trajectories. From an interactionist perspective and considering the heterogeneity that characterizes the Brazilian evangelical field, the intention was, above all, to seek an understanding of the elaboration of trajectories as a dialogic process imbricated with ethnography. To this end, the complexity of each biographical narrative present in this work was highlighted. The focus is on individual strategies of negotiation and elaboration of evangelical religious adherence linked to a gender identity understood as dissident. The intention was to grasp, even if in part, ways of being and living such a specific gender-religious experience. From the evidenced biographical accounts, it is noted that the experiences and evangelical trajectories of trans women, when inserted in evangelical contexts - whether conventional or inclusive - put in question the homogeneity that Christian discourse tries to produce in the religious practices of those who follow it. They are women who confront this religious scene with the difference. They destabilize what seems fixed and airtight and, in doing so, they reveal gaps between institutional saying and doing and the multiple ways of inhabiting norms and dwelling among them.

Keywords: Trans women. Evangelical trajectories. Gender. Religion. Performativity.

LISTA DE MAPAS E FOTOGRAFIAS

Mapa 1 – Região Santa Cecília e Largo do Arouche	41
Fotografia 1 - Cartaz de protesto.....	178
Fotografia 2 - Mel protestando.....	179
Fotografia 3 - Mel protestando.....	179
Fotografia 4 - Mel protestando.....	180

LISTA DE SIGLAS

CCNE – Comunidade Cristã Nova Esperança

CRD-SP - Centro de Referência da Diversidade de São Paulo

CENA – Comunidade Esperança Nova Aurora

ICM – Igreja da Comunidade Metropolitana

IEQ – Igreja do Evangelho Quadrangular

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros

SAL – (missão) Salvação, Amor e Libertação

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
	<i>PARTE I – SOU TRANS, SOU LUZ</i>	
2	NOTAS SOBRE O CAMPO	28
2.1	A EVANGELIZAÇÃO DE UMA REGIÃO MORAL	40
2.2	SOBRE CONCEITOS, MÉTODOS E TEORIAS	45
2.3	OS EVANGÉLICOS: O PROTESTANTISMO EM SUA VERSÃO BRASILEIRA	50
2.4	AS IGREJAS EVANGÉLICAS INCLUSIVAS	55
3	VAMOS À CASA DO SENHOR?!	62
3.1	VINDE A MIM COMO ESTAIS	68
3.2	“ACHAVAM QUE EU ERA MOÇA”: TRANSGENERIDADES, TRANSEXUALIDADES, TRANS	78
3.3	E TEM TRANS EVANGÉLICA?	89
3.4	“EU PENSEI EM VIRAR EUNUCA”	96
	<i>PARTE 2 – TRANS NA IGREJA</i>	
4	A “PUREZA” EM PERIGO	109
4.1	MARY: “EU SEI QUE DEUS ME CHAMA PELO NOME DE MARY”	119
4.2	“EU ERA UMA MULHER DISFARÇADA DE HOMEM”	124
4.3	“EU SOU TRANS, MAS SOU EVANGÉLICA”	126
4.4	ESTAR PREPARADA: O BATISMO COMO AQUISIÇÃO DE UM NOVO STATUS	143
5	POR UMA CIDADANIA RELIGIOSA	153
5.1	MEL: “LUTO PELO MEU DIREITO DE SER EVANGÉLICA”	154
5.2	“EU SEMPRE FUI TRANS E RELIGIOSA”	161
5.3	“QUEM ME REJEITOU FOI A IGREJA”	165
5.4	“FOI DEUS QUEM ME FEZ ASSIM”	183
	<i>PARTE 3 – A IGREJA TRANS</i>	
6	O DIREITO À FÉ TRANS	193
6.1	JACQUE: “UMA TRANS A SERVIÇO DO REINO DE DEUS”	195
6.2	DITADURA, FAMÍLIA E ESCOLA NUMA INFÂNCIA DISSIDENTE	298
6.3	A INSERÇÃO COMPULSÓRIA NA IGREJA	202
6.4	SE DESCOBRINDO MULHER E ATIVISTA	207
6.5	(TRANS)ITANDO NA METRÓPOLE	212
6.6	MEMÓRIAS DA “AVENIDA”	219

6.7 A DESCOBERTA DO EVANGELHO INCLUSIVO	226
6.8 MILITANTE OU RELIGIOSA?	232
6.9 CARLA E A VALIDAÇÃO DO CRER	239
7 O VERBO DIVINO SE TRAVESTIU DE HUMANIDADE	248
7.1 A ICM-SP: UMA COMUNIDADE ETNOGRAFADA	252
7.2 ALEXYA: “JESUS CRISTO FOI O PRIMEIRO TRANS”	258
7.3 PEREGRINAÇÕES RELIGIOSAS	268
7.4 O REINO DE DEUS É AQUI	274
7.5 POR UMA ESPIRITUALIDADE TRANS	279
7.6 “EU SOU A CONTRADIÇÃO DA BANCADA EVANGÉLICA”	282
7.7 INCLUSIVAS, MAS NEM TANTO	284
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	287
REFERÊNCIAS	296

1 INTRODUÇÃO

São Paulo, região do Bexiga, a fila se estendia ao longo de todo o passeio em frente ao Teatro Oficina. Mesmo com antecedência, fui um dos últimos. Aos que deixaram para comprar ingresso no local, precisaram lidar com a frustração, pois a sessão estava lotada. Ao chegar, impressionei-me com o numeroso público, que variava em idade, identidade de gênero e sexualidade. Muitos se demonstravam ansiosos para o início da peça. Na fila, encontrei Amara Moira¹. Ela, juntamente com outras mulheres trans, havia recebido convites especiais para aquela sessão única que compunha as atividades da *Segunda Semana de Visibilidade Trans de São Paulo*.

O Teatro Oficina é particularmente especial; sua arquitetura é diferente do que comumente esperamos para um teatro. Assim que o adentrei, chamou-me a atenção sua estrutura horizontal fora do convencional. O palco em linha reta, que me remeteu à ideia de uma rua; não há fileiras de cadeiras ou bancos; a plateia se acomoda em plataformas sustentadas por andaimes que margeiam o palco. O seu formato me conferiu uma sensação de que não apenas assisti ao espetáculo, mas experimentei e participei do que ali foi apresentado. E é essa característica que foge do convencional, que dá o tom da maior parte das apresentações que, ao longo da sua história, ali foram realizadas. No período da ditadura militar (1964-1985), o teatro foi símbolo de resistência, recebendo várias peças do movimento tropicalista. Espaço mais propício impossível para receber o “polêmico” monólogo a que assisti naquela noite.

“*Jesus é cada um de nós!*”. Foi com essa frase que a atriz travesti Renata Carvalho iniciou a peça *O Evangelho Segundo Jesus, Rainha do Céu*. Ela, que estava sentada entre os expectadores, quando as luzes do teatro se apagaram, levantou-se com o holofote voltado para si, caminhou até o centro do palco com uma lata de guaraná Jesus² nas mãos e disse: “*Na igreja, aqui no final da rua, não me deixam entrar*”. Nos primeiros minutos da encenação, as referências bíblicas eram sutis e, apesar de a personagem se utilizar de expressões autorreferentes, apenas tempos depois do início do espetáculo é que ela, em alto e bom som, revela ser Jesus. Numa mescla de monólogo e contação de histórias, Jesus foi apresentado no tempo presente reencarnado numa travesti. O cenário composto por velas, pão e vinho me remeteu ao episódio da “*Última Ceia*”. Passagens bíblicas conhecidas como o bom samaritano, a semente de mostarda e a mulher adúltera foram recontadas a partir de uma leitura

¹ Amara Moira é considerada a primeira trans a defender doutorado pela Unicamp, autora do livro *E se eu fosse puta*, lançado em 2016 e, posteriormente, renomeado de *E se eu fosse pura*.

² Refrigerante muito popular em alguns estados do nordeste, especialmente no Maranhão.

contemporânea, propondo uma reflexão extremamente relevante sobre a opressão e a intolerância vividas pelas minorias sociais. Ao falar sobre as opressões sofridas cotidianamente por mulheres, prostitutas, homossexuais e transexuais, a personagem exclamou: “*Eu, Jesus de Nazaré, sempre fui uma delas!*”. No final da peça, semelhante ao que ocorre em muitos cultos cristãos, a personagem nos pediu que déssemos as mãos e, numa prece nada convencional, pediu que todos os pecados dos que ali estavam fossem expiados e absolvidos; no fim, um amém em uníssono com a plateia ecoou no teatro.

Desde sua estreia no Brasil, em 2016, o espetáculo tem gerado controvérsias e inúmeras reações, principalmente de grupos religiosos conservadores, que percebem como uma grande afronta e desrespeito desmedido à fé cristã ter uma travesti representando a figura de Jesus. Em várias cidades do país tem havido uma forte censura, com diversas apresentações canceladas³.

A encenação, ao aproximar a imagem de Jesus a uma figura transgênera, confrontou todo um imaginário social religioso que credita apenas às experiências cisheteronormativas⁴ as representações de pureza e santidade atribuídas a Jesus pelo cristianismo. O argumento da peça foi inspirado nas experiências pessoais da dramaturga autora da peça, a escocesa Jo Clifford, mulher trans de cinquenta anos de idade que, ao realizar a sua transição de gênero, foi expulsa da sua comunidade religiosa.

A narrativa proposta pelo espetáculo *O Evangelho Segundo Jesus, Rainha do Céu* apresenta o tema dessa pesquisa que, em linhas gerais, circunscreve-se nas experiências religiosas de mulheres trans no contexto de igrejas evangélicas. O termo evangélico é uma expressão de grupo usada para se referir aos protestantes brasileiros. E, num aspecto sociológico, como nos aponta Clara Mafra (2001) - apesar dos desacordos existentes no critério de classificação -, podemos nos apegar à história, que, segundo essa autora, “ao menos nos últimos anos, dada a visibilidade pública que esse segmento religioso ganhou na opinião pública, se forjou um certo consenso referendando o termo ‘evangélico’ como categoria abrangente” (MAFRA, 2001, p.7).

Os episódios de censura sofridos pelo espetáculo no Brasil evidenciam as representações que têm dominado o cenário social e político, principalmente no que se refere às questões de gênero e sexualidade. Fernandes (2013) argumenta que, apesar de o Brasil ser definido pelo

³ Em rápida pesquisa, contabilizei o cancelamento da apresentação da peça em Londrina, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Salvador, Jundiá e Guaranhos.

⁴ Entende-se por cisheteronormatividade a perspectiva na qual a matriz heterossexual é entendida como base das relações sexuais e a matriz cisgênera como organizadora das designações compulsórias e experiências das identidades de gênero. Ambas, em nossa cultura, produzem efeitos que são naturalizados e constituem noções de normalidades ou conduzindo a abjeção, o ocultamento e a subalternidade às experiências transgressoras que contrariam essas matrizes.

pluralismo religioso, o pertencimento cristão em suas diversas correntes tem imposto suas representações conservadoras e arcaicas sobre o gênero e a sexualidade. Assim como no contexto cristão, a desigualdade entre homens e mulheres seria justificada pelo mito criacionista de Adão e Eva; as experiências transgêneras seriam deslegitimadas e exotizadas, sendo o corpo trans percebido como endemoniado e sujo, tendo o mesmo mito como fonte desse discurso.

Dessa forma, a transgeneridade é vista pelo discurso evangélico como uma consequência da “*queda do homem*”⁵, ou seja, um desdobramento do pecado original. A partir das interpretações bíblicas hegemônicas, o ser humano, depois da “queda”, teve suas dimensões mentais, físicas e espirituais afetadas pelo pecado e, por isso, precisaria ser “restaurado” por Deus. Percebida como um desvio, um erro, um pecado, uma anomalia espiritual, as experiências trans serão alvo de inúmeros instrumentos e discursos que visam “corrigir” e “curar” o indivíduo que a vivencia. Desse modo, criam um caráter pecaminoso para as transgeneridades, transformando-as numa performance subjetiva inimiga do cristianismo. Nesse sentido, Longaray e Ribeiro (2015) escrevem:

Muitas instituições religiosas têm buscado dirigir a conduta dos sujeitos. A partir de estratégias de governmentação, buscam regular e normalizar as atitudes e comportamentos desviantes. Esse ato de governar instrui os sujeitos a confessar suas práticas e seus desejos para que, dessa forma, as “punições” operem sobre eles/as, de forma que estabeleçam o “padrão normal” de sexualidade, a heterossexualidade. As homossexualidades, as travestilidades e as transexualidades, em meio aos discursos (re)produzidos por essas instituições, assumem diversas classificações. Tais subjetividades contra-hegemônicas são tidas como práticas antinaturais, como abominações, como pecados, pois não há a possibilidade de procriação, não correspondendo com a constituição da família patriarcal. Esse viés decorre principalmente de instâncias ligadas ao cristianismo. (LONGARAY; RIBEIRO, 2015, p. 738).

Se outrora, porém, as identidades transgêneras habitavam quase que exclusivamente os guetos e as margens de nossa sociedade, com a gradativa atuação do movimento LGBT no Brasil e, principalmente, a partir das reivindicações em favor de uma maior visibilidade das identidades e experiências trans⁶ nos últimos anos, tem se reclamado - ainda que de maneira emergente - espaços anteriormente vetados e inimagináveis às pessoas trans. Um desses espaços que têm sido ocupados e habitados por pessoas trans é o religioso.

⁵ Em Gênesis 3:6-19 está a narrativa do episódio que ilustra a “queda do homem”, ou seja, sua expulsão do paraíso e todas as consequências advindas do pecado cometido por Eva.

⁶ O termo *trans* aqui é usado como um guarda-chuva que abarca as diferentes expressões de trânsito identitário relacionado aos gêneros. Antecipando um debate que será apresentado no segundo capítulo, o termo trans é utilizado aqui como uma abreviação de transgênero que, em linhas gerais, compreendemos ser a adoção de uma identidade de gênero que produz uma condição sociopolítica de transgressão das normas e convenções hegemônicas de gênero.

No contexto brasileiro, a presença das transgeneridades em diferentes religiões⁷ produz interditos; contudo, quando inseridas nesses ambientes, pessoas trans têm provocado mudanças significativas, mesmo que ainda pouco perceptíveis, com suas presenças desestabilizadoras das normas de gênero que, via de regra, são estruturantes do religioso. Nesse sentido, Musskopf (2005) argumenta que os movimentos sociais de lutas identitárias em suas reivindicações, além dos fundamentos sociais e culturais, questionam a organização e a prática eclesial, assim como o discurso teológico que a fundamenta, fazendo emergir o que Bock (2002) denominou de *novos sujeitos teológicos*⁸.

Assim, a um só tempo, observamos a intensificação de um fundamentalismo cristão no cenário brasileiro, como também percebemos o estabelecimento de perspectivas teológicas inclusivas e contra-hegemônicas (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009; MUSSKOPF, 2012).

É importante salientar que, na atualidade brasileira, há uma complexa construção das identidades religiosas. Se por um lado existia um acentuado processo de individualização de diferentes segmentos sociais, propiciando uma diversificação de estilos de vida e de uma atmosfera de liberalização sexual, por outro, houve, por meio de cruzadas morais, uma intensificação de discursos conservadores, além de tentativas de domesticar diferenças vistas como ameaças à ordem tradicional (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009). No discurso evangélico convencional, a homossexualidade, geralmente, aparece como conceito *guarda-chuva* que abarca todas as sexualidades e expressões de gênero não cisheteronormativas. As identidades de gênero e sexuais dissidentes foram transformadas em *pânico moral* (COHEN, 1987), sob a alcunha da temida “*ideologia de gênero*”.

Silva e Barbosa (2016) apontam para o impacto do cristianismo na sociedade brasileira, sobretudo, na produção de sentido e significados das questões envolvendo gênero e sexualidade, gerando uma confusão entre os termos homossexualidade e transgeneridade. Por isso, quase

⁷ A exemplo do que acontece entre os evangélicos, como será destacado neste trabalho, mas já evidenciado por Maranhão Filho (2014), tal interdito também foi percebido no candomblé, em pesquisa realizada por Dias e Colling (2018) em terreiros em Salvador – BA. Mãe Bárbara, mulher trans, residente de São Paulo, em seus relatos proferidos num evento inter-religioso em São Paulo, confirma que esses impedimentos às pessoas trans no contexto do candomblé vão ao encontro das experiências evidenciadas por Dias e Colling. Ribeiro (2009), em entrevistas realizadas com travestis, encontrou narrativas de exclusão no contexto do catolicismo, evangélicos, umbanda e candomblé. Em reportagem divulgada pelo site Uol, intitulada *Pessoas trans também querem ir às igrejas: "Os religiosos são perigosos"*, várias mulheres trans relatam suas experiências tanto no contexto evangélico quanto no católico de discriminação e preconceito.

⁸ Ao longo da tese, farei uso dos seguintes critérios gráficos: 1) expressões, conceitos, categorias, títulos de obras e de reportagens aparecerão em itálico; 2) termos ênicos ou estrangeirismos serão apresentados em itálico, com aspas; 3) em negrito, palavras ou períodos que considere importante destacar; 4) expressões minhas sem grifo especial e entre aspas indicam problematização, coloquialidade, suspeita ou ironia; 5) Citações de obras feitas de forma direta no corpo do texto mantêm a regra da ABNT, fonte sem grifo, entre aspas com referência do autor, ano e paginação ao fim da citação.

sempre, o discurso cristão direcionado à homossexualidade também está englobando as experiências trans. Tais discursos tendem a ser punitivos e discriminatórios; na maioria das vezes, enveredam para um argumento de cunho terapêutico espiritual. Natividade e Oliveira (2009) evidenciam trechos da bíblia utilizados para produzir a interdição “divina” às experiências identitárias não-cisheteronormativas:

As passagens de Romanos, capítulo 1, e a Primeira Epístola aos Coríntios comparecem também para legitimar este ponto de vista. A primeira compreende uma exortação do apóstolo Paulo – Romanos, capítulo 1, versículos 26 e 27 – contra as “paixões infames”. Atos sexuais divergentes da heterossexualidade constituiriam uso “antinatural” do corpo. Homens e mulheres que se deitam com pessoas do mesmo sexo cometeriam “torpeza”, estando sujeitos ao “castigo” de Deus. Já a passagem da Primeira Epístola aos Coríntios, conforme esta visão conservadora, afirma que “efeminados” e “sodomitas”, do mesmo modo que “ladrões”, “avarentos” e “prostitutas”, não teriam acesso ao “Reino de Deus”. Este trecho, em particular, é usado como prova de que gays e lésbicas estariam destinados à “danação eterna”. *Tais passagens bíblicas constituem justificações religiosas para o interdito da homossexualidade, nesse contexto religioso, imbricadas a códigos de santidade e a definições rituais de estados de pureza e impureza.* (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p.129). (grifo meu)

Como já foi exposto, o tema deste trabalho versa sobre as experiências e as trajetórias religiosas de mulheres trans no contexto evangélico brasileiro e, a partir de relatos biográficos e testemunhos de vida, propõe-se refletir e problematizar como essas mulheres têm experimentado suas identidades de gênero e religiosas junto ao cristianismo evangélico, tanto na sua vertente convencional quanto na inclusiva⁹. Desse modo, a cena religiosa que aqui se apresenta é aquela composta por igrejas evangélicas convencionais e inclusivas; por isso, mesmo que de forma inicial - pois será melhor evidenciado no capítulo 1 -, é importante ressaltar as particularidades desses segmentos religiosos que compõem o contexto cristão evangélico brasileiro.

As igrejas cristãs evangélicas convencionais no Brasil, em sua maior parte, não romperam com as noções de moralidade difundidas pelo catolicismo e, em muitos casos, apresentam-se ainda mais conservadoras. São denominações que surgiram ao longo do desenvolvimento do protestantismo no país, mais especialmente nas variações do pentecostalismo. Como apontam Natividade e Oliveira (2013), muitas igrejas convencionais de

⁹ As expressões evangélicos convencionais, igrejas convencionais e cristianismo convencional serão usadas ao longo desse trabalho como contrastivas às dos evangélicos inclusivos, igrejas inclusivas, cristianismo inclusivo. Tal contraste, no decorrer da tese, será abordado de maneira mais aprofundada. Também será utilizada no texto a expressão cristianismo hegemônico como oposição às iniciativas cristãs inclusivas. O termo *igrejas inclusivas* se apresenta como uma categoria nativa e está associado às experiências religiosas que compatibilizam a fé cristã às identidades sexuais e de gênero não cisheteronormativa. Em capítulos posteriores, haverá uma discussão mais aprofundada sobre as igrejas inclusivas.

diferentes denominações têm produzido um discurso de “aceitação” para pessoas trans; contudo, isso não pressupõe a inclusão dessas pessoas de maneira plena na dinâmica institucional dessas igrejas. O acolhimento de pessoas LGBT em igrejas convencionais vem atrelado a um discurso terapêutico religioso que visa “curar” ou “expulsar” o “*o sentimento de transexualismo*” das pessoas que o vivenciam. A suposta inclusão das pessoas LGBT requer que estas se comprometam a ordenar suas vidas de acordo com os ensinamentos bíblicos, ou seja, precisam se encaixar na matriz cisheteronormativa. Tais igrejas, geralmente, se apresentam como sendo um lugar de refúgio, esperança e compreensão, pois, segundo elas, as pessoas LGBT estão confusas, sofrendo e passando por solidão e muitas lutas. Como argumentam Natividade e Oliveira:

Assim, gays, lésbicas e travestis são recebidos em grupos religiosos visando sua sujeição a um projeto de regeneração moral, que reforça estigmas que incidem sobre pessoas que aderem a identidades e práticas homossexuais. As definições de pureza e impureza presentes revelam um código de santidade, segundo o qual ser homossexual é incompatível com a carreira religiosa e a vida congregacional. Apesar do discurso de acolhida, não há um lugar social designado para as pessoas LGBT. A homossexualidade é um modelo do que não deve ser ou – para usar uma expressão de Foucault – que homossexual é um indivíduo a ser corrigido. (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013, p. 157).

Dessa forma, o acolhimento promovido por essas igrejas a pessoas LGBT é construído a partir da prerrogativa de que tais indivíduos desejam ou precisam “abandonar seus vícios sexuais” e “seu estilo de vida pecaminoso”, adotando, então, um novo estilo de vida. A compreensão de que só é possível ser uma pessoa equilibrada e feliz se tiver como experiência de gênero e sexualidade a cisgeneridade e a heterossexualidade são premissas estruturais. E se, por algum motivo, a pessoa não alcançar “sua cura e libertação”, será incentivada a renunciar seus desejos e necessidades “*pecaminosos*”, pois “*na volta de Jesus ela será restaurada completamente por Deus*”. Algumas igrejas convencionais, como apontou Maranhão Filho (2014), desenvolvem ministérios de “cura e libertação” para homossexuais e pessoas trans.

Contudo, o pluralismo existente no contexto evangélico possibilitou o aparecimento de alternativas para pessoas LGBT conjugarem suas identidades não cisheteronormativas com a racionalidade religiosa evangélica que, como Natividade nos diz, “o surgimento de novos sujeitos de direitos e de novos fatos e eventos que transcorrem em contextos internacionais e locais sugere que os debates se ampliam e instituições religiosas são convidadas a repensar valores, posicionamentos e atitudes” (2013, p, 37). É no contexto de intensificação de demandas da ampliação da cidadania LGBT no Brasil, especialmente a partir da segunda metade da década de 1990, que as igrejas inclusivas ou, como são muitas vezes denominadas, “*igrejas*

gay”, surgem e encontram no país um espaço para se estabelecerem, beneficiando-se em alguma medida dos movimentos dissidentes registrados entre as igrejas com viés pentecostal ou neopentecostal (ALMEIDA, 2009). São denominações religiosas ocupadas no sentido eclesial por pessoas LGBT.

Natividade (2017) enfatiza que as comunidades inclusivas se destacam por sua pluralidade; contudo, “*incluir*” pessoas LGBT, na perspectiva dessas iniciativas religiosas, distingue-se marcadamente da perspectiva de segmentos evangélicos convencionais, com seus discursos de acolhimento que visam a submissão de pessoas LGBT a práticas de adequação às normas da cisheteronormativas. Nas igrejas inclusivas, a participação religiosa não está vinculada a uma conformação dos fiéis às normas hegemônicas de gênero e sexualidade, pois, nesse segmento religioso, há uma busca pela naturalização das identidades LGBT e um discurso que inclui essas identidades no roll de experiências possíveis no contexto do cristianismo. Logo, esses dois segmentos evangélicos se apresentam à sociedade demarcando suas concepções em relação à moral sexual e às questões de gênero como forma de promover uma distinção explícita de suas teologias.

Dito isso, a partir de uma abordagem antropológica e inspiradas na ideia de *etnografias do particular* de Abu-Lughod (1991), as trajetórias e experiências religiosas de mulheres trans no contexto de comunidades evangélicas foram evidenciadas para que pudéssemos, como sugere a autora, perceber como elas vivem as suas vidas dentro dos discursos estabelecidos; como contestam interpretações do que está acontecendo, criam estratégias de sobrevivência, sentem dor e vivem suas vidas. Nas palavras de Abu-Lughod: “Concentrar-se em indivíduos particulares e em suas relações mutáveis seria necessariamente subverter as conotações mais problemáticas da cultura: homogeneidade, coerência e atemporalidade” (1991, p.476; tradução *minha*)¹⁰.

Seguindo as pistas deixadas por Musskopf (2005) - que sugere a mudança de foco sobre as experiências de gênero no contexto religioso, especialmente o cristão -, parafraseio o autor e explicito que este trabalho pretende elucidar não como os evangélicos dizem/professam/doutrinam sobre o gênero, mas o que as mulheres trans, ao performarem o gênero inseridas nesse contexto religioso, revelam sobre as diversas possibilidades de conceber e viver sua fé por entre as normas. São as estratégias emergidas no cotidiano criativo da vida ordinária, na busca pela *habitação da norma* (MAHMOOD, 2006) nas suas diferentes formas

¹⁰ “By focusing closely on particular individuals and their changing relationships, one would necessarily subvert the most problematic connotations of culture: homogeneity, coherence and timelessness (ABU-LUGHOD, 1991; p. 476).

- negociação, transgressão, conformação etc. - que nos interessam nesta tese. E, para tanto, concordamos com o argumento de Gebera (2008) a favor de uma *epistemologia da vida ordinária*, que sugere lançar luz sobre o cotidiano e a vida das pessoas comuns, uma vez que essas experiências revelariam outras formas de conhecimento tecidas no dia a dia.

Bispo (2019), ancorando-se nas proposições de Mahmood - assim como fizemos nessa pesquisa -, argumenta que a adesão religiosa de mulheres que compuseram uma cena artística estigmatizada deve ser pensada para além de uma consequência da onda conservadora que reforça o papel de subalternidade da mulher; deve ser pensada, sobretudo, como forma de agência e capacidade criativa em contextos de desigualdade. Os sofrimentos dessas mulheres ganharam legitimidade quando elas passaram a *habitar a norma*, seus caminhos “tortuosos” foram vertidos em testemunhos de superação e utilizados como “trajetórias exemplares”. Nesse sentido, Bispo nos incentiva a lançar luz para percebermos que os testemunhos dessas mulheres revelam uma tentativa de (re)construção de “uma vida digna e louvável para si, vivendo ativamente seus mundos e dentro das normas e governos que as constituem; isto é, agindo não na tentativa de subverter ou transgredir situações de dominação na maioria dos casos, mas estabelecendo uma certa “arte de viver” por entre as normas” (BISPO, 2019, p. 117).

É a essa arte de viver por entre as normas, a esse fazer teológico do cotidiano, a essa teologia vivida, a essa experiência religiosa que se dá na margem ou como diria Eggert (2003), uma *teologia das margens*, que daremos destaque. Desse modo, as biografias presentes neste trabalho, conforme Eggert nos sugere, apresentam uma vivência religiosa que se faz pelas bordas, a partir de acúmulos de experiências de dor, marginalidades, mas, sobretudo, de muitas possibilidades de produzir outras hermenêuticas criativas. Sublinha-se que a vivência religiosa é atravessada pela maneira na qual as pessoas são socialmente interpretadas, nas relações de poder e nos discursos religiosos hegemônicos¹¹.

Partindo da premissa de que as experiências transgêneras se contrapõem aos princípios dogmáticos evangélicos - especialmente o convencional - e de que estes, por sua vez,

¹¹ A noção de discurso religioso hegemônico que usaremos ao longo do texto articula a ideia de que, apesar das diferenciações existentes entre os cristãos – aqui, damos relevo especialmente aos evangélicos -, eles comugam de diversos códigos morais, sobretudo aqueles relacionados às questões de sexualidade e aos papéis de gênero. Segundo Natividade, o discurso religioso cristão, em uma perspectiva hegemônica, se apresenta com uma grande carga de concepções morais, apesar de propagar a ideia de ‘acolhida’ de homossexuais: são difundidas nesse universo de representações que caracterizam as práticas homossexuais como “pecado”, “anormalidade” e comportamento que se opõe ao “plano divino”. É importante entender essa ideia de hegemônico não como uma cartilha que é fielmente seguida por aqueles que professam a fé cristã, mas sim como um quadro de referência que sempre é acionado quando, por ventura, esse grupo, em sua diversidade, sente-se ameaçado com ideias contrárias aos seus dogmas fundantes e estruturantes. É hegemônico porque tem um maior alcance na sociedade, por compor parte do que é transmitido na cena midiática, difundido e entendido como verdade inquestionável, compartilhado até mesmo por indivíduos que não possuem uma forte adesão ao segmento cristão.

fundamentam-se numa percepção binária dos corpos, do sexo e do gênero, é importante dizer que as mulheres trans interlocutoras desta pesquisa, a partir de sua adesão religiosa, não desejam se identificar com o gênero masculino como sugere, via de regra, o discurso hegemônico cristão, numa proposta que se convencionou chamar de “*cura gay*”. E mesmo num contexto cristão inclusivo, no qual supostamente as experiências LGBT seriam compreendidas como possíveis e legítimas – a exemplo do que veremos no decorrer do trabalho -, existem certas dificuldades de conferir visibilidade e protagonismo às identidades trans, pois grande parte das igrejas inclusivas reproduz uma percepção cisheteronormativa das experiências religiosas.

Tendo em vista a condição heterogênea dos evangélicos, é possível percebermos uma diferenciação nos discursos em torno das experiências LGBT. Natividade e Oliveira (2007) apontam para a produção de três discursos distintos entre os evangélicos sobre a homossexualidade, o conceito guarda-chuva das identidades de gênero e sexualidades dissidentes entre os evangélicos. Segundo os autores, a primeira corrente seria aquela associada aos grupos pentecostais e compreende tais experiências como possessão ou problemas espirituais. A segunda, por sua vez, parte de uma visão psicologizante que associa tais experiências a problemas na socialização (ausência de uma figura masculina; uma mãe muito autoritária e um pai omissos etc.; e/ou traumas na infância). A terceira corrente, por fim, é aquela associada às igrejas inclusivas que deslocam o foco da orientação sexual para o comportamento sexual, preservando, em muitos casos, as mesmas normas que valorizam as relações estáveis e monogâmicas de um casamento presentes nas igrejas convencionais.

É importante evidenciar, já de início, o caráter ambíguo existente nas experiências de mulheres trans em contextos evangélicos, seja ele o convencional ou o inclusivo. Contrariando minhas expectativas iniciais, ao longo do meu campo, ouvi de algumas interlocutoras, tais como Carla e Pietra, o fato de terem sido bem acolhidas e de não terem passado nenhum tipo de constrangimento em igrejas evangélicas convencionais. As duas citaram a mesma denominação neopentecostal Renascer em Cristo como uma experiência positiva de acolhimento no tempo em que frequentaram a igreja. Também ouvi relatos de discriminações vividas por algumas interlocutoras em igrejas inclusivas. A mesma situação foi descrita por Maranhão Filho (2014) em seu trabalho de campo, no qual aponta que essa ambiguidade “se anuncia a partir das narrativas pessoais desestabilizando prerrogativas e mostrando agenciamentos polissêmicos” (MARANHÃO FILHO, 2014, p. 234).

Mesmo não tendo seus testemunhos valorizados, sobretudo nas igrejas convencionais, é nesses espaços religiosos que, em muitos casos, as pessoas trans têm a possibilidade de desenvolver vínculos afetivos, uma maneira de inscrição comunitária e/ou afetiva num grupo.

Se seus testemunhos de sofrimento não são divulgados no púlpito, não quer dizer que eles não são objeto de cuidado e interesse por parte da congregação religiosa. Como veremos ao longo do texto, em diversos momentos, mesmo nas igrejas convencionais, as interlocutoras desta pesquisa relataram que tiveram seus sofrimentos acolhidos pela comunidade religiosa, sendo elas cuidadas e acompanhadas por grupos de fiéis, especialmente mulheres, durante um determinado tempo. Rojas (2009) sinalizou para a importância das práticas de cuidado do outro presentes nas comunidades evangélicas, na qual a dimensão da ajuda ganha um sentido radicalmente transcendental, uma vez que estão cuidando da *grande família espiritual*.

É necessário, porém, reforçar que as noções de “acolhimento” e “inclusão” se apresentam de maneiras distintas, pois mesmo que as teologias praticadas em igrejas inclusivas ainda estejam em construção e, por isso, permeadas de processos múltiplos, em nenhuma delas a presença e a participação de pessoas trans estavam vinculadas à necessidade de readequação às normas binárias de corpo, sexo e gênero. Já os limites da experiência de acolhimento difundida pelas igrejas convencionais se dão a partir dessa readequação, pois se acolhe, mas não se inclui até que haja algum tipo de conformação às práticas cisheteronormativas. Nesse aspecto, Natividade (2006) salienta que a relação entre gênero, sexualidade e religião é um importante caminho de compreensão do desenvolvimento das igrejas e das relações de poder que emergem nas disputas espaciais em torno da captação de fiéis.

Argumento que a religião cumpre um papel importante na vida de seus participantes, revelando anseios e necessidades que podem ser preenchidos com a busca do sagrado (MARY DOUGLAS, 2012; DURKHEIM, 1996; MAUSS, 2003). Nesse sentido, Heilborn diz que “a aproximação do ambiente religioso é motivada por razões advindas de registros distintos, geralmente associada a uma situação limite que leva à busca da religião como possibilidade de superação e de encontro de felicidade” (HEILBORN, 2005, p. 254). A autora aduz, ainda, que a religião cumpre uma necessidade individual, mas também de interação social, na medida em que produz a convivência em grupo, uma espécie de segunda família.

Gilberto Velho (1994) discute o fenômeno das mediações sociais numa perspectiva antropológica ao destacar a problemática do trânsito entre distintos mundos socioculturais. Dessa forma, atentando para a relação entre o individual e o coletivo que a inserção numa religião produz, poderíamos dizer, tomando suas reflexões de empréstimo, que certos indivíduos estão potencialmente expostos a experiências muito diferenciadas na medida em que se deslocam e têm contato com universos sociológicos, estilos de vida e modos de percepção da realidade distintos e contraditórios. Velho (1994) entende, ainda, que certos atores sociais vão desempenhar o papel de mediadores entre diferentes mundos, estilos de vida e experiências,

devido às próprias circunstâncias do cotidiano na sociedade contemporânea que, inevitavelmente, propicia o trânsito por diferentes grupos e domínios sociais (VELHO, 1994). E, sendo assim, alguns sujeitos aderem com mais clareza ao projeto de mediação, cruzando fronteiras, ora flexibilizando padrões tradicionais de relacionamento, ora reforçando outros aspectos, por meio de um fluxo de informações que permite o contraste.

Assim sendo, argumento que essas mulheres, ao aderirem aos pressupostos teológicos evangélicos, assim como ao se inserirem numa comunidade religiosa - sobretudo as de característica convencional -, estão na verdade em um constante processo de *negociação da realidade* (VELHO, 2013). As identidades não cisheteronormativas seriam conflitantes com a racionalidade cristã hegemônica; seriam como províncias de significados que conflitam entre si e, desse modo, a adesão a esse segmento religioso exporia a porosidade dessas fronteiras. A existência dessa porosidade é o que possibilitaria a emergência de versões de discursos evangélicos que abarcaria em seu rol experiências de gênero e sexualidade possíveis como as LGBT.

O que se torna, pelo menos num primeiro momento, um dos elementos mais instigantes desta pesquisa é que as mulheres trans conseguem transpor essas províncias e atuam como mediadoras. São capazes de lidar com vários códigos e viver diferentes papéis sociais, num processo de *metamorfose*¹² (VELHO, 1994). Numa trajetória cambiante, composta por um mosaico de referências paradoxais, essas mulheres revelam uma experiência religiosa feita, como sugere Sanchis (1998), de *bricolagens individuais*.

Aponto para algumas questões que me guiaram ao longo da pesquisa, a saber: qual é o espaço possível a ser ocupado por mulheres trans nos distintos segmentos evangélicos, seja ele o convencional ou o inclusivo? Quais são os termos dessas negociações? Como as normas religiosas e de gênero são habitadas e performadas? Os processos de (re)existências dessas mulheres em suas convivências nas comunidades religiosas aderidas se tornam chave para lançar luz sobre a relação entre norma e prática, tendo a identidade aqui uma percepção ao mesmo tempo configurada por trajetórias e redes de pessoas, e fluída, por meio da qual há um cotidiano em que diferenças normativas se acomodam e se transformam, são negociadas e agenciadas a partir das experiências individuais.

¹² O conceito de *metamorfose* apresentado por Velho (1994; p. 29) é aquele que possibilita, “através do acionamento de códigos, associados a contextos e domínios específicos [...], que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos”. Nesse sentido, o que se chama de potencial é, portanto, a latência da possibilidade de transformação, devido ao fato de sua existência estar condicionada às múltiplas realidades.

Tomando as palavras emprestadas de Musskopf (2010), o qual nos diz que “contar nossas histórias com Deus e tentar fazer sentido nelas (p. 261)”, as histórias que compõem essa pesquisa expõem, às suas maneiras, essa tentativa de fazer sentido dentro de um contexto religioso marcadamente cisheteronormativo, e esse esforço de se fazer inteligível a partir do religioso revela, entre outras coisas, a acentuada dimensão política dessas biografias. Ao longo de todo o texto, os relatos biográficos privilegiam essa busca constante por se fazerem inteligíveis no e a partir do discurso cristão. Ao contar suas histórias com Deus, elas se inserem como personagens possíveis e legítimas no cristianismo. Assim, interessa-nos menos focar no discurso canônico religioso cristão sobre as experiências trans e, portanto, parafraseando Marcella Althaus-Reid (2004, sp), “quero saber, por exemplo, como um travesti se relaciona com o sagrado, como é o Deus da transexual”. De início, algumas perguntas nos interessam sugerir: Quais são os significados e o sentido que elas dão às suas experiências religiosas? Qual é o conteúdo de suas adesões religiosas? Essas perguntas nos guiarão para aquilo que talvez se apresente como a questão central desta pesquisa, ou seja, as experiências de adesão religiosa, de habitação da norma e de conflitos político-religiosos que essas mulheres produzem ao esgarçarem o discurso hegemônico cristão para se fazerem protagonistas de suas experiências religiosas.

Apresentação dos capítulos

O trabalho está dividido em três partes. A primeira – *Sou trans, sou luz* –, composta pelos capítulos 1 e 2, tem como propósito primordial situar o percurso etnográfico realizado ao longo do desenvolvimento da pesquisa. Além das estratégias acionadas e encontradas para dar conta de um campo tão multifacetado, essa parte do trabalho, por meio das experiências de Crislaine - uma mulher trans que, ao longo da sua vida, vivenciou dois momentos a adesão religiosa no contexto evangélico-, pretendemos evidenciar debates que serão fundamentais ao longo de toda a tese, especialmente aqueles relacionados à intersecção gêneros dissidentes e cristianismo. As experiências evangélicas de Crislaine explicitam uma gama de situações que são comuns ou bem similares nas trajetórias e experiências evangélicas das mulheres que compõem o *corpus* empírico dessa pesquisa. Nessa fase do trabalho, também apresentamos, de maneira sucinta, o debate acadêmico relacionado ao campo religioso evangélico brasileiro, evidenciando suas principais características - tanto a sua vertente convencional quanto a inclusiva. Os capítulos foram organizados, considerando a maneira pela qual o campo foi se revelando para mim.

Em *Notas sobre o campo* - capítulo 1 -, destaquei os elementos etnográficos notórios do universo empírico pesquisado. A partir das particularidades imanentes ao campo religioso abordado, além dos imponderáveis emergidos no decorrer da pesquisa, são postos em evidência os aspectos e estratégias teórico-metodológicos, assim como a cena intelectual que se adotou como referência. E, por fim, apresento o campo religioso evangélico no contexto brasileiro, apontando para as suas transformações, a partir do surgimento das denominações inclusivas no final dos anos 1990. Enfatizou-se, também, como a teologia inclusiva no cenário nacional possibilitou a articulação das identidades sexuais e de gênero enquanto dissidência na experiência de fé cristã, mas as percebendo como legítimas e não mais signatárias de “cura” e “libertação”.

No capítulo 2 - *Vamos à casa do Senhor?* -, as experiências religiosas de Crislaine¹³, entre os evangélicos, forneceram um quadro analítico inicial de situações e questões que surgem a partir da adesão de mulheres trans no contexto evangélico. Crislaine, mulher trans, negra e periférica, de 43 anos, ex-presidiária. Suas experiências entre evangélicos nos apresentou elementos para refletirmos sobre alguns pontos essenciais da pesquisa, dentre eles estão: os sentidos antropológicos da adesão religiosa; os multifacetados significados conferidos às experiências transgêneras e produzidos e vividos pelas pessoas que encarnam as transgeneridades. As experiências de Crislaine sinalizam para questões e situações que as demais trajetórias irão expor com maior intensidade. A escolha por apresentar as experiências evangélicas de Crislaine nessa parte do trabalho está relacionada à maneira como eu tive contato com elas. Diferente do que aconteceram com as outras interlocutoras dessa pesquisa, as informações e relatos das vivências evangélicas de Crislaine ocorreram num momento em que ela não mais possuía forte adesão aos evangélicos. Desse modo, não pude acompanhar de perto sua interação na igreja. Contudo, foi, a partir dela, que me deparei com essa experiência que se coloca em tela – mulheres trans evangélicas – e, por isso, seus relatos se apresentam como fonte de questionamentos e problematizações que motivaram esse trabalho.

Já na segunda parte, intitulada *Trans na igreja* e composta pelos capítulos 3 e 4, a abordagem principal se concentrou nas experiências emergidas a partir da adesão e insistente permanência de duas mulheres trans, Mary e Mel, em igrejas evangélicas convencionais. Em *Pureza em perigo: Quando mulheres trans adentram a igreja* (capítulo 3), protagoniza-se o debate a partir das noções de *pureza e perigo*, propostos por Mary Douglas e *habitação da norma* de Saba Mahmood. Ao abordar a trajetória e as experiências evangélicas de Mary -

¹³ No capítulo 1, informo o motivo de optar pela utilização dos nomes reais das interlocutoras.

mulher trans, periférica e com 60 anos de idade -, argumento que a adesão religiosa seria como um mecanismo de moralização da experiência. Enfatizo as negociações da realidade, as estratégias de convivência e as reelaborações das normas religiosas realizadas por Mary, para que, apesar das restrições vivenciadas rotineiramente no contexto da igreja, ela se percebesse como legítima naquele espaço.

No capítulo 4 - *Por uma cidadania religiosa* - reflito sobre como a presença de mulheres trans em igrejas evangélicas, especialmente as convencionais, tem contribuído para uma ética e uma política da transgressão das normas religiosas. A partir da sua presença judicialmente garantida num templo de uma igreja pentecostal, Mel - que na época de nossas conversas tinha 53 anos, de origem periférica e que morava na sobreloja de seu salão de beleza - apresenta uma versão de adesão religiosa que se dá a partir de certo ativismo individual e judicialização do meio religioso em prol do direito à fé cristã entre pessoas LGBT, especialmente as pessoas trans. É por intermédio desse ativismo que ela se constitui ou se reafirma como um sujeito moral. Nesse sentido, esse capítulo defende como argumento central que a transgressão da norma é também uma forma de habitar a norma.

A terceira e última parte do trabalho, *A Igreja trans*, teve como substância principal do debate as trajetórias de Jacques e Alexya, duas mulheres trans com fortes vínculos religiosos e destacada representatividade no contexto cristão evangélico inclusivo. A reflexão que inicia o capítulo 5 - *O direito à fé trans* - se dá a partir dos relatos biográficos de Jacques, de 54 anos de idade, que deixou o norte do país rumo a São Paulo ainda no início dos anos de 1990. Suas experiências evangélicas foram o destaque desse capítulo, que evidenciou a importância que a adesão religiosa e a possibilidade de participação em uma comunidade religiosa podem ter para os indivíduos, especialmente àqueles socializados nesse contexto. Destacou-se a importância do surgimento das iniciativas inclusivas na cena cristã brasileira, pois, a partir delas, pessoas anteriormente rejeitadas nas igrejas convencionais puderam retomar suas vivências religiosas, a exemplo de Jacques. A descoberta de um evangelho inclusivo por Jacques apareceu como um *turning point* em sua trajetória religiosa.

No sexto e último capítulo da tese, *E o verbo divino se travestiu de humanidade*, apresentamos as narrativas de Alexya - mulher trans negra, periférica, 40 anos de idade, mãe de três filhos adotivos, reconhecida como a primeira pastora trans da América Latina -, que evidencia, a partir das suas práticas e discurso, a elaboração de uma *teologia trans* para além da autoafirmação das identidades transgêneras no contexto cristão. Um ponto relevante sublinhado ao longo do capítulo foi a importância da comunidade religiosa na sua transição de gênero, como também na produção e desenvolvimento da sua autoestima, que com o tempo a

permitiu ser protagonista na cena religiosa evangélica requerendo legitimidade e reconhecimento para as experiências religiosas de pessoas trans e LGBT em geral. Tendo em vista que uma parcela considerável das iniciativas inclusivas carrega em suas estruturas visões cisheteronormativas - herança das filiações religiosas de origem dos seus fundadores -, o último item do capítulo apresenta uma reflexão acerca dos limites ainda presentes no contexto das igrejas inclusivas.

PARTE I – SOU TRANS, SOU LUZ

2 NOTAS SOBRE O CAMPO

Neste capítulo, a intenção é apresentar o universo e percurso etnográfico desenvolvido em torno das trajetórias religiosas que aqui são protagonistas, além de apontar, inicialmente, para alguns conceitos fundamentais que sustentam os argumentos da tese. Pretende-se, ainda, assinalar para particularidades que surgiram no decorrer do campo, as estratégias metodológicas e as peculiaridades e as complexidades da pesquisa de campo.

Uma dessas complexidades foi o exercício do meu distanciamento enquanto pesquisador, pois, ao longo de vários anos, vivenciei, de forma intensa e constante, o contexto de igrejas evangélicas convencionais. Esse período da minha vida foi vivenciado a partir de uma forte adesão e sentimento de pertença. Minha experiência religiosa era percebida, até então, como sendo coerente, linear e hermética. Mas, no decorrer da pesquisa, fui problematizando essa suposta coerência em relação as minhas vivências religiosas e, assim, percebi todo esse universo de negociações, fissuras e descontinuidades que havia configurado a minha própria trajetória religiosa - assim como de diversos interlocutores em campo.

A respeito desse argumento, de entender a experiência religiosa por meio de descontinuidades e negociações, Martins (2009) e Duarte (2005, 2006) apontam para o fato de que, entre os brasileiros, existe uma grande possibilidade no contexto da socialização ou adesão religiosa de negociar com a regulação dogmática, sendo que é com razoável autonomia que as convicções orientadas pela religião ocorrem nas decisões de domínio da vida privada. Duarte (2005) diz que a adesão religiosa varia muito em seu nível de intensidade na sociedade brasileira, sendo que não necessariamente significa uma obediência total às doutrinas. Duarte (2005) também argumenta que o sistema religioso define certo *ethos* privado, que abarca a vida afetiva, conjugal, reprodutiva e erótica; e tem sido ele, na maior parte das vezes, o pano de fundo das negociações dos indivíduos entre as forças tradicionais e as mais modernas.

A minha adesão aos evangélicos, entre 1996 e 2012, promoveu, durante um longo período, uma forte negociação de subjetividades e visão de mundo, sobretudo no que se refere ao controle da minha sexualidade e à tentativa do apagamento de uma performance de gênero entendida como “afeminada”. O meu desvincular dos evangélicos ocorreu à medida que minha trajetória acadêmica se aprofundou, especialmente, a partir das minhas leituras sobre gênero e sexualidade. Hoje, no momento em que escrevo a tese, não me percebo como um evangélico; porém, não posso dizer que não elaboro visões de mundo influenciadas por essa racionalidade religiosa. Contudo, as minhas dificuldades não estavam apenas em relativizar as suas práticas e visões de mundo. Enquanto pesquisador, o exercício de maior esmero que precisei exercitar foi encontrar um lugar de equilíbrio entre o naturalizar em demasia e/ou, ao mesmo tempo, exotizar em excesso o que me era tão familiar. O movimento, portanto, foi intensamente

duplicado: tornar o familiar em exótico foi um exercício tão ou mais árduo que exotizar semelhanças entre mim e meus interlocutores.

Há uma vasta literatura antropológica que nos revela a importância da produção desse distanciamento/aproximação. Sugerimos pensá-lo, a partir de Gilberto Velho, como uma “objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa” (2013, p. 75). Nesse sentido, como aponta Peirano (1995), o estranhamento nos possibilita o confronto entre teorias, entre teoria e pesquisa e favorece a autorreflexão. Anteriormente, DaMatta (1978) já chamava a atenção para a necessidade de “um desligamento emocional, já que a familiaridade do costume não foi obtida via intelecto, mas via coerção socializadora” (p.30). DaMatta ainda aponta para o fato de as transformações do exótico em familiar, ou a do familiar em exótico, não serem totais, mas continuam se dando com a presença de “resíduos” entre um e o outro.

Estranhar o familiar foi um exercício contínuo ao longo do campo, pois em diversos momentos eu precisava descrever situações, rituais e comportamentos que, para mim, estavam num certo lugar comum. Assim, como aduz Velho, “estranhar o familiar tornar-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos e situações” (2013, p. 78). Na produção desse distanciamento, como aponta Costa (2003), tanto a “naturalização” do objeto quanto a sua excessiva “exotização” são situações comuns no fazer antropológico que precisamos controlar.

Com o passar do tempo, especialmente a partir do meu aprofundamento, tanto nas leituras sobre religião quanto na minha inserção em campo, compreendi que a experiência religiosa que eu vivenciei entre os evangélicos era uma experiência possível dentre tantas outras. Se por um lado ser “de dentro” me facilitou a inserção por compreender o “idioma” do grupo, por outro, havia riscos que eu precisava evitar, como por exemplo tomar como referência as minhas experiências evangélicas para enquadrar as das outras pessoas e, a partir disso, constatar quem era “evangélico de verdade”. Para tanto, foi necessário refletir detidamente sobre a minha familiaridade afetiva com esse grupo religioso e, sobretudo, compreender, como sugere Duarte (1983a), que nas sociedades modernas o *religioso* não se dá numa perspectiva nominalista linear, mas num sentido mais amplo de *visão de mundo* estruturante. Também, como argumenta Duarte (1983b), foi necessário reconhecer que as experiências de religiosidade abarcam, na atualidade, muitos valores e comportamentos compreendidos como laicos ou não confessionais. E, por fim, também compreender, de acordo com Duarte (1983b), que nos meios

populares o *ethos* religioso privilegia mais as vivências gerais do que o conteúdo doutrinário das diferentes dominações¹⁴.

Desse modo, ao conseguir negociar com minha familiaridade afetiva e perceber que as experiências religiosas entre os evangélicos são heterogêneas, com níveis de adesão distintos - mas não menos legítimos -, pude compreender meu campo de pesquisa em sua amplitude. Assim, voltei meu olhar para outras possibilidades de análise que o segmento religioso evangélico permitia adentrar.

No início da pesquisa, ainda circunscrito apenas na Grande Vitória (ES)¹⁵, encontrei dificuldades para localizar interlocutoras a fim de desenvolver o trabalho. O recorte dessa pesquisa, inicialmente, restringia-se apenas às experiências religiosas de mulheres trans em igrejas evangélicas convencionais. A própria complexidade da experiência em relevo fez com que houvesse uma dificuldade de encontrar, a princípio, mulheres trans que se reconheciam e se afirmavam como evangélicas. Dias e Colling (2018) argumentam que as religiões, de um modo geral, têm negado o direito das pessoas trans de existirem nas comunidades religiosas. Em se tratando de comunidades cristãs, a presença de pessoas trans ainda se torna mais inviável, e mesmo nas igrejas inclusivas é possível encontrarmos traços de uma estrutura cisheteronormativa que afastam essas pessoas do convívio religioso. Por serem recusadas e/ou invisibilizadas em espaços religiosos cristãos, as pessoas trans têm suas trajetórias religiosas constantemente interrompidas e, por esse motivo, não foram raros os relatos de uma experiência religiosa fragmentada, quando não interrompidas.

Na Região Metropolitana de Vitória, encontrei algumas mulheres trans que eram simpatizantes aos evangélicos e frequentavam vez ou outra os cultos em igrejas evangélicas convencionais, mas que não se definiam como evangélicas. Com o tempo, percebi que essa dificuldade em encontrar interlocutoras também estava relacionada à rede de relações na qual estava inserido, ainda muito concentrado em um circuito religioso convencional e numa única região. Um dos motivos dessa dificuldade estava atrelado às próprias dinâmicas da vida das mulheres trans, às suas possibilidades de existência em nossa sociedade; são mulheres situadas em contextos de sofrimento social nas chamadas *margens do Estado* (DAS E POOLE, 2004). A vida de mulheres trans é marcada por inúmeras violências cotidianas e deslegitimada em suas

¹⁴Duarte (2005) propõe distinções para que haja uma melhor compreensão não formalista do fenômeno religioso em suas manifestações modernas. O autor aponta três dimensões estruturantes: "(1) "religião", como identidade ou pertencimento; (2) "religiosidade", como adesão, experiência ou crença; (3) "*ethos* religioso", como disposição ética ou comportamental associada a um universo religioso (DUARTE, 2005; p. 141).

¹⁵Grande Vitória é expressão comumente usada para designar a região metropolitana da Grande Vitória, que é composta pelos municípios de Cariacica, Fundão, Guarapari, Serra, Viana, Vila Velha e Vitória.

dores e sofrimentos. Bento (2011) diz que a patologização social dessa identidade propaga a convicção de que essas pessoas são inferiores, menos humanas e, portanto, seus sofrimentos são percebidos como menos importantes, sem relevância. A empatia tende a ser direcionada às experiências de quem reproduz a cisheteronormatividade. O que pode parecer uma dimensão da vida ordinária - como o fato de participar de uma comunidade religiosa e frequentar cultos de uma igreja -, na vida de mulheres trans tal possibilidade se apresenta como o empreendimento que necessita de uma intensa *negociação da realidade*.

Outro motivo de, inicialmente, ter dificuldade de encontrar interlocutoras foi porque estava me atendo apenas ao contexto evangélico convencional de Vitória, e isso produziu um limite que me impossibilitou alcançar novos contatos. Meu campo se ampliou quando passei a me inserir em circuitos evangélicos para além dos que eu conhecia, principalmente quando me inseri no contexto inclusivo.

Ao compreender que a experiência religiosa de pessoas trans tem como traços recorrentes a fragmentação e a descontinuidade, comecei a acompanhar e a manter contato com mulheres trans que se identificavam como ex-evangélicas, mas que ainda possuíam um forte *ethos* religioso advindo desse grupo. Tal decisão contribuiu para que eu pudesse perceber que, apesar de haver sempre relatos de impedimentos dogmáticos explícitos nas igrejas evangélicas convencionais em relação à identidade trans, o modo como essas comunidades assimilam a presença das pessoas trans varia no grau de intolerância e/ou aceitabilidade - algo que veremos ao longo das trajetórias evidenciadas.

Em meados de 2016, eu já havia estabelecido contato com três interlocutoras que se identificavam como mulheres trans evangélicas na Grande Vitória (ES): Crislaine, Mary e Mel. Crislaine já havia sido interlocutora da minha pesquisa de mestrado¹⁶. Mary residia na mesma localidade onde morei por anos e próximo de onde ainda hoje vive minha família e soube da sua adesão aos evangélicos por meio de um colega em comum; meu primeiro contato com ela foi por uma ligação telefônica. Já em relação a Mel, soube da sua experiência evangélica por meio de uma reportagem divulgada na imprensa local; então, realizei meu primeiro contato com ela via redes sociais.

Sobre meus contatos com Mary e Mel, realizei inúmeros encontros com elas em suas casas, locais de trabalho e, também, em lugares públicos. Os primeiros encontros foram pautados por um roteiro pré-estruturado, com entrevistas em profundidade; mas, no decorrer da pesquisa, em diversos momentos, nossas conversas passaram a ser guiadas pelas próprias

¹⁶ Nos capítulos posteriores, esses encontros serão apresentados com mais detalhes.

demandas cotidianas das interlocutoras no que tange às experiências e situações vividas em seus contextos sociais, familiares e religiosos. Certa vez, Mel me ligou dizendo que precisava contar as novas situações vividas na igreja; assim, sugeriu dia e horário para que eu pudesse ir até seu salão e me colocar a par das novidades. Essa relação mais próxima também foi desenvolvida com Mary. Recordo-me, também, de uma mensagem de Mary enviada pelo *Messenger* - aplicativo de mensagem privada do *Facebook*¹⁷ -, perguntando quando nós nos veríamos novamente, pois ela precisava “desabafar”.

Além das entrevistas em profundidade, nós sentávamos para tomar um café na padaria e íamos às suas casas ou locais de trabalho. Também fui a vários cultos de uma igreja Assembleia de Deus localizada no centro de Vitória (ES) e da igreja Catedral dos Milagres, localizada num bairro periférico no município de Serra (ES). Ambos os templos eram, respectivamente, os frequentados por Mel e Mary. Elas frequentavam igrejas convencionais e, desse modo, suas presenças nos cultos e eventos, geralmente, não se davam de maneira harmoniosa. Ao participar dos cultos nessas igrejas, procurei ter uma presença discreta e, quando possível, anônima. Isso porque eu tinha receio de que, por algum motivo, pudesse atrapalhá-las ou intensificar situações de conflito que as suas presenças naturalmente provocavam ao me revelar como um pesquisador que estava ali para “investigar” as experiências religiosas delas. Assim, eu, em concordância com elas, considerei mais prudente que minha presença nos cultos ocorresse sem que minha identidade de pesquisador fosse posta em evidência, sendo eu apresentado, quando indagado por alguém, como um amigo delas que aceitou o convite para ir ao culto. Por exemplo, como veremos no capítulo 4, a presença de Mel na igreja onde frequentava se dava de maneira extremamente conflitiva e vigiada. Logo, se me apresentasse como um pesquisador que estava interessado nas experiências religiosas de Mel, isso poderia, de alguma forma, contribuir para que ela sofresse ainda mais represálias. Em relação às minhas interlocutoras, portanto, procurei ser o mais atento e cauteloso possível, inserindo o trabalho de campo num universo de negociações da realidade e compreendendo os espaços de circulação dessas mulheres trans. Sobre essa dimensão ética do trabalho antropológico, ou seja, a de se identificar enquanto pesquisador ao se inserir num grupo, Debert (2004) problematiza a noção de uma identificação empática com os informantes como condição da pesquisa, em relação aos prejuízos causados pela clareza na explicitação dos objetivos e hipóteses que organizam a pesquisa em grupos dominantes.

¹⁷ Plataforma de rede social e mídia social virtual extremamente popular no Brasil e no exterior.

Considerando as particularidades dos argumentos de Debert e o meu campo de pesquisa, a intensão foi preservar e proteger as interlocutoras de possíveis situações de sanção que a minha presença explicitada como pesquisador pudesse lhes causar nos cotidianos de suas interações nas comunidades religiosas às quais frequentavam. Omitir minha identidade de pesquisador também foi uma forma de me proteger, sobretudo, para que minha presença não causasse desconforto e desconfiança entre os “nativos”. São as trajetórias de mulheres trans evangélicas e não as instituições que elas estão inseridas o tema central desta pesquisa. Desse modo, ao acompanhá-las nos cultos, a intenção era focar nas suas interações frente às instituições, e não o contrário; é por isso que, nas igrejas onde não me identifiquei, quase nunca interagia como pesquisador interpelando os outros fiéis com perguntas ou questionários. Interpelei, uma única vez, algumas pessoas na igreja onde Mel frequentava; mas, mesmo assim, o fiz com perguntas bem pontuais e genéricas.

Ainda em terras capixabas, realizei entrevistas com Crislaine, que já havia sido interlocutora da minha pesquisa de mestrado. Ela foi a primeira interlocutora desse trabalho. Quando havia encerrado meu campo de pesquisa do mestrado, continuei mantendo contato e, por meio das postagens de Crislaine no *Facebook*, soube da sua conversão a uma pequena congregação da Assembleia de Deus. À época¹⁸, não pude acompanhar, de perto, a experiência religiosa de Crislaine nessa denominação, mas conversávamos constantemente pelo *Messenger* e ela me relatava essa “nova fase de sua vida”¹⁹. Sua experiência religiosa entre os evangélicos até ali havia sido breve, porém, vivida com muita intensidade. Quando finalmente pude estar próximo a Crislaine, ela já não mais frequentava a mesma congregação, mas expressava um forte *ethos* religioso do grupo do qual participava.

De forma preliminar, então, eu havia pensado em focar apenas nas trajetórias religiosas de mulheres trans evangélicas no contexto das igrejas convencionais, pois acreditava que, em igrejas inclusivas, não haveria conflitos explícitos. Entretanto, ao longo do campo, essa noção foi logo refutada pelo contato com mulheres trans do segmento evangélico inclusivo. A partir desse dado - de que existiam impedimentos para a expressão da fé e crença de mulheres trans tanto nas igrejas evangélicas convencionais quanto nas inclusivas -, ampliei meu campo e passei a entrevistar mulheres trans evangélicas frequentadoras de igrejas inclusivas.

Para que fosse possível expandir meu campo de pesquisa, precisei sair do circuito religioso evangélico de Vitória, tendo em vista a pouca presença de mulheres trans frequentando

¹⁸ Na época em que Crislaine se converteu, eu estava finalizando meu texto de mestrado e, quando aprovado no processo seletivo do doutorado em Ciências Sociais da UFJF, mudei-me para a cidade de Juiz de Fora.

¹⁹ Expressão usada por Crislaine para definir aquele momento de sua vida, depois da sua adesão religiosa.

igrejas convencionais e o número bem reduzido de igrejas inclusivas que, ao menos no período de realização da pesquisa, não contavam a adesão de mulheres trans, conforme informação dada por suas lideranças - algo notado também por mim ao frequentar alguns cultos nessas comunidades. Para me informar sobre as denominações religiosas inclusivas em Vitória, fiz uma busca inicial na internet com intuito de saber quantas existiam na região; posteriormente, quando as visitava, eu perguntava se existiam outras igrejas além das que eu havia encontrado ao acessar a internet. No período da pesquisa, eu havia identificado apenas três igrejas inclusivas em toda a Grande Vitória: a Igreja da Comunidade Metropolitana, que realizava seus cultos na UFES; a Comunidade Nova Vida, localizada no subúrbio de Vitória; e a Igreja Cristã Contemporânea, situada no município de Vila Velha.

Depois de um período inicial da realização do campo na região metropolitana de Vitória, passei a acessar uma rede de pessoas de diferentes contextos religiosos, militantes e acadêmicos.²⁰ Concomitantemente à minha relação com Mary, Mel e Crislaine, realizei várias viagens para São Paulo, onde eu ficava em média uma semana por viagem. A maior parte das entrevistas realizadas para essa pesquisa foi com mulheres trans evangélicas que residiam na Região Metropolitana de São Paulo.

Até então, eu havia me concentrado apenas no circuito religioso evangélico capixaba. Ao procurar contatos em outros contextos, fui sendo informado de algumas mulheres trans que se identificavam como evangélicas e frequentavam igrejas inclusivas, ou que tinham alguma vivência nesse grupo. Muitas dessas mulheres, em suas infâncias e/ou juventudes, haviam tido uma intensa inserção entre os evangélicos convencionais. Todos os contatos a que tive acesso, nessa fase de ampliação do circuito e das redes da pesquisa, foram de mulheres trans que residiam em outros estados. Nesse momento, conheci Jacqu e Alexya, cujas pertencas religiosas no contexto cristão evangélico eram fortemente demarcadas; inclusive, tinham suas trajetórias religiosas divulgadas em reportagens em diferentes sites. Ambas se tornaram interlocutoras desta pesquisa.

À medida que ocorria minha interação com Jacqu e Alexya, eu era apresentado a uma cena religiosa inclusiva da cidade de São Paulo, e outras mulheres trans evangélicas foram entrevistadas, mas nunca no mesmo grau de proximidade como ocorreu com as duas citadas acima. Havia, entre nós, uma dimensão de confiança e muita reciprocidade e, apesar de não estar tão intensamente presente em seus cotidianos, desde nosso primeiro encontro houve uma empatia recíproca. De um lado, havia um pesquisador que desejava encontrar pessoas dispostas

²⁰ Agradeço ao pesquisador e prof. Dr. Fábio Py por ter me disponibilizado alguns contatos de importantes líderes evangélicos progressistas, como a pastora trans Alexya Salvador.

a contribuir com uma pesquisa e, da parte delas, havia o reconhecimento da importância de dar visibilidade às suas experiências. Ocorreu uma situação propriamente de *encontro etnográfico* tal qual nos fala Crapanzano (1980); uma confluência de interesses de ambas as partes que possibilita o trabalho etnográfico.

Tanto Jacque quanto Alexya possuíam uma atuação expressiva no cenário religioso inclusivo e no movimento LGBT, especialmente em São Paulo. Ambas protagonizam um tipo de movimento religioso que visa dar visibilidade às experiências trans no contexto cristão. O fato de ter escolhido priorizar suas trajetórias está ligado a esse protagonismo que elas possuem, dentro do qual a própria pesquisa que eu estava realizando tinha um lugar para estar, uma vez que era mais um meio de falar, de expressar e tornar visíveis os conflitos diários vividos por elas.

Minha relação com Alexya se desenvolveu quase sempre antes ou depois dos cultos da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM-SP), localizada no bairro Santa Cecília, região central da capital paulista, na qual ela é pastora. Algumas vezes nos encontramos no templo, em dias que não havia nenhuma atividade na igreja. Ela não residia em São Paulo capital e preferia marcar nossos encontros em horários alternativos aos dos cultos. Mesmo não a encontrando em outro ambiente que não fosse o da igreja, pude ter contato com toda a sua família - marido, duas filhas e um filho -, a qual estava sempre na igreja. Alexya foi uma das poucas mulheres trans com quem conversei que havia constituído família²¹, e ela salientava, com pesar, o fato de sua trajetória de vida ser uma exceção em relação às outras mulheres trans. A ICM aparece em suas narrativas como sua segunda casa, como o lugar responsável pelo “*nascimento da Alexya*”. Foi na ICM onde ela ganhou respaldo religioso para realizar a sua transição de gênero. Quando não estávamos em momentos de culto, Alexya ficava muito à vontade na igreja, tirava seus sapatos, sentava de maneira despojada e incentivava a me sentir em casa. Assim, a ICM, por intermédio de Alexya, tornou-se um lugar familiar para mim; quando lá chegava, eu era recebido com abraços receptivos e simpáticos dos fiéis.

Na ICM, também tive a oportunidade de entrevistar e conversar, em algumas ocasiões, com o Reverendo Christiano, líder da igreja. Foi ele quem me apresentou a *teologia indecente*, da teóloga feminista Marcella Althaus-Reid. Por meio dele, também ouvi pela primeira vez a expressão *cristrans*, para designar as particularidades da experiência religiosa de pessoas trans no contexto cristão. Além do reverendo, entrevistei Ivana, mulher trans - ou como preferia se identificar, mulher em transição -, à época com 54 anos de idade, presbítera da ICM que iniciou

²¹ Carla se declarou casada, mas não tinha filhos.

sua experiência trans se identificando como *crossdresser* e estava, gradativamente, adotando uma identidade completamente feminina. No período da entrevista, Ivana ainda precisava fazer uma gestão da sua identidade de gênero, pois, em seu ambiente de trabalho, ela se identificava pelo gênero masculino, como uma estratégia para evitar a possível perda de clientes. Em suas palavras: “*Eu me monto de homem para trabalhar*”. Ela atuava como profissional de tecnologia da informação prestando assessoria a diversas empresas. Algo interessante a ser pontuado sobre minha entrevista com Ivana foi que ela se realizou num bar, localizado no Largo de Santa Cecília. A sugestão de irmos a um bar foi de Ivana, pois ela queria conversar num lugar onde pudesse tomar uma cerveja. Era um final de tarde; naquele momento, ela disse ter tido um dia muito cansativo no trabalho e estava precisando relaxar. Essa informação é interessante, pois revela uma característica bem específica da ICM: o fato de ser uma igreja sem rigidez em relação ao chamado “*usos e costumes*”, ou seja, não há uma vigilância institucional sobre a vida privada dos fiéis²².

Além dos cultos que frequentei na ICM-SP, participei de uma mesa redonda intitulada *Diálogo Inter-Religioso: Roda de Conversa entre lideranças religiosas*. A intenção desse diálogo, promovido pelo Programa de Educação Comunitária e Cidadania²³, foi discutir com lideranças religiosas de diferentes credos a influência, na comunidade LGBT, da espiritualidade e do exercício da fé na promoção do cuidado e da saúde. O principal ponto discutido foi o processo de acolhimento e inclusão nas diferentes religiões em relação à diversidade. Dentre várias questões abordadas, pontuou-se o fato de que, nas diferentes religiões, durante muito tempo, a população LGBT não teve o seu “*direito ao exercício da fé*” garantido, e que esse direito é, sobretudo, uma questão política. Outra questão sublinhada foi a possibilidade de a adesão a uma religião influenciar no autocuidado, pois, em diferentes religiões, o corpo é percebido como um bem valioso, como um templo. A temática do autocuidado foi levantada para enfatizar como pessoas LGBT, ao serem vulneráveis de diversas maneiras - inclusive impedidas de exercitarem suas crenças -, passam a ter uma relação com o cuidado de si muito precarizada. Na ocasião, a religião foi vista como uma possibilidade de valorização do corpo e do autocuidado, especialmente no que se refere às infecções sexualmente transmissíveis.

Diferentemente de como ocorreu com Alexya, minha relação com Jacque se desenvolveu fora do convívio da igreja da qual ela fazia parte, a Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE). Depois de tomar conhecimento da trajetória religiosa de Jacque, por meio

²² Essa característica da ICM será mais bem abordada em no sexto capítulo, quando destacaremos a trajetória da Alexya.

²³ Esse programa é vinculado ao Centro de Pesquisas Clínicas II do Hospital das Clínicas da USP.

de uma reportagem²⁴ divulgada em 2016, na página do *El País*, fiz uma aproximação por meio de seu perfil no *Facebook* e por *WhatsApp*²⁵. Enviei uma mensagem, pela qual me apresentei e informei o motivo do meu contato. Ela respondeu quase de imediato, prontificando-se a ser uma interlocutora da pesquisa. Jacque me solicitou, como forma de retribuição, alguma doação para ajudar em seu trabalho religioso e social com as pessoas trans. E foi assim, por meio dessa relação de troca, que minha interação com Jacque teve início.

Meus encontros com Jacque ocorreram quase sempre em locais públicos, como restaurantes, lanchonetes, praça de alimentação e praça pública. Outras vezes, nos encontramos em ambientes institucionais, a exemplo de quando fui à atividade organizada por ela, o *Jantar Trans*, parte do seu trabalho religioso e social, o *Projeto Séfora's*, que à época estava sendo realizado numa das salas do escritório da Parada LGBT de São Paulo. Apesar de morar na região central de São Paulo, Jacque nunca sugeriu sua quitinete como lugar para que ocorressem nossas conversas. Certa vez, porém, havíamos combinado de sair para jantar; nesse dia, Jacque teve um imprevisto e me pediu para que a aguardasse na recepção do salão de beleza onde ela trabalhava, próximo à Avenida Paulista.

Na CCNE da Vila Mariana, igreja da qual Jacque fazia parte, tive a oportunidade de conversar com o pastor Átila, que me disponibilizou um livro organizado por ele, intitulado *Panorama Homoafetivo: perspectivas cristãs de inclusão LGBT*, uma coletânea de artigos de autores de diversas áreas publicada em 2015. Além dele, fui gentilmente recebido por sua mãe, uma senhora que atuava como liderança espiritual na igreja. O pastor Átila vem de uma família com vários pastores da igreja Assembleia de Deus; porém, quando assumiu sua homossexualidade, foi expulso da igreja. Assim que se inseriu no contexto evangélico inclusivo, sua mãe o acompanhou. Na CCNE, também conheci Pietra e Antônia, duas mulheres trans com experiências anteriores em igrejas convencionais.

Ao longo do meu campo, o *Facebook* e o *WhatsApp* foram importantes ferramentas de diálogo, pois contribuíram para a produção de uma aproximação com as interlocutoras num sentido cotidiano. Não só, mas especialmente com as residentes em São Paulo, foram inúmeras as mensagens de texto e áudio trocadas, além das postagens compartilhadas. Tal possibilidade conferida por esses aplicativos ajudaram no estreitamento das relações, o que produziu uma sensação de continuidade do contato e ajudava muito quando nos encontrávamos pessoalmente, pois não havia sensação de haver um hiato em nossas interações. Tal situação ficou bem

²⁴ Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/15/politica/1468609991_896571.html, acessado em 05 de outubro de 2017.

²⁵ Aplicativo para troca de mensagens instantâneas.

evidenciada, por exemplo, quando Alexya e Jacque esqueciam que eu morava em outro estado e me convidavam para algum evento que iriam participar - e que consideravam ser interessante para minha pesquisa -, mas não faziam o convite com antecedência. Nesse sentido, como argumenta Recuero (2009), as redes sociais permitem a manutenção dos laços sociais estabelecidos no espaço *off-line*.

Foi nessa cena religiosa cristã inclusiva em São Paulo, participando de cultos e eventos religiosos diversos, que fui conhecendo mulheres trans evangélicas e deixando de ser um total desconhecido entre algumas lideranças religiosas inclusivas. Diferente de como ocorreu nas igrejas convencionais, nas inclusivas, a minha identidade de pesquisador foi posta em evidência desde o início, com ênfase no tema da pesquisa – a experiência evangélica de mulheres trans. Assim, algumas vezes, no final dos cultos, agradeciam a minha presença e me identificavam como “*o pesquisador*”.

Em suma, a presente pesquisa é resultado de um trabalho de campo realizado de 2016 a 2018 e situada no eixo Vitória (ES) - São Paulo (SP). Em meados de 2018, a partir de uma busca nas redes sociais, encontrei uma nova igreja inclusiva, a Filhos da Luz, em Fortaleza (CE), que estava num movimento político-religioso similar e denominado “*Sou trans, sou luz*”. Este movimento contava com um perfil no *Instagram*, com diversas publicações incentivando as pessoas trans a exercitarem a sua fé e as convidando para a igreja. A partir dessa busca, encontrei o perfil de Sabrina, mulher trans que fazia parte dessa denominação religiosa e me concedeu uma entrevista via chamada de vídeo. Meses depois do meu contato com Sabrina, fiz uma viagem a Fortaleza para conhecer a igreja e saber um pouco mais sobre esse movimento por visibilidade de pessoas trans, que se destaca até mesmo em se tratando do contexto evangélico inclusivo. “*Sou trans, sou luz*” é um movimento que aponta para um fenômeno emergente, ainda pouco difundido, das experiências religiosas e protagonismo de pessoas trans no contexto evangélico.

Ao todo, foram entrevistadas formalmente, com gravação de áudio, quinze mulheres trans (Crislaine, Mary, Mel, Jacque, Alexya, Vera²⁶, Nicole, Brunna, Paula, Carla, Ivana, Sabrina, Nicole, Penélope, Pietra – e também conversei, de maneira menos formalizada, com outras mulheres que se identificavam ou que já haviam se identificado com os evangélicos (caso de Gabriela, Brenda, Bruna e Antônia). Algumas das interlocutoras eu encontrei apenas uma vez; já com outras, como já demonstrado, o meu contato foi mais intenso, tendo participado um pouco dos seus cotidianos e, por isso, nossos encontros deixaram de ter apenas um caráter de

²⁶ Única interlocutora que pediu para usar um pseudônimo para identificá-la.

entrevista e passaram para uma dimensão mais de conversa e até mesmo de confidências. Como apontado por Bispo (2016) em seu trabalho sobre a carreira artística das chacretes, a proximidade criada com interlocutoras de uma pesquisa cujo foco são suas histórias de vida se dá a partir de uma insistência, caracteristicamente antropológica, e não existe uma razão transcendental para que algumas aceitem um contato mais íntimo e outros não. Tal circunstância reflete como o trabalho etnográfico é marcado por um resultado multifacetado, relações possíveis e situações imponderáveis, o que Marilyn Strathern (2014) chamou de *imprevisibilidades da etnografia*, e, bem antes dela, Malinowski (1976) chamou de os *imponderáveis* do trabalho de campo.

Desse modo, ao longo da tese, serão privilegiados os relatos biográficos e alguns testemunhos de Crislaine, Mary, Mel, Jacque e Alexya. Atrelada à trajetória de Jacque, os relatos de Carla serão inseridos. Enquanto as três primeiras têm suas trajetórias vivenciadas em igrejas convencionais, as outras têm como marca das suas trajetórias evangélicas uma atuação efetiva em comunidades inclusivas. A ênfase em suas histórias de vida é uma tentativa de refletir, assim como Perlongher (1987), por meio da noção de *trajetória modelares* - ou seja, “percursos que não pretendem ser ‘representativos’ no sentido estatístico, mas apenas indicativos de algumas tensões que percorrem e agitam o emaranhado de redes relacionais” (PERLONGHER, 1987, p. 173)²⁷.

Assim, este trabalho só foi possível por conta de afinidades que foram se efetivando ao longo do caminho. Mais do que minha escolha, foram algumas das interlocutoras que me escolheram, que me deixaram participar um pouco de suas vidas e conhecer um pouco de suas histórias. Quando possível, priorizei o vínculo com aquelas, as quais percebia ter uma forte adesão religiosa e expressiva atuação em suas comunidades religiosas. Algo importante a ser ressaltado na criação de vínculos é que, se num primeiro momento as minhas vivências particulares entre os evangélicos me “atrapalharam” na produção do meu distanciamento, em tantos outros - como quando as interlocutoras me perguntavam sobre a minha religião e eu revelava a minha trajetória evangélica e experiências enquanto homem gay nesse contexto religioso -, surgia uma empatia mútua de experiências compartilhadas por muitas delas. Muitas vezes, invertíamos os lugares e eu passava a ser o “entrevistado”. Desse modo, eu deixava apenas de ser “o pesquisador” e me tornava alguém que não era alheio à religião evangélica e nem à experiência LGBT.

²⁷ O desenho metodológico dessa pesquisa foi diretamente inspirado no trabalho de Raphael Bispo – *Rainhas do Rebolado: Carreiras artísticas e sensibilidades femininas no mundo televisivo* (2016).

2.1 A EVANGELIZAÇÃO DE UMA REGIÃO MORAL

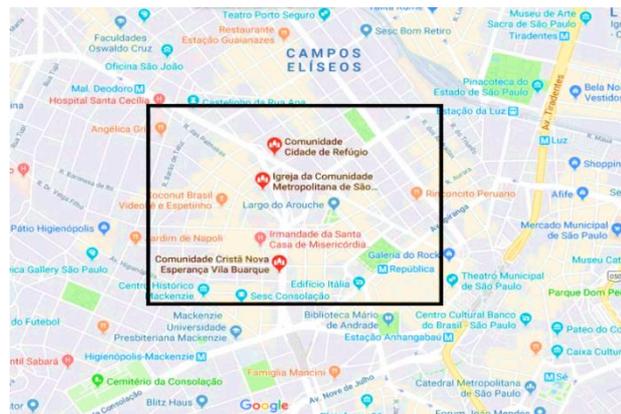
Ao ampliar meu campo de pesquisa para São Paulo, transitei por mapas culturais muitos distintos e estranhos a mim; no início, a cidade era apenas um somatório de pontos turísticos e *points* noturnos pouco familiar e, conseqüentemente, muito impessoal. Diferente de Vitória, que é um domínio sociocultural bem compreendido e reconhecido por mim, precisei me familiarizar e reconhecer as paisagens urbanas de São Paulo aos poucos. Foi a partir desse momento de maior familiaridade com a paisagem sociocultural de São Paulo que consegui mapear a presença de três igrejas inclusivas localizadas numa *região moral* da área central da cidade. *Região moral* essa já identificada na destacada etnografia realizada por Nestor Perlongher com michês paulistanos, ainda na primeira metade da década de 1980.

Perlongher (1987) faz referência a Robert Park, proeminente sociólogo da Escola de Chicago, quando este propõe a noção de *região moral* para designar como nas cidades, especialmente em grandes centros, o isolamento entre as populações urbanas não se dá apenas por atributos profissionais ou econômicos, mas também por gostos ou temperamentos. Para Park (1973), dentro da dinâmica e organização da vida na cidade, a *região moral* é aquela em que as pessoas se encontram para a diversão por compartilharem as mesmas paixões e por serem movidos pelos impulsos latentes e, às vezes, incontrolláveis. Essas regiões surgem pela própria heterogeneidade e característica ambivalente que os grandes centros apresentam, pois ora são restritivos, ora são permissivos. De modo geral, uma região moral é assinalada pela presença de identidades excêntricas, pois se caracteriza por um código moral divergente.

Perlongher (1987) faz uma particular apropriação do conceito de região moral proposto por Park para identificar áreas do centro de São Paulo que, já no início dos anos de 1980, caracterizavam-se por serem espaços de grande circulação e habitados por pessoas com identidades sexuais e de gênero dissidentes, como o Largo do Arouche. Perlongher apontou para o fato, na época, de o Largo do Arouche ser um ponto particularmente sensível do centro da capital paulista, pois era uma área residencial de classe média; vizinhança que apoiou, em boa medida, a operação policial de “limpeza” da área, que ficou conhecida como “Operação Richetti” (PERLONGHER, 1987, p. 91). O autor traz relatos e reportagens da época e mostra como essa operação foi violenta por parte da polícia e com grande apoio de comerciantes e moradores locais. Perlongher diz que o resultado desse trabalho de “limpeza” “foi a supressão do Largo do Arouche como ponto de concentração das populações homossexuais” (1987, p. 99). Houve um deslocamento da população LGBT, que nessa região habitava e circulava, para outras áreas adjacentes ao Arouche.

Passadas quase quatro décadas da etnografia realizada por Perlongher, é possível afirmar que a higienização desejada da região do Arouche em relação à população LGBT não se efetivou, pois ela ainda é reconhecida como um espaço de sociabilidade dessa população e de uma certa cena *underground* de São Paulo. Contrastando com essa *geografia do pecado* (OLIVEIRA, 2017), há inúmeros templos de igrejas evangélicas convencionais (Assembleia de Deus, Adventista, Internacional da Graça, Batista etc). Todavia, nos últimos anos, é possível perceber outro movimento nessa área da cidade - ainda que aparentemente discreto, mas não imperceptível - de igrejas evangélicas inclusivas. Foi nesse mesmo local que, em minha incursão, notei certa concentração de igrejas evangélicas inclusivas. São elas: a CCNE, a ICM e a Cidade de Refúgio, que se localizavam no bairro de Santa Cecília, no centro de São Paulo, próximas à praça da República, lugar conhecido pela prostituição masculina, e do Largo do Arouche, lugar, como já dito, de intensa sociabilidade LGBT. No mapa a seguir, podemos visualizar com clareza a localização das igrejas inclusivas:

Mapa 1 – Santa Cecília e Largo do Arouche



Fonte: - Imagem extraída do Google Maps

Tanto a CCNE quanto a ICM já foram referidas no início deste capítulo e, posteriormente, serão melhores apresentadas, quando abordarmos a emergência do movimento evangélico inclusivo no Brasil. Ambas são denominações inclusivas, surgidas no país durante a primeira metade dos anos 2000. Enquanto a primeira se caracterizaria por uma teologia voltada para a propagação de uma vida cristã para gays e lésbicas, com ênfase na teologia pentecostal da batalha espiritual, a segunda se destacaria por ter um apelo mais ativista, um discurso pautado na reinterpretação dos textos bíblicos, numa cosmologia religiosa que se funde com a pauta da construção da cidadania LGBT.

Já a igreja Cidade de Refúgio é uma denominação inclusiva mais recente, fundada em 2011 pela pastora Lanna Holder, ex-missionária evangélica do segmento convencional. É uma

comunidade religiosa que se assemelha, teologicamente, à CCNE. Na época em que estava no contexto convencional, Lanna pregava a favor da “cura gay”; isso porque ela, supostamente por intervenção divina, havia deixado de ter “sentimentos lésbicos” e, assim, percorria o Brasil e o mundo com o seu testemunho de “ex-lésbica”. Lanna Holder fundou a Cidade de Refúgio com sua esposa Rosania Rocha, quando as duas foram expulsas de sua denominação de origem, a Assembleia de Deus, por assumirem seu relacionamento lésbico. No site da igreja, diz que: *“Como resposta de Deus à nossa geração, a Cidade de Refúgio sempre desejou alcançar aqueles que se sentiam excluídos, rejeitados em suas igrejas de origem em razão de sua orientação sexual ou por qualquer outro motivo que fosse”²⁸*.

A Cidade de Refúgio é uma denominação que carrega o *ethos* pentecostal das suas fundadoras, o que pode ser percebido na característica dos cultos, sobretudo nas pregações e louvores. Nos cultos, há muita comoção, choro, exultos de alegria, performances extáticas de quem está na plateia e no púlpito. Assim como na CCNE, há ênfase na teologia da batalha espiritual. Há um esforço para que a igreja não seja percebida apenas como uma “igreja de gays”, mas uma igreja que aceita a todos, independentemente da identidade sexual e de gênero, e isso inclui as pessoas heterossexuais.

Apesar de inclusiva, há uma forte defesa de condutas sexuais entendidas como santificadas e imprescindíveis para uma vida cristã satisfatória, entre elas, relações sexuais somente depois do casamento. Essa crítica à “promiscuidade” realizada por algumas lideranças inclusivas foi evidenciada por Natividade (2008) como sendo similar àquelas sustentadas por evangélicos convencionais. Uma característica peculiar da Cidade de Refúgio é o fato de ela ser liderada por duas mulheres lésbicas - ao contrário da maior parte das igrejas inclusivas, que tem como suas lideranças homens gays.

Da Cidade de Refúgio, conheci Penélope, mulher trans de 41 anos que fazia *cover* de Clara Nunes²⁹ em boates e casas de show em São Paulo. Ela também atuava como maquiadora; mas ao ser expulsa de casa, aos 14 anos, sobreviveu durante muito tempo por meio da prostituição. Por influência de sua família, Penélope foi adepta do Candomblé desde a infância. A inserção na igreja evangélica só veio a acontecer em sua vida adulta recente e está diretamente ligada ao que sugiro chamar de “evangelização da região moral” do Largo do Arouche. Até o momento de sua conversão, Penélope não havia tido nenhuma proximidade com o contexto evangélico.

²⁸ Disponível em: <http://cidadederefugio.com.br/sobre-a-igreja/>

²⁹ Famosa cantora brasileira com forte proximidade com as religiões de matriz africana morta em 1983.

Em 2014, num momento de muita dificuldade financeira, ocasionada por uma forte depressão - o que a impossibilitou de realizar seus shows -, Penélope passou a morar dentro do seu carro em uma praça do Arouche. Numa tarde de domingo, ela recebeu um panfleto de divulgação da Cidade de Refúgio entregue por um rapaz que, segundo ela, era bem afeminado. Antes de ver sobre o que se tratava, Penélope pensou que o material se referia à divulgação de uma boate nova.

O rapaz, então, explicou a perspectiva da igreja e fez o convite para que ela fosse ao culto naquela noite. Penélope chegou a indagar ao rapaz se ela não correria o risco de quererem expulsar a pombagira dela, pois sabia que essas situações eram comuns de serem vividas por pessoas trans em igrejas evangélicas. Penélope recorda que foi ao culto na noite daquele domingo e diz ter “*recebido uma palavra*³⁰” que a impactou muito; assim, iniciou seu processo de adesão ao evangelho.

Seu ingresso e completa adesão à igreja, bastante tempo depois de sua primeira visita à Cidade de Refúgio, são percebidos como uma das principais causas de melhorias em sua vida. Penélope havia sido batizada na igreja; para ela, esse evento foi narrado como um dos mais importantes da sua vida, no qual ela sentira intensamente a “*presença de Deus*”. Segundo Penélope: “*Se é de coração, você entrega a sua vida para Deus. Aquela pessoa que você era no passado - se você era uma prostituta, um marginal -, aquela pessoa ali, no momento do batismo, deixa de existir*”.

Penélope, a partir da sua adesão à igreja Cidade de Refúgio, passou a buscar mudanças em sua vida para que assim pudesse ter uma vida religiosa satisfatória. A partir do apoio espiritual que recebeu, ela disse ter conseguido superar seu estado depressivo e voltar a exercer suas atividades profissionais. Uma dessas mudanças incentivadas pela igreja é uma conduta sexual que seja compatível com o que hegemonicamente se pensa de uma vida cristã. Penélope disse que há um esforço por parte dela, no intuito de se adequar às expectativas da referida denominação, no que diz respeito aos relacionamentos amorosos e sexuais, para que seja superado o que é denominado de “*os vícios da carne*”. Penélope disse que a Cidade de Refúgio também incentiva relacionamentos amorosos com pessoas da própria denominação, isto é, “*conhecer uma pessoa em Deus*” e, só depois do casamento, o relacionamento sexual seria desejável.

Narro um pouco da trajetória de Penélope para evidenciar o fenômeno de evangelização dessa região moral do centro da cidade de São Paulo, pois, foi a partir desse fenômeno que

³⁰ Expressão êmica usada pela interlocutora.

minha interlocutora veio a conhecer o evangelho inclusivo. Sugiro pensar que essa emergência de igrejas evangélicas inclusivas em áreas como as do Largo do Arouche pode ser entendida como uma estratégia de expansão da teologia evangélica em busca de áreas da cidade que apresentam uma cena LGBT. Essas denominações religiosas, com seus discursos inclusivos sobre o cristianismo, dialogam diretamente com numerosas histórias de vida de pessoas LGBT que circulam nessa região moral e que precisaram abrir mão de suas identidades religiosas em suas comunidades de origem por estarem em discordância com o discurso hegemônico sobre as experiências de gênero e sexuais.

A ICM e a Cidade de Refúgio, como veremos posteriormente, possuem diferenças teológicas, com destaque para a ICM; todavia, ao fixarem seus templos e produzirem ações de evangelismo nessa região de São Paulo, apontam para um fenômeno interessante de evangelização da região moral, o que dialoga diretamente com o momento religioso vivenciado no Brasil, de forte, expansiva e diversificada presença da atuação evangélica.

Não tenho a pretensão nem a possibilidade de sugerir as consequências ou o nível de influência dessas igrejas, contudo, elas indicam uma mudança na paisagem moral. Ao ocuparem essa região, podemos sugerir várias hipóteses: uma busca pela moralização das experiências LGBT; a expansão do direito do exercício da fé cristã às identidades sexuais e de gênero dissidentes; e a ampliação do mercado religioso ao público LGBT. Todas essas hipóteses podem ser usadas como pistas analíticas para futuros trabalhos que visem perceber se, em outras regiões morais marcadas pela presença de LGBT, também tem havido o surgimento de igrejas evangélicas inclusivas e como a comunidade local tem percebido a presença dessas igrejas.

2.2 SOBRE CONCEITOS, MÉTODOS E TEORIAS

A opção por utilizar relatos biográficos como uma possibilidade teórico-metodológica sublinha a dimensão interacionista que sugerimos aqui como principal viés compreensivo, sobretudo por meio da perspectiva de Becker (1999), para o qual “as histórias de vida podem ser particularmente úteis para nos fornecer uma visão subjetiva de processos institucionais muito estudados” (BECKER, 1999, p. 108). Somando-se a essa perspectiva interacionista, temos a abordagem fenomenológica de Schutz (1979), quando este formula o conceito de *situação biográfica* focada na experiência de *durée*. Schutz situa o relato biográfico ao contexto

sociocultural no qual o sujeito está inserido e, portanto, destaca a condição circunstancial da situação biográfica, emergida da relação do contexto social e a atuação individual que se dá “dentro do sistema social, mas também sua posição moral e ideológica” (SCHUTZ, 1979, p. 73). Influenciado pelas acepções fenomenológicas de Schutz, Gilberto Velho (1994) enfatiza o peso da memória na construção das biografias. Para Velho, o sujeito, ao relatar sua biografia, não o faz a partir de uma ilusão, como supõe a argumentação de Bourdieu (2006), mas a partir de um exercício no qual memória - que também é determinada socialmente - provê consistência à trajetória ao organizar os fragmentos do passado descontínuo (VELHO, 1994)

Contrapondo, também, essa ideia de ilusão biográfica, Adriana Facina (2004), ao refletir sobre trajetórias individuais nas sociedades complexas, propõe utilizar a noção de *metamorfose*, pois “essa noção permite romper com a experiência de coerência nos processos de formação dos indivíduos, sem necessariamente descartar a ideia de autocultivo.” (FACINA, 2004, p. 30). O conceito de *metamorfose* utilizado por Facina é o desenvolvido por Gilberto Velho, no qual compreende que, por mais intensas que sejam as mudanças na trajetória de vida de um indivíduo, algo de si sempre permanece. Diante disto, ao trazer a ideia de metamorfose para a cena biográfica, Facina (2004) considera que as mudanças radicais não são defeitos ou descaminhos nas trajetórias individuais, mas são partes formadoras dos indivíduos. Pelo exposto, é possível ultrapassar a ideia de biografia como sendo retratos lineares de um mundo isolado e coerente.

Facina (2004) também nos evidencia a existência de uma diferença fundamental entre memórias e autobiografias, pois enquanto a primeira teria uma relação maior com o mundo exterior, a segunda teria vínculo com o mundo interior. Contudo, não devem ser encaradas como sendo opostas ou excludentes, e sim como formas diferentes de organizar a história de vida, dando ênfase ou à vida pública ou à vida privada (FACINA, 2004). Assim, saliento que as histórias de vida presentes neste trabalho não têm por característica a busca por uma coerência ou linearidade, sendo possível em vários momentos perceber - nos termos de Pollak (1989) – uma *gestão da memória* por parte das interlocutoras.

Ao propor refletir a respeito das biografias de mulheres trans no contexto de igrejas evangélicas e, principalmente, ao abordar trajetórias dessas mulheres num contexto religioso em que a performatividade - tanto de gênero como de expressão da crença - é acentuada, o conceito de *etnobiografia* proposto por Gonçalves (2012) seria de valiosa contribuição. Gonçalves argumenta que o conceito de etnobiografia, ao abrir espaço para a individualidade ou a imaginação pessoal criativa, sugere a problematização de conceitos-chaves do pensamento sociológico clássico – individual x coletivo; sujeito x cultura; objetividade x subjetividade, uma

vez que, segundo o autor, “o indivíduo passa a ser pensado a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam e tem-se acesso à cultura” (GONÇALVES, 2012, p. 9).

Gonçalves (2012) utiliza a categoria pessoa-personagem e afirma ser justamente ela que realiza a junção entre o vivido e o pensado, entre o dado e o construído, entre o individual e o social, entre a ação e a representação. Desse modo, etnobiografia seria uma percepção situada em um intrincado complexo de “relações pessoais e públicas em que se tensionam personagens culturais ou sociais e formas criativas derivadas da pessoalização” (GONÇALVES, 2012, p. 32). Tanto a subjetivação da experiência cultural quanto a objetivação da intimidade possibilitam uma condição de conhecimento e, “portanto, etnobiografia é, antes de tudo, produto de uma relação e de suas implicações a partir da interação entre pessoas situadas em suas respectivas vidas e culturas, tendo como pano de fundo suas percepções sobre a alteridade” (GONÇALVES, 2012, p. 29).

Tomando como referência o conceito de etnobiografia juntamente com as reflexões de Alfred Schutz, Gilberto Velho e Adriana Facina, sublinho que não estamos em busca do “ponto de vista nativo” ou de qualquer outro tipo de essencialismo a respeito dos relatos biográficos presentes neste trabalho. A intenção é, antes de tudo, buscar uma compreensão que entenda a elaboração das trajetórias como um processo dialógico imbricado ao fazer etnográfico. Para tanto, destaca-se a complexidade de cada narrativa biográfica aqui posta, tendo sempre como foco as estratégias particulares de negociação e elaboração da pertença religiosa, atrelada a uma identidade de gênero, entendida como dissidente no contexto religioso em destaque, além da autopercepção num momento de vida específico; tudo isso, a fim de apreendermos, mesmo que em partes, as formas de ser e de viver uma experiência gênero-religiosa, por assim dizer.

É importante salientar que, num contexto ocidental, no qual existe certa predominância de uma ideologia individualista, a noção de biografia se torna muito relevante na significação do social, tendo em vista que a trajetória do indivíduo se torna elemento constituinte da realidade. Segundo Velho (1994), esse indivíduo-sujeito precisa traçar *projetos* para lidar com os sistemas de valores diferenciados e heterogêneos com os quais se depara. A ideia de projeto apresentada por Velho é inspirada nas formulações de Schutz que, em linhas gerais, significa a conduta organizada para atingir finalidades específicas, tendo como referência caminhos que são escolhidos, subjetivamente, dentro de um determinado *campo de possibilidades* que são informados por meio dos paradigmas culturais compartilhados. Velho entende como *campo de*

possibilidades a dimensão sociocultural, o espaço para formulação e implementação de *projetos* (VELHO, 2013)³¹.

De acordo com Velho (2013), a memória é fragmentada e, sendo assim - tendo em vista a descontinuidade do passado -, a construção de um projeto se dá por meio de uma memória que procura dar sentido aos acontecimentos na trajetória desse indivíduo. Buscamos, nas narrativas apresentadas, perceber as particularidades e semelhanças encontradas nos campos de possibilidades dessas mulheres. Isso porque, de acordo com Capriani *et al* (1995), por meio das narrativas de vida, os indivíduos preenchem a si mesmos num processo de organização e produção de coerência das lembranças desorganizadas, assim como suas percepções imediatas que, para os autores, “faz emergir em sua narração todos os microeventos que pontuam a vida cotidiana, do mesmo modo que as durações, provavelmente comuns aos grupos sociais, mas que dentro da experiência individual contribuem para a construção social da realidade” (CAPRIANI *et al*, 1995, p. 260-261, tradução minha).

A noção de projeto apresentada por Velho está vinculada ao intenso processo de individualização das sociedades complexas. Como aponta Dumont (1992, 2000), o individualismo se tornou a principal característica do mundo moderno ocidental; o indivíduo como valor supremo e premissa cultural. Contudo, Velho (2013) pondera o fato de que não se pode esquecer que os projetos individuais não estarão isentos ou independentes de constrangimentos sociais, tendo em vista que os processos de individualização não ocorrem fora das normas e padrões sociais existentes. Segundo ele:

Quando vai de encontro às fronteiras simbólicas de determinado universo cultural – ou as ultrapassa -, ter-se-á, então, provavelmente, uma situação de *desvio* com acusações e, em certos casos, estigmatização. Ou seja, há regras para a individualização, mais ou menos explícitas (VELHO, 2013, p.98-99).

Um ponto importante para se colocar em relevo é que, mesmo o individualismo sendo uma característica valorizada em nossa sociedade e mesmo que tenhamos difundido a ideia de que somos livres para escolher nosso trajeto, é importante considerar o fato de que a liberdade e as possibilidades de escolha não são as mesmas para todos. Como já apontado na introdução, o tema central deste trabalho são as trajetórias evangélicas de mulheres trans. Trajetórias essas

³¹ Segundo Velho: “Campo de possibilidades trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura. O projeto no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas a avaliações e definições da realidade. Estas, por sua vez, nos termos de Shutz, são resultado de complexos processos de negociação e construção que se desenvolvem com e constituem toda a vida social, inextricavelmente vinculados aos códigos culturais e aos processos históricos de *longue durée*” (VELHO, 2013; p. 123).

que não estão isolada das outras dimensões da vida, sendo parte importante da subjetividade das interlocutoras.

Assim, o conceito de trajetória evangélica, apresentado aqui, também é inspirado nas proposições de Birman (1996) sobre trajetórias religiosas. Entendemos por trajetórias religiosas “as passagens e trânsitos de fiéis entre diferentes correntes religiosas, articulando aspectos fenomenológicos e eventuais ressignificações de suas vivências passadas” (NATIVIDADE; OLIVEIRA *apud* BIRMAN, 2013, p. 33). E de maneira mais específica, ou talvez complementar, compreendo por *trajetória evangélica* os percursos religiosos individuais, que são singulares, no contexto evangélico; singularidade essa que se faz por meio do manejo dos elementos de uma estrutura religiosa preexistente (tal estrutura permite entender a existência de uma macroidentidade evangélica). Diferente do conceito de trajetória, que aqui aparece como uma dimensão mais esquemática da realidade, relacionada aos projetos individuais, a noção de *experiência religiosa* será utilizada para identificar uma dimensão mais ampla e diversa num contexto religioso menos específico.

Isto posto, temos a noção de *trajetória religiosa*, para exemplificar os percursos dos indivíduos em diferentes religiões, e de *trajetórias evangélicas*, para identificar as biografias tecidas especificamente no contexto evangélico. Ao longo do texto, as duas opções serão utilizadas; a primeira, geralmente, para se referir a esse percurso mais amplo de experiências religiosas nas diferentes matrizes de crenças, e a segunda para identificar as experiências vivenciadas pelas interlocutoras entre os evangélicos. Essas trajetórias se articulam e se imiscuem às elaborações dos *projetos* individuais e das *metamorfozes* vivenciadas nas diferentes etapas da vida.

Pensar em trajetória, seja ela religiosa ou evangélica, é reconhecer certa autonomia das pessoas em relação às instituições nas quais estão inseridas; contudo, como salienta Machado (2006, p. 103), “a autodeterminação e a capacidade de discernimento em face das instituições religiosas depende, entre outros fatores, da autoconfiança dos indivíduos e da inclusão em diferentes redes de sociabilidade”. Nesse sentido, Duarte aponta a possibilidade da interpretação pessoal no interior das igrejas, pois “sempre há um ônus psicológico a enfrentar na contravenção dos dogmas ou preceitos (2005, p.156)”.

São trajetórias que se configuram num contexto marcado por mudanças significativas no campo da religião, denominado por Hervieu-Léger (2008) como sendo numa *modernidade religiosa* caracterizada por uma subjetivização e individualização da crença. A autora ainda nos fala dos *regimes de validação do crer* que nos ajudam a compreender as trajetórias que

colocaremos em evidência, pois elas se desenvolveram a partir de um entrelaçamento desses regimes.

Hervieu-Léger (2008) argumenta que a experiência religiosa contemporânea, em especial pela intensa mobilidade, produz quatro tipos de regime de validação do crer. A tipologia dos regimes de validação do crer proposta pela autora, resumidamente, são: 1) o *regime institucional*, que corresponde à instância de validação, ‘a autoridade institucional qualificada’ e tem como critério de validação ‘a conformidade’; 2) o *regime comunitário*, que tem como correspondente a instância de validação, ‘o grupo como tal’, e como critério tem ‘a coerência’; 3) o *regime de validação mútua*, no qual ‘o outro’ corresponde à instância de validação cujo critério é ‘a autenticidade’; 4) o *regime de autovalidação*, que tem ‘o próprio indivíduo’ como instância correspondente e tem como critério ‘a certeza subjetiva’.

Assim sendo, a noção de trajetória evangélica nos ajuda a compreender a elaboração de uma visão de mundo difundida a partir de um segmento religioso específico, tendo em vista, como aduz Natividade (2005), que “[...] a experiência religiosa é pensada como parte de um processo de construção de si, em conexão com outros domínios da vida social, como: percurso sexual amoroso, história familiar e etapa da vida” (NATIVIDADE, 2005, p. 248).

Ao focarmos em suas trajetórias, visualizamos com mais clareza o que Goffman (2012) denominou de *framing analysis* ou os quadros da experiência social. Segundo Goffman, a experiência de cada indivíduo é resultado de como ele irá enquadrar a realidade ao seu redor. Desta forma, a subjetividade e o conjunto de significados empregados para decifrar e compreender o mundo são os elementos construtores daquilo que é considerado real para cada pessoa. Logo, as experiências e trajetórias evangélicas presentes ao longo do texto estão diretamente relacionadas a como as interlocutoras dessa pesquisa enquadraram suas vivências religiosas entre os evangélicos.

Por fim, as experiências vividas ao longo desta pesquisa convergem para a ideia de que alguns sujeitos aderem com mais clareza ao projeto de mediação, cruzando fronteiras - ora flexibilizando padrões tradicionais de relacionamento, ora reforçando outros aspectos - por meio de um fluxo de informações que indexa o contraste e o contraditório. Quais seriam, então, os contornos e os conteúdos dessa mediação?

2.3 OS EVANGÉLICOS: O PROTESTANTISMO EM SUA VERSÃO BRASILEIRA

A intenção não é descrever exaustivamente os evangélicos, todavia, se faz necessário problematizar os principais aspectos e discussões acadêmicas que envolvem essa vertente religiosa cristã da sociedade brasileira. Como apontam Mariz e Gracino Júnior (2013), é possível pensar, a partir das modificações do campo evangélico brasileiro, numa “macro-identidade evangélica”, identificada a partir da inserção dos evangélicos na vida pública - a exemplo de eventos como “Marcha para Jesus”, que envolve diferentes denominações, além da presença marcante da bancada evangélica na política nacional. Tais fenômenos borram as delimitações denominacionais e/ou confessionais entre tradicionais, reformados, pentecostais e/ou neopentecostais, permitindo-nos entender a existência de uma macroidentidade evangélica. Nesse sentido, Ricardo Mariano aponta para o fato de que “na América Latina, o termo evangélico abrange as igrejas protestantes históricas, as pentecostais, e as neopentecostais” (2004, p. 134). Desse modo, podemos concordar que, no Brasil, convencionou-se a se identificar como evangélico todo cristão advindo da matriz Protestante.

Contudo, é importante colocar em evidência a existência de diferenças pontuais e significativas no grupo ao qual denominamos de evangélicos. Os evangélicos costumam ser categorizados pela literatura especializada entre protestantes históricos e evangélicos pentecostais. No contexto brasileiro, os evangélicos tradicionais, segundo Leonildo Silveira Campos (2011), são aqueles denominados como protestantes históricos ou clássicos. Vieram com a migração da Europa para os EUA tendo como características o ascetismo e o racionalismo. Entre os clássicos, também existem aqueles denominados de protestantes de missão, que vieram com um intuito proselitista marcante. Os protestantes históricos ou evangélicos tradicionais correspondem às denominações cuja origem remonta aos anos subsequentes à Reforma Protestante, como Batistas, Luteranos, Metodistas, Anglicanos e Presbiterianos.

Já os evangélicos pentecostais correspondem às denominações que surgiram a partir do início do século XX, como Assembleia de Deus, Deus é Amor, Igreja Quadrangular do Reino de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, dentre outras. Como apontado por Bohn (2004), as denominações evangélicas pentecostais cresceram muito mais que as históricas. Tal crescimento, como argumenta Montero (1999, p. 358), relaciona-se ao “*modo pelo qual [o pentecostalismo] dialoga com a tradição religiosa africana*”.

Uma das diferenças mais marcantes entre os evangélicos pentecostais e os tradicionais é que os primeiros são adeptos do culto ao espírito santo e da experiência da glossolalia, também denominada como “falar em línguas estranhas”.

Campos (2011) afirma que o Brasil viveu apenas duas fases pentecostais: clássicas, a partir de 1910 e posteriormente um novo movimento pentecostal das cruzadas por evangelização. Esses pentecostais deram origem a todas as outras clivagens. Já para o Paul Freston (1994), a história do pentecostalismo se divide em “ondas”. O autor usa a ideia de ondas para escapar de uma sucessão de etapas e por ser uma forma menos linear de descrever a cena evangélica e suas transformações. Entretanto, para João Décio Passos (2005, p.54), “a classificação em três fases capta com mais precisão o processo de formação do pentecostalismo no Brasil”.

Considero mais pertinente a percepção de Freston (1994), que sugere como sendo a primeira onda do pentecostalismo aquela correspondente aos pentecostais clássicos: ascéticos e milenaristas. Esse período corresponde aos anos de 1910 a 1950 e tem como características a crença pré-milenarista, que, em linhas gerais, pode ser entendida como a crença no apocalipse, o forte apelo ao ascetismo moral e a rejeição à vida secular. Destaca-se, nesse período, o surgimento, em 1910, da primeira igreja pentecostal em solo brasileiro, a Congregação Cristã no Brasil - fundada em São Paulo - e, no ano seguinte, 1911, a criação da Assembleia de Deus em Belém do Pará, a partir de uma divisão da igreja Batista local (ALENCAR *et al*, 2012). De acordo com Ricardo Mariano, “Ambas caracterizam-se por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior (MARIANO, 1999, p. 29)”.

Clara Mafra (2001) argumenta que os pentecostais, sobretudo os da Assembleia de Deus, no contexto do seu surgimento, introduziram inovações significativas ao universo evangélico brasileiro. Essas inovações poderiam ser resumidas em três aspectos que os diferenciavam das práticas religiosas evangélicas das igrejas existentes na época: o primeiro aspecto é o de que não havia o elogio da cultura culta e erudita, o que contribuiu para o maior ingresso das camadas populares a essa denominação, além do espaço dado na dinâmica congregacional para o improvisado e a irreverência, graças à ênfase dada às manifestações do espírito santo (sobretudo a glossolalia); por consequência, havia uma forte crítica ao formalismo das igrejas protestantes históricas. O segundo aspecto apontado por Mafra se relaciona a “uma concepção mais solta da agência do Espírito Santo [que] permitiu a maximização da tendência batista de fazer de cada membro da igreja um missionário” (MAFRA, 2001, p. 32), fazendo com que a denominação rapidamente se espalhasse pelo território brasileiro. E o último aspecto das inovações advindas do pentecostalismo remete ao discurso pentecostal, que era mais voltado ao comportamento dos fiéis do que às questões de cunho teológico, pois, segundo eles,

“a boa teologia é aquela que se deixa penetrar pela inspiração divina e que, ao mesmo tempo, concorre para o bom senso e a simplicidade” (MAFRA, 2001, p. 33). Tal discurso produziu uma postura comportamental ascética rigorosa, marcada por um forte sentimento de rejeição ao mundo.

A segunda onda do pentecostalismo, apontada por Freston (1994), é caracterizada pela expansão do movimento pentecostal com a migração interna no Brasil, correspondente ao período que vai de 1950 a 1960, o qual coincidiu com o aumento do processo de urbanização do país e o crescimento acelerado das grandes cidades. Nesse período, o movimento se caracteriza tanto pela evangelização em massa e midiática e pela forte adesão entre os migrantes das metrópoles quanto pela fragmentação do campo pentecostal. Para realizarem e intensificarem suas atividades evangelísticas, os pentecostais passaram a ocupar espaços anteriormente considerados “mundanos” (estádios de futebol, teatros etc). Foi nesse contexto que surgiram, entre muitos outros, três grandes grupos ainda ligados ao pentecostalismo clássico: Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (1955) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962) (CÉSAR, 2000; FRESTON, 1994). Também deve ser destacada a grande influência das “Cruzadas Mundiais de Evangelização”, que eram financiadas por denominações pentecostais do sul dos EUA e tinham um discurso destacadamente proselitista e anticatólico (PY, 2016).

Como aponta Mariano (1999), no que se referem à teologia, as duas primeiras ondas pentecostais apresentam distinções apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo – a primeira enfatiza o dom de línguas; a segunda, o de cura (MARIANO, 1999, p. 31). Por conta da ênfase dada à cura, as igrejas pentecostais da segunda onda receberam muitas pessoas em busca de milagres e curas.

E, por fim, a terceira onda dos evangélicos neopentecostais, apontada por Freston (1994) como o advento do neopentecostalismo, a partir da década de 1980, cuja característica marcante é a chamada teologia da prosperidade. O movimento neopentecostal, como ficou conhecido, também tem como característica a utilização massiva dos meios de comunicação, com destaque para a televisão (MARIANO, 1999; SIEPIERSKI, 1997). Essa fase do pentecostalismo é marcada por uma maior liberdade na sujeição às condutas e maior ênfase ao consumo e, de acordo com Mariano (1999), há uma inversão na cosmologia pentecostal, uma vez que o ascetismo e a renúncia ao mundo - que até então eram centrais entre os pentecostais brasileiros - é substituída por uma visão de mundo cuja trajetória do crente precisa ser marcada por uma vida de realizações, sendo a fé o meio para obtê-las. Nesse contexto, a pobreza passa a ser

compreendida como obra demoníaca da qual o ser humano precisa e deve se libertar para alcançar a prosperidade.

Ainda entre os neopentecostais é possível perceber que o enfraquecimento do discurso pré-milenarista e a difusão da ideologia da guerra espiritual - vida material influenciada pela constante guerra entre anjos e demônios - possibilitaram o desenvolvimento da “teologia da prosperidade”, cujo plano de Deus para o cristão é fazê-lo “vitorioso” e próspero (SIEPIERSKI, 1997). Nesse sentido, Mariano (2004) também afirma que no plano teológico as igrejas neopentecostais têm por característica “ênfatar a guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra”, em uma disputa cósmica constante entre Deus e o Diabo pelo domínio da humanidade. De acordo com Sanchis (2001), o neopentecostalismo teve muito sucesso por causa da sua habilidade em dialogar com o imaginário popular/religioso brasileiro, no qual “não somente existe um Deus, mas também o ser humano está envolvido num universo povoado de forças, espíritos e influências que mantêm relações com as pessoas (SANCHIS, 2001, p. 26)”. Como aponta Mariano:

[...] as igrejas neopentecostais revelam-se, entre as pentecostais, as mais inclinadas a acomodarem-se à sociedade abrangente e a seus valores, interesses e práticas. Daí seus cultos basearem-se na oferta especializada de serviços mágico-religiosos, de cunho terapêutico e taumatúrgico, centrados em promessas de concessão divina de prosperidade material, cura física e emocional e de resolução de problemas familiares, afetivos, amorosos e de sociabilidade (MARIANO, 2004, p.124).

Assim como Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), as principais denominações surgidas no contexto do neopentecostalismo brasileiro (Igreja Mundial do Poder de Deus e a Igreja da Graça) foram criadas a partir de uma cisão da igreja Nova Vida (CAMPOS, 1996). Por adotar uma postura mais liberal do ponto de vista comportamental, rompendo com o ascetismo contracultural típico das igrejas pentecostais da primeira e segunda ondas, a terceira onda propiciou a aproximação das classes médias, altas e do público jovem ao neopentecostalismo. Outras denominações importantes desta fase podem ser apontadas: Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e Nova Vida também tiveram bastante sucesso entre esses segmentos devido às suas estratégias proselitistas centradas na música, no esporte, nos acampamentos da juventude etc (MARIANO, 2004).

Por fim, é interessante salientar que as transformações trazidas pelo neopentecostalismo no campo evangélico brasileiro não aconteceram sem embates, discussões e reações de diferentes aspectos das outras denominações surgidas nos períodos anteriores. Em relação às igrejas protestantes históricas, semelhante ao que ocorreu quando o pentecostalismo surgiu no

cenário religioso brasileiro, elas criaram estratégias para não cederem às inovações trazidas e intensamente difundidas pelo neopentecostalismo. Contudo, algumas denominações aderiram, transformando-se em “comunidades avivadas”; já outras optaram por reafirmar seus princípios, assumindo uma postura refratária a essas inovações. De todo modo, sabemos que, no período de 2000 a 2010, o IBGE apontou o pentecostalismo e o neopentecostalismo como as vertentes evangélicas que mais cresceram entre os brasileiros, o que muitos estudiosos têm chamado de “pentecostalização” do campo evangélico no Brasil.

De acordo com alguns estudiosos, a origem dessa “pentecostalização” se deu a partir do advento das “igrejas renovadas”, surgidas com as rupturas internas de grupos “carismáticos” no interior das denominações históricas (FERNANDES *et. al.*, 1998; CAMPOS, 2011). Além das rupturas que ocorreram no interior das denominações históricas e que foram causadas pelas igrejas renovadas, é possível notar que as próprias igrejas históricas estão se renovando. Autores têm argumentado que a pentecostalização é um processo que ocorre “num gradiente”, em que o fenômeno varia de acordo com a “denominação, a congregação sendo ou o próprio indivíduo” (SMIRDELE, 2011, p. 78). De acordo com Valdermar Figueiredo (2012), esse fenômeno estaria provocando a incorporação de elementos do pentecostalismo nas igrejas históricas, com ênfase nos cultos e celebrações.

É importante pontuar que esse processo não acontece sem que haja diversos tipos de embate, discussões internas e disputas entre a tradição reformada e o pentecostalismo. Vale notar que, devido à ênfase no discurso pentecostal sobre a “batalha espiritual”, os pentecostais acabam sofrendo a acusação de professar uma religião mágica em relação às denominações históricas que, com frequência, buscam se distinguir desse tipo de religiosidade (MARIZ, 1995, 1997; BIRMAN *et al.*, 1997).

Por fim, tal cenário apresentado nos ajuda a ter uma perspectiva de como o campo religioso brasileiro, aqui especificamente o evangélico, é configurado a partir de uma complexidade, na qual se notam permanências e rupturas com tradições e discursos hegemônicos a partir de alternativas religiosas e a reinvenção da tradição cristã evangélica, colocando em evidência o caráter heterogêneo do grupo que denominamos de evangélicos.

2.4 AS IGREJAS EVANGÉLICAS INCLUSIVAS

Pierre Sanchis (1997, 2001), ao refletir sobre as especificidades do campo religioso brasileiro, considera que este é caracterizado por uma predisposição estrutural a identidades e

experiências porosas.

Nesse contexto, percebe-se que a espiritualidade passa a ser vinculada às experiências que não estão, necessariamente, ligadas às ditas religiosas e institucionais, e as experiências religiosas são compreendidas, em alguma medida, também como “assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a quem quer que seja” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34). É necessário ressaltar que não estamos recusando a importância da dimensão coletiva da experiência religiosa, mas sim, sobretudo, assinalando para o caráter dialógico e diversificado que a adesão religiosa tem a partir das trajetórias individuais e como tal caráter tem ampliado o campo de possibilidades de ser um participante das instituições religiosas.

Vemos, então, diante desse quadro, uma busca por uma “religiosidade não convencional” (SIQUEIRA, 2008). Essa complexidade é configurada como marca da modernidade (PACE, 1997; STEIL, 2001; PIERUCCI, 2006), na qual diferentes formas de expressão religiosa, institucionais e não-institucionais, tradicionais e renovadas “convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade” (STEIL, 2001, p. 117). Apesar de o pluralismo religioso ser uma característica fundamental no campo da fé na sociedade ocidental, principalmente a partir do século XX para o XXI, (STEIL, 2001; GEBARA, 2006), é possível notar que, majoritariamente, as novas igrejas cristãs no cenário brasileiro - em suas teologias - não produziram um rompimento com a tradição católica no que se refere à moral sexual, sendo que, algumas delas, se revelam ainda mais conservadoras e intolerantes³². Quanto à atuação desse segmento religioso na política institucional, fica nítida a permanência de uma moral conservadora. Nesse sentido, Mariano argumenta que:

Os pentecostais abandonaram sua tradicional autoexclusão da política partidária, justificando seu inusitado ativismo político – antes proibitivo, porque tido como mundano e diabólico – com a alegação de que urgia defender seus interesses institucionais e seus valores morais contra seus adversários católicos, homossexuais, “macumbeiros” e feministas na elaboração da carta magna. Para tanto, propuseram-se as tarefas de combater, no Congresso Nacional, a descriminalização do aborto e do consumo de drogas, a união civil de homossexuais e a imoralidade, de defender a moral cristã, a família, os bons costumes, a liberdade religiosa e de culto e de demandar concessões de emissoras de rádio e tevê e de recursos públicos para suas organizações religiosas e assistenciais (Pierucci, 1989; Freston, 1993). Os pentecostais, ao mesmo tempo em que faziam referência ao tradicional adversário

³² Marco Feliciano, pastor e deputado federal que quando esteve à frente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias gerou diversas polêmicas, afirmou: O Brasil, na sua grande maioria, é conservador. Só que é feito de conservadores silenciosos. Talvez falte a eles oportunidade de ter vez e voz porque trabalham muito, porque têm que cuidar da sua família, porque não cuidam da vida dos outros. Como eles não têm tempo, não se envolvem. Mas as urnas provaram isso. Eu, Jair Bolsonaro, Celso Russomano, somos três políticos de ala conservadora que tiveram uma votação expressiva. O que falta no país hoje, e eu acho que as pessoas buscam isso, são políticos de posicionamento. O político não pode ser maria-vai-com-as-outras, não pode ficar em cima do muro e chutar com os dois pés, não pode ser um político-prostituto, que se vende. Tem que saber o que quer ser [...] (Feliciano, 2015).

católico, aludiam a seus adversários laicos, como justificativa para 'irmão votar em irmão', seu novo lema (MARIANO, 2011, p. 250-251).

Contudo, o pluralismo religioso possibilitou o aparecimento de novas experiências de fé que tentam compatibilizar a teologia cristã com as sexualidades e experiências de gênero não cisheteronormativas. É nesse contexto que as igrejas inclusivas para as pessoas LGBT surgem e encontram no Brasil um espaço para se estabelecer, beneficiando-se, de certo modo, de movimentos de dissidência registrados entre as igrejas protestantes com viés pentecostal ou neopentecostal (ALMEIDA, 2009).

Nos Estados Unidos, as igrejas inclusivas existem desde o final da década de 1960. Seu surgimento é marcado pela criação, em 1968, na cidade Los Angeles, da Igreja Comunidade Metropolitana, considerada a primeira igreja inclusiva no mundo. Ela foi fundada pelo Reverendo Troy Perry, que foi expulso da igreja Batista, na qual era pastor, por ser homossexual. A partir de sua necessidade pessoal em ter um espaço para exercer sua fé e suas práticas religiosas, Troy Perry criou uma denominação voltada para a inclusão da comunidade gay (FERREIRA, 2016). Como pontua Feitosa (2016), inicialmente, a teologia inclusiva era direcionada principalmente a gays e lésbicas, num exercício de desconstrução das interpretações canônicas que compreendiam as experiências homossexuais como pecado; só mais recentemente que as experiências de fé de pessoas trans passaram a ser discutidas na teologia inclusiva.

O termo *igreja inclusiva* apresenta-se como uma categoria nativa (NATIVIDADE, 2010; WEISS DE JESUS, 2013) e está associada a experiências religiosas que tendem a harmonizar a espiritualidade cristã com as experiências de gênero e sexualidade não cisheteronormativas. Marcelo Natividade, principal referência brasileira nessa discussão e primeiro pesquisador a abordar, de maneira sistemática, o estudo sobre as igrejas inclusivas no Brasil, nos diz que tais denominações religiosas “correspondem à autoidentidade de segmento religioso que pretende romper com esse dogma (homossexualidade como pecado) e formular leituras bíblicas que compatibilizem a homossexualidade e prática de religiões cristãs” (NATIVIDADE, 2008, p. 24). Cabe aqui sublinhar que a maior parte dessas igrejas foca mais na elaboração de uma teologia inclusiva voltada para o público homossexual do que para as pessoas trans, não abarcando, quase sempre, as especificidades e embates que surgem por conta da quebra da cisnormatividade que estrutura as narrativas hegemônicas cristãs. Assim, de acordo Natividade:

Estas instituições são conhecidas pela alcunha de “igrejas gays”. Tal segmento se destaca no campo religioso mais amplo pela criação de cultos nos quais homossexuais podem tornar-se pastores, reverendos, diáconos, presbíteros, obreiros, ocupando, assim, cargos eclesiais. Esse movimento é protagonizado em sua maior parte por pessoas egressas de denominações evangélicas e/ou paróquias católicas (NATIVIDADE, 2010, p. 90).

Se entre os segmentos evangélicos convencionais, como já pontuamos, existe um discurso de acolhimento de pessoas LGBT, que tem como foco a “transformação” - submetendo essas pessoas a discursos e terapias visando a “cura” e os adequando aos padrões heteronormativos de conduta -, a noção de inclusão de pessoas LGBT no contexto das igrejas inclusivas, por outro lado, difere-se fundamentalmente dessa perspectiva. No contexto inclusivo, a participação religiosa se dá pela ideia de que Deus aceita e ama os homossexuais como eles são; ou seja, são preconizados discursos de naturalização da homossexualidade, mesmo havendo pluralidade interna entre as denominações inclusivas (NATIVIDADE, 2010). E, como expõe Feitosa (2016):

Embora as igrejas cristãs convencionais apregoem o amor aos LGBTs, sua pregação acaba mutilando a identidade daqueles que não conseguem cumprir o padrão hegemônico. A influência do pensamento cristão tradicional ultrapassa a igreja institucional, pois até mesmo pessoas leigas recorrem à autoridade bíblica para justificar sua rejeição às minorias sexuais (FEITOSA, 2016, p.5).

Já no Brasil, as igrejas inclusivas são um fenômeno recente, que surge no final da década de 1990; mas é apenas no início dos anos 2000 que no Brasil diversas denominações religiosas inclusivas vão se propagar. É possível notar que essas igrejas têm conquistado cada vez mais legitimidade no cenário religioso brasileiro, mesmo sendo uma corrente minoritária na tradição cristã. As denominações inclusivas passam por um processo de institucionalização muito importante, uma vez que elas têm ampliado o número de congregações em diversas regiões do Brasil, como também têm ganhado maior visibilidade na mídia e na sociedade (NATIVIDADE, 2008, 2017; WEIS DE JESUS, 2012).

Foi com a propagação do movimento de igrejas inclusivas no cenário religioso cristão brasileiro - sobretudo entre os evangélicos -, com uma nova percepção teológica em relação à sexualidade, que essa questão se tornou assunto de primeira ordem no contexto religioso. Isso se deve ao fato de romperem com o conservadorismo hegemônico característico do universo evangélico; essas denominações evidenciam a possibilidade de compatibilização de condutas não cisheteronormativas e cristianismo (MUSSKOPF, 2004; MARANHÃO FILHO, 2011; WEIS DE JESUS, 2012; NATIVIDADE, 2010, 2013). Contudo, para que essa nova concepção

da sexualidade fosse almejada, envolveu e “[...] envolve um trabalho de reflexão ou de reinterpretação das bases e dos pressupostos de tradições e instituições religiosas” (GIUMBELLI, 2005, p.12).

Não é possível precisar um número exato de igrejas inclusivas no país, mas Marcelo Natividade, em entrevista ao El País Brasil, em agosto de 2016, salientou o crescimento considerável dessas comunidades religiosas nos últimos dez anos. Um levantamento feito a pedido da BBC Brasil para especialistas, em 2012, apontou que, na época, havia pelo menos dez congregações de igrejas brasileiras “*gay-friendly*” no país, com mais de 40 missões espalhadas pelos estados brasileiros. A maior parte localizada no eixo Rio de Janeiro - São Paulo, com cerca de 10 mil fiéis, predominância masculina e composta por diferentes níveis sociais. Somando todas as vertentes evangélicas, o IBGE apontou no Censo 2010 que 23% da população brasileira é evangélica (cerca de 40 milhões). Já em pesquisa realizada por meio de referências bibliográficas diversas e em sites da internet para sua dissertação de mestrado intitulada “Teologia inclusiva, fé e militância: a igreja da comunidade metropolitana e algumas controvérsias na sociologia da religião” (2015), Raquel Moreira de Souza encontrou cerca de sessenta e duas igrejas inclusivas no Brasil, de vinte e sete denominações diferentes. A maioria dessas instituições está presente no sudeste brasileiro, principalmente nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo.

Natividade (2010, 2013) nos diz que o surgimento dessa alternativa religiosa coaduna com as mudanças sociais advindas da pressão política e visibilidade da comunidade LGBT por reconhecimento e legitimidade, além da pluralização das demandas e dos sujeitos de direitos nesse campo discursivo. Nesse sentido, Facchini (2016) nos diz que é a partir da década de 1990 que as pessoas LGBT começam a reivindicar espaços nos ambientes religiosos brasileiros. Nessa esteira, as comunidades evangélicas inclusivas têm se destacado como um movimento plural, no qual configuram debates e discussões também relacionados à construção da cidadania e dos direitos das pessoas LGBT.

Segundo Rodrigues (2007), as igrejas inclusivas têm em comum o fato de que seus fundadores geralmente são oriundos de denominações cristãs tradicionais (protestantes, pentecostais e neopentecostais), sendo que, em muitos casos, se mantém evidente a estrutura organizacional da igreja nos moldes das denominações de origem de seus fundadores (NATIVIDADE, 2008; WEISS DE JESUS, 2010). Dessa forma, Weiss de Jesus (2013) nos diz que:

A oferta religiosa para LGBTs tem aumentado significativamente nos últimos anos e a proliferação de Igrejas Inclusivas no Brasil segue uma dinâmica semelhante ao campo religioso (neo)pentecostal brasileiro (marcado por cismas e “revelações”) tanto nas estratégias para agregar adeptos, na estrutura hierárquica e organizacional, como nas formas de ler e interpretar o texto bíblico. (WEISS DE JESUS, 2013, p. 8).

É importante salientar que, apesar de compartilharem a mesma nomenclatura e teologia – inclusiva –, essas igrejas não se configuram de maneira homogênea e também apresentam diferenças e divergências, até mesmo sobre questões envolvendo a sexualidade. Como nos apontam Weiss de Jesus (2012, 2013) e Musskopf (2012), existe uma disputa interna entre as próprias denominações religiosas inclusivas, que negociam quais são os limites e termos dessa inclusão.

Nesse sentido, Natividade e Oliveira (2013) destacam duas linhas distintas de igrejas evangélicas inclusivas: a que tem como característica uma perspectiva marcada por um discurso ativista e que propõe uma reinterpretação dos textos bíblicos para se adequar aos modos de vida LGBT; e a linha que se caracteriza por uma maior ênfase nos elementos da vida religiosa, cujo discurso é concentrado em formular modelos de uma “vida cristã” pautados na noção de santidade, que em linhas gerais são modelos que produzem uma moralidade que naturaliza a homossexualidade, mas sugerem que seus fiéis pratiquem relações sexuais somente depois do casamento. Essas duas vertentes de igreja serão evidenciadas a partir da trajetória de Alexya e Jacque. Alexya pertence à ICM-SP, cuja trajetória se enquadra na vertente ativista. Jacque pertence à CCNE, a qual se caracteriza por ser uma denominação inclusiva voltada para a formulação de uma “vida cristã”.

Contudo, ficou perceptível que, ao longo do campo e da revisão bibliográfica realizada, a maior parte das igrejas inclusivas - ao mesmo tempo em que se configuram como um espaço possível para que pessoas LGBT possam ter tanto a sua religiosidade como a sua identidade sexual e de gênero legitimadas como possíveis e reconhecidas - também contribui para a conformação de um *ethos* religioso que reproduz, quase sempre, um modelo de família nuclear com fortes traços do padrão cisheteronormativo.

Se as demandas da população trans se apresentaram tardiamente em relação às dos gays e às das lésbicas, no que tange às lutas identitárias, não é diferente no contexto religioso inclusivo. A presença de pessoas trans ainda acontece de maneira muito modesta nas igrejas evangélicas inclusivas. Se por um lado pode se sugerir que esse menor número está relacionado a um dado demográfico, por outro as interlocutoras dessa pesquisa evidenciam a pouca representatividade dada à identidade trans no cotidiano dessas comunidades religiosas, o que, de alguma forma, faz com que essas comunidades religiosas também sejam pouco atrativas às

pessoas trans. Por fim, segundo Weiss de Jesus (2010), a maior parte dos trabalhos sobre as igrejas inclusivas centram suas reflexões sobre as experiências de homens gays, tendo, assim, uma ausência da reflexão sobre as experiências de pessoas trans nessas igrejas.

Como já apontado por Natividade (2005), tanto a sexualidade quanto a experiência religiosa - e sugiro, também, incluir as experiências de gênero e de expressão de identidade de gênero - são domínios que tendem a modelar a subjetividade dos sujeitos e, de uma forma ou de outra, conduzem a diferentes formas de percepção e visão de mundo, assim como das experiências sociais. Desse modo, em suas interações face-a-face e em determinados contextos, os sujeitos encontram um certo tipo de campo de possibilidades para a construção de si. Como é percebido por Natividade, as experiências relativas à sexualidade [e ao gênero] - assim como as religiosas - são responsáveis por fornecer mapas culturais que vão orientar os sujeitos em diferentes momentos das trajetórias de vida.

O que veremos a seguir, a partir dos relatos biográficos evidenciados, são experiências e trajetórias evangélicas de mulheres trans que, ao se inserirem em contextos evangélicos - sejam eles convencionais ou inclusivos -, colocam em xeque a homogeneidade que o discurso cristão tenta produzir nas práticas religiosas daqueles que o adotam. São mulheres que confrontam essa cena religiosa com a diferença. Elas desestabilizam o que parece fixo e hermético e, ao fazerem isso, revelam brechas entre o dizer e o fazer institucional (ESPERANDIO, 2001) e revelam a múltiplas formas de habitar a normas e por entre elas.

São a essas fissuras e brechas que as trajetórias presentes neste trabalho darão destaque. Sendo assim, no capítulo seguinte, as experiências evangélicas de Crislaine, ocorridas em dois momentos de adesão distintos de sua vida, a denominação evangélica Assembleia de Deus nos apresentará um mapa inicial das questões que emergem a partir da adesão de mulheres trans entre os evangélicos. Desse modo, suas experiências nesse contexto religioso serão utilizadas como pano de fundo para evidenciar algumas discussões e reflexões que foram basilares ao longo de toda a pesquisa.

3 VAMOS À CASA DO SENHOR?!

“*Vamos à casa do Senhor!*” foi uma das expressões usadas por Crislaine em seu *Facebook*, que, à época, evidenciou uma mudança dramática em sua vida. De 2012 a 2014, acompanhei a trajetória de quatro mulheres transexuais residentes da Grande Vitória (ES). Crislaine, mulher trans, nasceu em 1976 em Brasília, mas havia passado a maior parte da sua infância e juventude na Bahia. Na época de nossos contatos, entre 2012 e 2013, Crislaine era simpatizante do espiritismo e havia saído da prisão pouco tempo antes, onde ficou durante um ano por acusação de tráfico de drogas.

Crislaine é uma mulher extrovertida, mesmo tendo uma história de vida marcada por episódios de preconceito, discriminação e violência. Lembro-me de nosso primeiro encontro,

no final de 2012, o qual foi intermediado por outra interlocutora. Ao chegar para a nossa conversa, ela estava com um vestido decotado e curto, cabelo bem arrumado e levemente maquiada. Na ocasião, queixou-se por não estar tão feminina, devido ao período em que esteve presa e, por isso, teve seu tratamento hormonal interrompido. No decorrer dos nossos encontros, que aconteceram ao longo de seis meses, Crislaine se sentiu mais à vontade para contar casos relacionados às suas experiências amorosas, as quais ela chamava de “*minhas aventuras*”. Pouco tempo depois, ela me disse que estava “*fazendo programa*” por não conseguir nenhum tipo de emprego formal. Naquele momento, Crislaine não demonstrava muitos conflitos morais em relação à prostituição. No decorrer de nossos encontros, pude perceber que parte de suas aventuras estava ligada aos programas que ela então fazia³³.

Crislaine gostava de “*curtir a vida*”, de “*rockear*”, de ir para as “*baladas*”. Além de relatar seus eventos sociais quando nos encontrávamos, eu conseguia acompanhar um pouco por meio das suas publicações de fotos no *Facebook*, nas quais, em boa parte, ela aparecia com alguma bebida alcoólica, além de trajés e poses sensuais – algo bastante comum no universo jovem –, embora minha interlocutora já estivesse numa faixa etária superior a quarenta anos. Crislaine também gostava de se mostrar uma mulher provocante e fazia questão de deixar isso explícito, sobretudo, de disputar feminilidade com as mulheres cis.

Crislaine achava muito curioso que alguém se interessasse em sua história e foi logo me dizendo: “*Minha vida tem muito ‘babado’; daria para escrever um livro*”. Apesar de gostar muito de falar sobre si, ao longo dos nossos contatos, pude notar os diversos hiatos que ela deixava transparecer ao narrar os diversos eventos de sua vida. Em diversos momentos, surgiam silêncios que ocupavam as nossas conversas. Embora ela tenha decidido não dar ênfase às violências sofridas, as diferentes etapas de sua vida são marcadas por esses momentos. Crislaine, em diversas vezes, tinha dificuldade para dar nomes aos sentimentos e às suas dores, o que nos remete às reflexões de Veena Das (2007), cuja autora aduz que a violência mutila não apenas os corpos, mas a própria capacidade de comunicação.

Um dos fatos mais marcantes na trajetória de Crislaine foi sua prisão ocorrida em 2011, quatro meses depois da sua cirurgia de transgenitalização. Em nossas conversas, os episódios de seu “*tempo de cadeia*” eram recorrentemente lembrados e relatados, pois era uma experiência ainda bem recente em sua vida. Sua prisão foi noticiada na mídia do estado Espírito Santo, pois gerou uma “*confusão*” na burocracia do sistema prisional capixaba.

³³ De maneira mais pontual, a experiência da prostituição na vida de mulheres trans será discutida no capítulo 5.

Crislaine, ao ser presa, foi encaminhada para uma detenção masculina, pois seu registro civil ainda não havia sido alterado; por isso, constava em seus documentos sua identificação masculina. Ela precisou ficar nua inúmeras vezes para ser “avaliada” por vários policiais homens que queriam “ter certeza” de que ela realmente era mulher. Crislaine lembra que tiraram várias fotografias e que policiais e agentes carcerários zombavam dela. No presídio masculino, precisou ficar numa ala especial para não correr o risco de ser estuprada. Somente depois de cinco dias ela conseguiu, por meio de uma liminar, o direito de ser transferida para uma prisão feminina; porém, mesmo lá, novamente precisou se sujeitar a inúmeras “avaliações” para provar que era mulher.

No final de 2013, encerrei o meu primeiro trabalho de campo com Crislaine, pois já estava na finalização do texto da dissertação. Mantínhamos contato por *Facebook* e eu acompanhava suas publicações e postagens. Até que, no início de 2014, tive uma grande surpresa quando vi Crislaine abraçada a uma bíblia numa fotografia, vestida com uma saia longa e uma blusa social; na descrição da foto, estava um versículo bíblico de Salmos 122, versículo 1: “*Alegrei-me quando me disseram, vamos à casa do Senhor*”.

Fiquei muito intrigado com aquela publicação. Outras imagens como aquela foram postadas, inclusive mostrando Crislaine ao lado de outras pessoas da igreja. Algumas fotos vinham com títulos, geralmente expressões que remetiam a alguma passagem bíblica ou com teor marcadamente advindo do discurso evangélico, tais como: “*meu refúgio*” (uma fotografia do interior da igreja onde frequentava); “*nova vida*” (uma imagem com a bíblia na mão em frente à igreja); “*minha irmã em Cristo*” (uma fotografia em que mostrava Crislaine abraçada a uma mulher que seria a responsável por sua conversão); “*vamos à casa do Senhor?!*” (registro no qual ela está segurando uma bíblia no interior de sua casa).

Crislaine utilizava muito o *Facebook* para divulgar sua vida e falar de si, e não foi diferente quando ela se converteu. O primeiro sinal de sua conversão se deu em relação à sua forma de se vestir. Ela havia se convertido a uma igreja Assembleia de Deus, denominação de característica pentecostal. Suas roupas estavam mais longas e discretas, e a bíblia era um elemento que sempre estava presente em suas fotografias. Ela estava parecendo uma “*irmã de igreja*” ou “*irmã em Cristo*”. A conversão de Crislaine me deu um nó naquele momento do meu trabalho de campo anterior, pois eu sabia, pela minha própria experiência entre os evangélicos, que as normatizações de gênero são importantes na estrutura dos discursos e das práticas, sobretudo dos evangélicos convencionais - independentemente de qual denominação ou corrente façam parte. Fiquei me perguntando como estava sendo o convívio de uma mulher trans numa igreja evangélica pentecostal.

Não havia como desprezar a dimensão estratégica³⁴ da sua adesão religiosa naquele momento de sua vida, pois há de se destacar o fato de a conversão ter ocorrido depois de seu egresso da cadeia. Nessa época, as dificuldades em sua vida se intensificaram, pois, como ela disse: “*Além de ser trans, eu sou ex-presidiária*”. Penso que a conversão de Crislaine, nesse momento de sua vida, se articulou com uma *cartografia moral do sofrimento*, como expressado por Carly Barbosa Machado (2014).

Ao refletir sobre o pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido, Machado (2014) argumenta que a literatura sobre sofrimento aponta para a configuração de uma cartografia moral que indica a quem cabe e a quem não cabe o sofrimento, da mesma forma que onde e como se deve viver esse sofrimento. Nas palavras da autora, “essa cartografia intensamente dinâmica [...] é continuamente desafiada e alterada por projetos específicos que intentam reposicionar atores, alterando os regimes morais aos quais estes são submetidos” (MACHADO, 2014, p. 157). Nesse contexto social em que a violência é naturalizada, existem corpos que são matáveis, argumenta Machado, e o algoz da violência só terá seu sofrimento legitimado quando articulado às experiências religiosas - principalmente as evangélicas -, nas quais o seu sofrimento passa a ser comunicável, quando inserido no contexto religioso, e transformado em narrativas de testemunho na figura potente do “*resgatado*”. A figura do “ex-bandido”, no contexto estudado por Machado, possui grande importância na construção de trajetórias ideais dos fiéis em suas relações com certas instituições seculares. Machado ainda aponta para um fato interessante, apesar de estar indicando uma característica do contexto social que circunscreve a sua análise - no caso, o Rio de Janeiro -, mas que acredito poder expandi-la a um contexto mais amplo. Segundo a autora, a expressão de sofrimento, muitas vezes, assume forma e conteúdo religiosos.

Comecei a me indagar sobre o que aquela mudança na vida de Crislaine representava. Como ela iria gerir não apenas a sua condição de ex-presidiária, mas, principalmente, o fato de ser uma mulher trans no contexto daquela igreja? Qual o significado ou os significados da adesão religiosa na trajetória dela? Seria ela levada a deixar de se perceber como mulher? Assim, transformei a sua experiência de adesão religiosa entre os evangélicos em um novo problema de pesquisa. À época, parecia-me curioso, da parte de Crislaine, adotar o discurso evangélico em sua vida, pois havia em mim uma ideia equivocada, ou mesmo não elaborada, de que uma pessoa trans necessariamente adotaria algum tipo de engajamento político militante

³⁴ A noção de estratégia que sugerimos não é pensada no sentido utilitarista, mas sim nos acionamentos criativos da vida realizados pelos indivíduos a partir da realidade na qual estão inseridos. Essas estratégias se relacionam com as negociações da realidade, as metamorfoses e os trânsitos em diferentes províncias de significado.

como alternativa de vida. Não era algo racionalizado por mim, mas eu buscava uma ideia de coerência na trajetória de Crislaine: como alguém com sua identidade trans, recém-operada, poderia querer ser evangélica? Não seria um paradoxo? O fato era que esse possível paradoxo se referia ao meu problema de pesquisa que já se delineava. Se era paradoxal de um ponto de vista de modelos dogmáticos ou esquemas explicativos da realidade - o que me fez, a princípio, insistir na impossibilidade de coadunar as identidades não cisheteronormativas com a prática da fé cristã -, para Crislaine, não era uma contradição ser uma mulher trans evangélica. Na verdade, ela se revelou como uma possibilidade estratégica, uma forma de fazer política cotidiana, uma dimensão criativa da vida que rompe com as normatizações e visões enclausuradas do que é ser e viver.

A experiência de conversão, segundo Mafra (2000), tanto para dentro quanto para fora dos estudos de religião, tem assumido diferentes significados, sendo um deles o caráter pouco exclusivo e totalizante das novas adesões, o que revela uma maior fragilidade e vulnerabilidade dessas adesões. A compreensão tradicional da ideia de conversão está associada a uma percepção de tal experiência como sendo um processo de *virada dramática* na trajetória individual. Nessa perspectiva, é evidente que a noção de conversão se estabelece pelo dualismo marcado pela adesão do convertido a uma visão de mundo de fronteiras bem delimitadas entre o externo, representado pela categoria nativa “o mundo”, e os códigos de crenças e costumes compartilhados internamente nesse grupo (MAFRA, 2000).

Nesse aspecto, Mafra (2000) também aponta os pressupostos de conversão analisados sob os contextos “de passagem”. Para tal argumento, Mafra recorre às considerações de Patrícia Birman, para quem a existência de redefinições de fronteiras, trocas simbólicas, inovações e invenções promovem mudanças nos cultos envolvidos. Por isso, Mafra conclui que “os dois lados do processo de reinterpretção e inovação simbólica, no qual o próprio missionário, proselitista ou pregador da ‘boa nova’ acaba participando e incorporando conceitos, valores e significados da população ou indivíduo que pretende converter” (MAFRA, 2000, p.59). Sendo assim, a conversão é caracterizada por ser uma experiências dialógica entre os indivíduos e a comunidade religiosa; não é uma experiência unilateral.

Ao adentrarmos na dimensão da experiência da conversão, é notório que, pelo menos no contexto atual, não há um radical rompimento com a trajetória de vida e/ou projetos anteriores. A partir das trajetórias evangélicas que acompanhei, fica evidente a existência de um espaço para interlocução; há uma possibilidade bem explícita para a *negociação da realidade*. A existência de mulheres trans que se convertem e começam a modular sua trajetória de vida, partindo dessa experiência, já é, em si, um fato revelador dessa possibilidade de

negociação da realidade. Assim, Mafra nos diz que “ganha força a ideia de que os movimentos de passagem entre alguns cultos incluem um campo de interlocução, um espaço de negociação entre os sistemas simbólicos em relação” (2000, p. 58).

Sobre a adesão religiosa no contexto da sociedade brasileira contemporânea e urbanizada, Duarte (2005) aponta a existência de relativa autonomia do *ethos*, o que não significa necessariamente a obediência às doutrinas; por isso, os indivíduos precisam constantemente estar em negociação, uma vez que é possível que, mesmo depois da adesão/conversão, não se compartilhe plenamente de todos os valores ou crenças cultivados pela religião aderida. Portanto, a ideia de negociação da realidade seria bastante pertinente, sobretudo porque:

A ideia de uma “negociação da realidade” sublinha a qualidade complexa, conflitiva ou contraditória do horizonte de possibilidades em que se movem os sujeitos das sociedades modernas em suas decisões éticas. Isso envolve, em primeiro lugar, a mencionada preeminência do “pluralismo”, implicada no valor da liberdade. Mas acentua, sobretudo, a dimensão dialogal que tendem a assumir todos os atos (inclusive os mais subjetivos) num contexto como esse. (DUARTE, 2005, p. 144).

Já Velho (1994) aponta para o fato de que “os indivíduos vivem múltiplos papéis, em função dos diferentes planos em que se movem, que poderiam parecer incompatíveis sob o ponto de vista de uma ótica linear” (VELHO, 1994, p. 26). Se as identidades e experiências transgêneras são percebidas como complexas e conflitivas num contexto social de modo geral, dentro dos discursos, das vivências e das instituições religiosas cristãs essa complexidade se intensifica. Isso porque essas identidades e experiências desestabilizam normas que fundamentam a teologia cristã hegemônica sobre as sexualidades, os corpos e, sobretudo, as identidades de gênero; por isso, a necessidade intensificada de *negociação da realidade*.

Assim sendo, eu me questionava como a conversão de Crislaine estava sendo negociada por ela e pela igreja que ela estava frequentando. Como as outras pessoas fiéis da denominação religiosa estavam lidando com a sua presença? Ela estava participando dos cultos, do grupo de oração das mulheres, dos eventos e festejos. Sua presença nas reuniões era quase sempre registrada por fotos. Como já citado, as vivências religiosas de Crislaine entre os evangélicos não eram uma experiência nova em sua vida ao se converter em 2014. No início da juventude, ela já havia se convertido e passado a frequentar uma igreja Assembleia de Deus aos dezenove anos de idade.

A partir das experiências de algumas das interlocutoras, notamos a volatilidade quanto à adesão e à identificação religiosa. Essa tendência é definida por diversos autores como

trânsito religioso, ou seja, a intensificação na movimentação de pessoas pelas diversas instituições religiosas. (AMEILDA; MONTEIRO, 2001; ALMEIDA, 2004). Almeida e Monteiro (2001) apontam para uma característica brasileira, na qual há um trânsito constante entre religiões aparentemente díspares entre si. Esse fenômeno não é facilmente explicado pela “conversão” ou adesão a um novo credo, já que os indivíduos circulam em um processo de metamorfose das práticas e crenças, as quais geralmente são reelaboradas e sobrepostas.

Gabi, de 45 anos, mulher trans e cabeleireira em Vitória, assim me respondeu quando perguntei qual igreja frequentava:

Eu vou mais a Deus é Amor, mas também vou à Maranata aqui perto de casa; também vou à Catedral dos Milagres. Eu não tenho igreja certa. Sou dizimista da Deus é Amor, mas as outras igrejas eu vou visitando. Eu não tenho uma religião certa! Vou para a macumba também. O pau quebra!

A resposta dada por Gabi ilustra bem essa característica do campo religioso brasileiro. Para a compreensão desse trânsito, também é importante salientar que, de acordo com Duarte (2005), especialmente em grupos populares, há uma sensibilidade ao religioso, uma disposição para o sagrado. Essa sensibilidade, juntamente com outras características mais profundas - hierarquia e “relacionalidade” -, permite-nos “considerar que essa constitua uma hipótese liminarmente plausível para o equacionamento da particular presença do religioso nesta sociedade (DUARTE, 2005, p.144)”. Assim como Duarte (2005), Almeida & Monteiro (2001) concordam que a religião é um componente importante na cultura popular brasileira, e o trânsito religioso só é possível por causa da pluralidade religiosa existente, o que permite aos grupos e indivíduos promoverem seus próprios rearranjos provisórios e sincréticos entre crenças e ritos sem vínculos institucionais.

Ao longo de sua trajetória evangélica, Crislaine vivenciou essa volatilidade, que em termos nativos é chamado de “*desvio*”. Quando eu voltei a encontrá-la para conversarmos sobre suas experiências evangélicas, ela usou expressões como “*eu tinha voltado para a casa de Deus*”, pois era uma “*desviada*”. Ao longo deste capítulo, vamos enfatizar as experiências evangélicas de Crislaine nos seus dois momentos de adesão e participação em comunidades evangélicas - a primeira no seu início de juventude e a segunda ocorrida na fase mais atual da sua vida -, pois tais momentos nos ajudam a visualizar questões importantes do embricamento das performances de gênero dissidentes e cristianismo evangélico. Os relatos de Crislaine serão evidenciados, principalmente, para sinalizar os diversos elementos e conceitos analíticos que

serão basilares ao longo de todo este trabalho.

3.1 “VINDE A MIM COMO ESTAIS”

A trajetória religiosa de Crislaine é marcada pela heterogeneidade e fluidez, traços estes que dialogam com os aspectos da religiosidade brasileira. Na sua infância, por exemplo, além do catolicismo, o fato de muitas pessoas de sua família serem adeptas, ela também teve proximidade com o Candomblé. A sua convivência familiar foi marcada por inúmeros tipos de agressão, ao ponto de ter que fugir de casa ainda no início da sua adolescência, pois não aceitavam a sua identificação de gênero, que era desde muito cedo marcadamente feminina. Ao fugir de casa, aos quatorze anos - semelhante a tantas outras histórias de pessoas LGBT -, Crislaine precisou se prostituir para se sustentar; foi quando ela teve experiências com o uso de drogas. Inclusive, chegou a ter curtas passagens por instituições de ressocialização para menores de idade. Ela começou a frequentar igrejas evangélicas aos dezenove anos, quando se converteu pela primeira vez. Crislaine se lembra de ter ficado muito impactada com as mensagens das pregações, pois *“era tudo que eu estava precisando ouvir”*.

À época, num dia em que frequentava um culto na Assembleia de Deus, ela ouviu uma mensagem na qual o pastor dizia: *“Vinde a mim como estais”³⁵*. Crislaine estava vivendo um período de muita tristeza e solidão, ocasionados pelo rompimento dos vínculos familiares e por graves problemas financeiros. Assim, ao ouvir a mensagem, teve uma forte identificação com o seu conteúdo, pois, segundo ela, foi num momento em que estava precisando *“mudar de vida”*. Em seu *frame*, o mudar de vida estava relacionado às suas condutas no que tange à prostituição, aos seus relacionamentos com *“pessoas da pesada”*, ao excesso no uso de bebidas alcoólicas e outras drogas; mas, em nenhum momento, ela considerou a sua condição trans como um impedimento ou problema a ser solucionado em sua vida. Nesse dia em que ouviu a mensagem proferida pelo pastor, ele convidou as pessoas a *“aceitarem Jesus”* e Crislaine respondeu positivamente a esse convite. Quando eu perguntei se ela havia pensado que precisaria, a partir daquele momento, deixar de se identificar como mulher, ela me disse:

³⁵ Possivelmente a passagem bíblica usada pelo pastor na sua mensagem foi a de Mateus 11, 28-30: *“Vinde a mim, todos os que estão cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo, e aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração; e encontrareis descanso para as vossas almas. Porque o meu jugo é suave e o meu fardo é leve”*.

“O pastor estava pregando vinde a mim como estás; era Jesus que estava chamando lá na bíblia. Se eu sou trans, ele estava me chamando como eu sou. Não achei que precisasse mudar isso, porque não era um problema para mim. A prostituição era um problema; relacionar-me com pessoas da pesada e a bebida também eram problemas. Mas ser mulher nunca foi um problema para mim. [...] Quando me converti na Igreja Assembleia, estava com dezenove para vinte anos na época, e eu era totalmente feminina, com cabelo comprido, tinha peito; igualzinha a uma menina novinha, entendeu?! Linda e maravilhosa, peito durinho, tudo bonitinho. Só que até aí, o pastor e todo mundo da igreja achavam que eu era menina; eles não achavam que eu era menininho.

Na igreja Assembleia de Deus, no dia de sua conversão, ao ser pedida para se identificar, Crislaine disse seu nome feminino. À época, ela salientou que suas formas eram “*totalmente femininas*” e que sempre foi “*muito vaidosa*”; características essas que, segundo ela, as deixava “*bem menininha*”. Por isso, logo de início, as pessoas daquela comunidade religiosa não perceberam que Crislaine era uma mulher trans - “*acharam que eu era moça*”. Ela creditou tal situação ao fato de ser mais jovem na época, ter cabelos longos e ser, desde criança, muito delicada. Além disso, ela destacou o fato de ter começado a fazer uso de hormônios clandestinamente desde os quatorze anos de idade, o que produziu no seu corpo elementos femininos suficientes (como seios salientes, por exemplo) para “enganar” os fiéis.

Assim, podemos entender que Crislaine, em sua inserção na igreja, teve o seu *passing* (capacidade de convencer o outro sobre sua identidade de gênero) aprovado. De acordo com Saleiro (2012), o *passing* tem a ver com a “credibilidade de gênero”, ou seja, a capacidade por meio da sua performance de gênero e produção e *design* corporal de conseguir ser percebida como membro do gênero no qual se identifica. Nesse sentido, a autora aponta para o fato de que o corpo terá um papel fundamental na visibilidade ou invisibilidade das identidades e expressões de gênero trans “com respectivas consequências ao nível das relações sociais - nomeadamente ao nível da discriminação motivada pela identidade de gênero” (SALEIRO, 2012, p. 8).

Ao associar características como “*muito feminina*”, “*bem vaidosa*”, “*bem menininha*”, ter cabelos longos e ser delicada ao fato de as pessoas da igreja a perceberem como uma moça, Crislaine corrobora para o argumento de Almeida (2012) de que o *passing* envolve tanto certa manipulação de alguns cuidados físicos característicos do gênero pretendido como também os atributos de comportamento que sejam culturalmente associados a tal gênero. Dessa forma,

podemos compreender, assim como Mol e Law (2004), que nós não apenas “temos” e “somos” um corpo, mas nós também o “encenamos” e o “fazemos” nas nossas práticas diárias.

Cris, ao produzir um corpo feminino para si, rompeu com as normas de gênero; normas essas tão valiosas para sustentar o discurso hegemônico cristão. Crislaine desestabiliza a compreensão de corpos generificados possíveis. Em nossa cultura, afirma Butler (2003), os corpos são divididos sexualmente e só são compreendidos apenas no momento em que o gênero lhes dá significado. Butler ainda argumenta que a nossa identidade seria certificada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade e, sendo assim, tudo o que disser respeito ao corpo, tudo o que for performado pelos indivíduos, será compreendido em termos de gênero e em termos identitários. Nesse sentido, Preciado (2014) nos diz que o gênero se dá na materialidade dos corpos.

Mesmo sendo “confundida” como uma mulher, poucos dias depois da sua conversão, Crislaine decidiu contar para o pastor que, biologicamente, havia nascido um “*menininho*”. Ela revelou sobre sua condição trans, pois temia ser castigada por Deus por estar, de alguma maneira, mentindo para as pessoas da igreja. Aliado ao seu medo do castigo divino, havia o receio de que, em algum momento, a sua história fosse descoberta, ou seja, de que seu passado biológico fosse revelado por alguém que a conhecesse de outros contextos.

Eu sempre me senti mulher, mas sabia que para eles, lá na igreja, eu não era uma mulher de verdade. E tem toda aquela coisa de que Deus está vendo tudo. Sempre temi a Deus. Eu queria mudar de vida e não podia começar mentindo. Eu não tinha mentido. A verdade é essa; apenas disse o que eu realmente era. Depois, só falei do meu passado, porque quando fui para a igreja do pastor Levi, eu tinha um cabelo muito comprido, maior do que eu tenho hoje. Era nova, bonita; até o pastor Levi achava que eu era moça, que eu era mulher. Os irmãos achavam que eu era moça. Quando falei que tinha nascido menino, todos ficaram espantados. Eles falavam assim: Nossa, mas para mim você era uma mulher; porque você tinha peito, tinha cabelo comprido.

Crislaine “borrou” os limites do binarismo que sustenta a compreensão hegemônica dos corpos, como eles eram conhecidos e reconhecidos na igreja quando ela passou, mesmo que a princípio, “despercebida” em relação à sua condição trans. Ela evidenciou um corpo que Elizabeth Grosz denomina de *corpo limiar ou fronteiroço*. Essa autora (1994, 2000) produz algumas reflexões pertinentes sobre as dicotomias e reducionismos em relação ao corpo –

masculino/feminino -, nas quais a autora aponta para a existência de corpos que não podem ser reduzidos a um *continuum linear*, e, sendo assim, devemos considerá-los em sua multidimensionalidade. Nesse sentido, Grosz compreende a necessidade de desafiar o modelo ideal de corpo humano a partir da afirmação da multiplicidade de distintos corpos, para além do binarismo natureza-cultura, como também pela afirmação da diferença por meio da inclusão e do reconhecimento de outros discursos. Dessa maneira, Grosz propõe uma problematização de tais dicotomias ao pensar o corpo como um “conceito limiar ou fronteiro que oscila perigosa e indecidivelmente no eixo dos pares binários” (GROSZ, 2000, p. 85).

Nos seus primeiros contatos com os evangélicos, Crislaine desestabilizou as noções de corpos fundamentadas no naturalismo presente no discurso cristão. Ao aderir a uma religião evangélica e passar a frequentar a igreja, ela expôs a possibilidade de um corpo indeterminado, fluido. Crislaine, num contexto religioso, no qual as noções sobre o corpo são herméticas e percebidas como coerentes, apresentou aspectos de um *corpo grotesco* (BAKHTIN, 2008), em movimento, que está sempre em estado de construção/criação, no qual absorve o mundo e também é absorvido por ele.

Em sua experiência religiosa, em especial nesse primeiro momento entre os evangélicos, Crislaine evidencia a dimensão desse corpo em movimento, que absorve e também é absorvido pelo mundo. Ao se converter e, logo depois, revelar seu passado (biológico), ela foi orientada a voltar a produzir um corpo masculino para si, para que, assim, pudesse avaliar sua conversão e recém-iniciada trajetória evangélica. Nesse momento de sua vida, ainda no início da juventude, as transformações mais intensas produzidas no seu corpo eram advindas da utilização de hormônios. Crislaine nunca utilizou silicone industrial para ganhar formas e nem realizou cirurgias estéticas para feminilizar seu corpo.

Eles me pediram para vestir roupas de homem e cortar o cabelo para que eu virasse um rapazinho. E fiquei um rapaz muito bonito, viu?! Comecei a frequentar a igreja e me batizei; tudo como rapazinho. Mas passado algum tempo, comecei a ficar incomodada, triste mesmo. Queria que eu fosse homem, pois eles falavam que Deus fez homem e fez mulher; aquela ideologia que eles têm. Me senti diferente. Naquele sentido da visão da igreja, eu tinha que ser igual a eles e me encaixar; ser uma coisa que eu não era, homenzinho, rapazinho. Fiz de tudo para ser homenzinho, mesmo com a ajuda de Deus, pedindo e me esforçando; mas eu não era aquilo. Falei: Meu Deus, está difícil! Eu não era feliz, não me sentia feliz, não me sentia

bem. Quando estava na igreja, não me sentia bem; eu sentia que estava me enganando.

Crislaine, ao se converter, permitiu “abrir” seu corpo para as transformações necessárias que conformam a ideia de *corpo santo* ou *corpo templo do Espírito Santo* que emoldura as noções de corpo e corporalidades possíveis e desejáveis entre os evangélicos, ou seja, um corpo cisheteronormativo. Se o *corpo evangélico* precisa estar fechado para o ‘mundo’, não se pode dizer o mesmo no que se refere às influências ‘espirituais’. Natividade (2005) argumenta que, sobretudo entre os pentecostais, há uma noção de corpo aberto às influências sobrenaturais, o qual, por meio de ritos, é possível ser purificado e se transmutar em essência divina.

Ao “aceitar Jesus”, Crislaine precisou remodelar seu corpo para as concepções cisheteronormativas. Durante o tempo em que esteve nessa igreja, ela lembra que várias estratégias de “transformação” de sua identidade trans foram criadas para que fosse “liberta” e “curada” de seu “homossexualismo”. Assim, como aponta Natividade (2005), é na subordinação a Deus que a pessoa crente encontra a possibilidade de se ver livre e curada dos constrangimentos causados pelo demônio, inclusive das experiências LGBT.

Para ser curada do “homossexualismo”, Crislaine foi encaminhada a uma instituição de “recuperação” de pessoas homossexuais gerida por um dos pastores da igreja. Há uma recordação desse lugar como um espaço possuidor de uma dinâmica muito rígida, pois, a todo tempo, era cobrado dos homens gays e mulheres trans uma postura masculina, como Crislaine diz: “Eles queriam que eu fosse machona”. Lá, lia-se muito a bíblia, fazia-se muitas orações e sempre pregavam sobre as “práticas pecaminosas” das relações não-heterossexuais e, também, da “violação da santidade do corpo” - no caso das mulheres trans, ao modificarem seus corpos para “parecerem mulheres”.

Assim, para que a experiência evangélica de Crislaine ganhasse legitimidade e validade, ela teria que adequar seu corpo às normas cisheteronormativas. O corpo feminino de Crislaine, na perspectiva de Butler (2000), seria ininteligível para o contexto religioso em que ela estava inserida. Butler entende que existem corpos que adquirem significado e, por isso, se materializam como sujeitos discursivos e legítimos; contudo, também existem corpos que não importam, os abjetos. Estes são ininteligíveis e, por isso, não possuem suas existências legitimadas.

Foi nessa empreitada de adequação de Crislaine que, no final da década de 1990, para ser “curada”, ela foi conduzida a uma instituição que visava recuperar pessoas do “homossexualismo” localizada no bairro Maruípe, região central de Vitória. Ela foi incentiava

a ingressar nessa casa pelos líderes da igreja na qual frequentava “*para aprender a ser homem novamente*”. Essa casa era uma espécie de internato voltado a uma suposta cura emocional e espiritual de pessoas LGBT. A inserção não era compulsória, mas muito incentivada pela igreja.

Sobre esse tipo de investimento evangélico na vida de pessoas LGBT, Maranhão Filho (2014) realizou trabalho de campo em São Paulo com missões evangélicas - Comunidade Esperança Nova Aurora (CENA) e Missão Salvação, Amor e Libertação (SAL) - que visam à cura e à libertação de pessoas trans. O autor evidenciou que as narrativas escutadas demonstraram que as concepções de tais missões sobre transgeneridades, não-heterossexualidades e prostituição são resultados de influências demoníacas, do “encosto” e de trauma psicológico e abuso sexual e/ou familiar que precisam ser vencidos e corrigidos por meio de uma luta travada no mundo espiritual. As pessoas trans, assim como as homossexuais, precisam estar em e resistir a uma batalha espiritual para serem curadas, restauradas e libertas. Nesses espaços, também pode haver acompanhamento das áreas *psi*, numa versão cristã.

Crislaine, no trecho abaixo, relata um pouco da experiência na casa onde foi orientada a passar um período para se “curar”:

Era uma casa de recuperação para homossexuais, gays, travestis e trans. Mas quem tomava conta dessa casa era uma pessoa que se chamava Cláudio, que também era homossexual. Ele falava que era ex-homossexual. Quem me levou a esse local foram os líderes da igreja onde eu frequentava. Essa casa de recuperação tinha ajuda de denominações de diferentes igrejas. Nessa casa, no período em que ali fiquei, eram eu e mais onze pessoas. Tinha uma pessoa que era lá da boate Eros, que existia no centro de Vitória. Havia uma pessoa que era *drag*, que fazia show naquela boate e também estava na casa de recuperação. Lá também estava a finada Tiririca, não sei se você se lembra; ela era muito conhecida, tinha Aids e trabalhava na Eros também. Ficávamos na casa de recuperação para nos recuperar da vida de homossexualismo; essa coisa toda que nos falavam que era pecado, da qual precisávamos nos arrepender para sermos curados. Mas sem sucesso nenhum, porque estou aqui linda, lhe concedendo essa entrevista. Mas lá, a gente tinha que ser bem machinho, não podia ficar dando pinta e nem fazendo escândalo; tinha que cortar nosso cabelo. Na época, eu tinha um cabelão enorme, lindo, todo cacheado, mas precisei cortá-lo. Foi uma tristeza aquilo, mas eu cortei, porque achava que era a coisa certa a ser feita. Deram roupas masculinas para mim e pediram para que eu desfizesse das minhas roupas femininas. Isso também foi triste, porque eu tinha

roupas lindas. Eles nos vigiavam muito, então não podíamos ficar de brincadeiras uns com os outros. Havia as atividades diárias que todo mundo deveria cumprir. *No tempo em que estive lá, o que era bom é que eu tinha um lugar para ficar sem me preocupar com a minha segurança. A gente se alimentava direitinho. As meninas saíram de lá revoltadas, porque o Cláudio, que havia iniciado esse projeto, deu um golpe e roubou o dinheiro das doações que as igrejas faziam. Depois disso, essas igrejas pararam de apoiar e cada uma foi procurar seu rumo, se virar do jeito que pode. No tempo em que fiquei lá, pude perceber que ninguém estava sendo curado, todo mundo continuava gay e trans como era antes; a diferença era que eu estava vestido de homem, mas continuava sendo mulher. E eu orava muito para Deus me curar, mas não deu certo (risos).*

O que se pode notar é que a permanência de Crislaine na casa, para além de apenas uma escolha religiosa - cuja intenção primeira era a sua adequação às expectativas da igreja em relação à sua performance de gênero -, era também uma questão de sobrevivência implícita. Algo semelhante foi evidenciado por Maranhão Filho (2014) em seu campo quando lhe foi dito que muitas travetis ficavam na casa SAL por causa do suporte que lhes era oferecido. Crislaine evidencia em alguns momentos que sua ideia de recuperação não estava vinculada apenas à concordância em um discurso cristão de culpa e expiação, mas, como vemos em sua fala, relacionava-se também às necessidades ordinárias da vida, como alimentação e moradia.

Em alguma medida, foi interessante para ela, num primeiro momento, aceitar as imposições da casa como uma estratégia fortuita. Essa casa de recuperação para pessoas LGBT se apresentou como sendo um lugar para encontrar outras pessoas na mesma situação de vulnerabilidade que ela, e isso, de alguma forma, a fortaleceu enquanto sujeito. Percebe-se que há, mesmo num contexto no qual o discurso conservador religioso é imperativo, uma capacidade criativa dos indivíduos de fazerem uso delas para finalidades particularidades e que não necessariamente exista um assujeitamento total aos dogmas religiosos. Crislaine, à sua maneira, dialogou com esses discursos para manejar recursos importantes para si como comida, habitação e ponto de encontro com os outros “pecadores”.

Nessa época, juntamente com a produção de um corpo legítimo, é necessária a produção de uma performance para sustentar a legitimidade desse corpo; para tanto, Crislaine foi orientada a arrumar uma namorada na igreja, da qual ficou noiva, inclusive. Em seus relatos, há uma presença marcante do mito criacionista de Adão e Eva, usado pelos líderes da igreja a qual frequentava para dar sentido e legitimidade às práticas sexuais e de gênero no contexto

cristão. Assim como a desigualdade entre homens e mulheres é justificada pelo mito criacionista de Adão e Eva, também o impedimento das experiências trans como possíveis de serem vivenciadas, sobretudo no contexto evangélico, terá nesse mito a fonte explicativa. Nele, como já visto, é narrada a criação da humanidade por Deus a partir da identificação de um homem e de uma mulher. A partir desse fato bíblico, associa-se de maneira inseparável o gênero ao sexo biológico; desse modo, o relato da criação é usado como referência para condicionar todas as experiências de gênero e sexualidade humana.

Eles sempre falavam daquela história de que Deus criou Adão e Eva, e que tudo fora disso não era de Deus; que homem tem que se comportar como homem e a mulher deve agir como uma mulher. Tudo que foge disso é pecado, é uma coisa feia aos olhos de Deus. Eles usavam uma palavra... Como é mesmo?[...] Lembrei: eles falavam que era uma abominação. Aí, eles me pediram para vestir roupa de homenzinho. Fiz tudo direitinho, até arrumei uma namoradinha; cheguei a namorar, cortei o cabelo, acabei ficando noivo dessa menina da igreja. Cheguei até a trabalhar como garçom em uma lanchonete. Também fui consagrado a missionário, você acredita? Cheguei a esse ponto, de ser consagrado a missionário.

Mesmo saindo da casa de recuperação, depois de haver conseguido um emprego de garçom, Crislaine continuou a frequentar, por um período, a igreja Assembleia de Deus. Ela havia adotado uma performance masculina e, por insistência de vários líderes daquela denominação, iniciou um namoro com uma moça na igreja. Durante um tempo, Crislaine foi percebida como uma pessoa “*curada do seu homossexualismo*”, chegando a realizar trabalhos missionários e gravando um CD de músicas evangélicas com um grupo da igreja, a qual utilizava o seu testemunho de “libertação do homossexualismo” como exemplo bem sucedido do poder transformador de Deus. É interessante notar que tal situação, em meados da década de 1990, já assinalava para a emergência de um forte movimento conservador difundido por diferentes segmentos cristãos, principalmente o evangélico, no qual as expressões de gênero e sexualidades dissidentes são percebidas como passíveis de correção divina. Isso ficou conhecido como a “*cura gay*”. Na atualidade, diversas denominações evangélicas se valem de testemunhos de pessoas que supostamente foram libertas das experiências LGBT para reforçar essa concepção de uma patologia espiritual sobre os gêneros e as sexualidades dissidentes.

Apesar de ser percebida pela igreja como um modelo exemplar da “*cura gay*”, esse foi para Crislaine um período muito complexo de sua vida, pois, a um só tempo, se sentia satisfeita

em participar de uma comunidade religiosa tendo relativo destaque nas dinâmicas congregacionais, mas também vivenciava um conflito – “*me sentia vivendo um engano*” – ao representar um papel que não lhe cabia. Podemos dizer, nos termos de Goffman (2014), que havia um enorme custo emocional e psicológico na produção dessa *fachada* masculina solicitada pela a igreja à sua *performance*. Aos vinte e três anos, ela decidiu abandonar a convivência religiosa da sua congregação e viver da maneira que a deixava realizada e satisfeita, sendo a mulher que ela sabia que era.

É importante perceber que, ao deixar o convívio da igreja, Crislaine estava vivendo certa estabilidade financeira, pois trabalhava num restaurante como ‘garçom’. Se ao chegar à igreja ela estava passando por um momento de muita privação, essa já não era uma realidade quando decidiu se “*desviar*”. Machado (2005) nos diz que a teologia da prosperidade incorporada aos valores dos principais grupos pentecostais produziu novas zonas de autonomia individual. Dito isso, é possível sugerirmos que, em alguma medida, Crislaine dialogou e negociou diretamente com essas novas zonas de autonomia individual sugeridas pelo pentecostalismo ao não continuar se adequando às expectativas da comunidade religiosa onde estava inserida; e, muito possível, um dos motivos que a possibilitaram para tal foi a sua inserção no mercado de trabalho formal com significativa melhoria de vida.

Mariz e Gracino Jr. (2013, p. 171) afirmam que o pentecostalismo, “especialmente, continua sendo a opção religiosa dos pobres”. É importante salientar, contudo, que não se deve pensar seu engajamento religioso apenas numa lógica utilitarista, com intuito de suprir apenas suas necessidades materiais; mas essa dimensão da adesão religiosa não pode ser recusada da análise nesse momento de sua vida, pois compõe o quadro de negociações da realidade de Crislaine.

Semelhante ao que foi discutido por Machado (1998) - em que a autora apontou para o fato de que a adesão religiosa aos evangélicos e a posterior adequação às normas heteronormativas por pessoas homossexuais são uma estratégia de superação de estigma -, na primeira experiência entre os evangélicos, Crislaine assimilou intensamente uma visão de mundo na qual a sua identificação de gênero e sexualidade foi percebida como pecado e a sua busca por adequação à norma cisheteronormativa pode ser compreendida como uma estratégia de manipulação de estigma que recai sobre as pessoas LGBT.

Naquela época, eu não saí da igreja só por causa da discriminação dos irmãos, porque discriminação toda igreja tem. Mas eu me identificava como mulher; mesmo vestindo roupa de homem, eu me sentia mulher, e esse foi o motivo que me levou

a sair da igreja, porque a igreja não aceitava eu como uma mulher. Mas tinha o preconceito dos irmãos de não aceitar uma transexual, uma travesti ou um gay, e isso me deixou triste; então, acabei abandonando os caminhos do Senhor.

Ao mesmo tempo em que Crislaine diz não ter saído da igreja por causa de discriminações, ela diz que sua motivação central foi o preconceito dos irmãos em relação às pessoas trans e aos gays. Ao adotar uma performance masculina, foi bem aceita na comunidade religiosa a qual frequentava; inclusive, era apontada como um exemplo da *“obra e transformação que Cristo pode fazer na vida das pessoas”*. Contudo, essa mudança para ela era mais uma imposição externa para se adequar às expectativas das pessoas da igreja do que um desejo seu. Crislaine, desse modo, separa a noção de discriminação e preconceito a partir da sua experiência evangélica. Ela era aceita na igreja e não era discriminada pelos demais fiéis, pois havia aceitado as mudanças sugeridas pelo pastor em voltar a se identificar como homem. No entanto, percebia que havia preconceitos com pessoas trans e gays caso eles não *“mudassem de vida”*. Crislaine *“abandou os caminhos do Senhor”* por perceber os preconceitos - além de estar vivendo inúmeros conflitos - e por não se sentir feliz e realizada como pessoa, identificando-se como homem. Ela sabia que se voltasse a se identificar como mulher não seria aceita em sua denominação religiosa e, por isso, se *“desviou”*. Contudo, é importante sublinhar que ser ou não aceita pelos membros da igreja era apenas um drama dentre outros. Crislaine é uma mulher trans, negra e pobre. Ela congrega em sua identidade marcadores sociais que produzem em seu cotidiano diversas situações de discriminação que interessam muito na medida em que criam no conjunto das ações e da trajetória de Crislaine que revelam o seu campo de possibilidade.

3.2 “ACHAVAM QUE EU ERA MOÇA”: TRANSGENERIDADES, TRANSEXUALIDADES, TRANS

Como narrado, na inserção entre os evangélicos, Crislaine foi percebida como uma moça. Tal situação revela como as performances de gênero estão descoladas do corpo biológico. Revela, também, como condutas identitárias e corporais tão naturalizadas e generificadas – sobretudo em um contexto cristão evangélico – são instáveis. Desse modo, é importante salientar que os gêneros seriam as inscrições corporais de inúmeros discursos (FOUCAULT, 2011), emergidos de saberes e poderes (FOUCAULT, 1987), para inscrever os corpos num

sistema cultural amplo denominado sexo-gênero-desejo por meio de atos performativos (BUTLER, 2000, 2003). Estes atos são reiterados constante e intensamente para inscrever os corpos de maneira inteligíveis e “adequadas” nas categorias homem e mulher de uma determinada cultura. Crislaine apresentou um corpo “inadequado” aos fiéis da igreja; ela rompeu com a ideia de naturalidade do sistema sexo-gênero-desejo. A partir das incorporações discursivas das relações sociais, nossos corpos tendem, por meio desses processos performativos, a assumir os contornos, formas, condutas e modos de estar no mundo, que são naturalizados e essencializados. Mas, como vimos nos relatos de Crislaine - assim como veremos nas trajetórias das outras interlocutoras -, existem resistências, divergências e dissidências no contexto dessas dinâmicas da produção do indivíduo e do seu corpo que possibilitam subversões, performances e habitações de inúmeros padrões e normas culturais (BUTLER, 2000, 2003).

Ao destacar o fato de as pessoas da igreja acharem, inicialmente, que ela era uma ‘moça³⁶’, Crislaine coloca em evidência a plasticidade dos corpos e das performances de gênero. Ela revelou a capacidade de “*ser moça*” para além da necessidade de um corpo biológico feminino. Nessa interação no contexto da igreja, a condição trans de Crislaine - o que a possibilitou ser uma moça - só foi percebida como um problema depois de ela revelar o seu passado biológico. A dissidência do corpo de Crislaine, nesse processo de generificação da experiência, borrou as noções percebidas como possíveis entre os fiéis da igreja.

A possibilidade de Crislaine de ser moça foi configurada a partir da experiência trans que, em sua trajetória, vai sofrendo modificações e reelaborações em seu significado. A percepção de que ela era uma mulher transexual vem com a popularização do discurso médico sobre experiência e ampliação de políticas de saúde para a população trans. Nas narrativas de Crislaine, ela suscita as possíveis diferenciações das identidades trans.

Na época da sua primeira adesão aos evangélicos, em meados da década de 1990, Crislaine alegou não saber que era uma mulher trans; ela pensava ser uma travesti. Assim, a sua própria identificação nas experiências trans ainda estava em configuração, o que revela uma questão já apontada por outros trabalhos (PELÚCIO, 2009) e também por mim durante meu campo de pesquisa: as limitações e esvaziamentos produzidos nas tentativas de classificar as identidades de gênero.

Assim como Crislaine, Jacque, nascida em 1964, e cuja trajetória evangélica será abordada nos próximos capítulos, disse, inicialmente, que pensava ser uma travesti, pois

³⁶ O que de fato Crislaine era e é, mas sua identidade se colocava em questionamento por ela ter se inserido num contexto no qual sua performance de gênero não era reconhecida como legítima.

“*antigamente não se falava em transexual, a gente só sabia que existiam as travestis*”. Quando indaguei Jacque sobre qual seria a diferença entre uma transexual e uma travesti, ela pontuou, logo de início, a utilização do pênis pelas travestis no ato sexual ou na produção de prazer, situação esta que mulheres transexuais supostamente não desejariam. Ela também relatou que a travesti, geralmente, está relacionada à prostituição e à necessidade da produção de um corpo desejável e sexualmente atraente. Jacque disse que, pelo fato de sua vida cristã ter se iniciado muito cedo, ela sempre teve muito mais preocupação em cultivar seu espírito que seu corpo; desse modo, nunca teve um cuidado excessivo na produção de um corpo extremamente feminino.

Apesar de a categoria transexual não ser recente, sua popularização, sobretudo na sociedade brasileira, aconteceu com intensidade nas duas últimas décadas; por isso, é recorrente, nas narrativas de pessoas trans, especialmente as mais velhas, o desconhecimento dessa nomenclatura em determinada fase de suas vidas. Sua popularização acontece no seio do movimento LGBT com a intenção de sublinhar a diferença entre identidade de gênero e identidade sexual.

Na produção da sua identidade feminina e no seu autorreconhecimento como mulher, Jacque levou um tempo para construir a sua condição identitária. Ela se recorda que, durante a infância e a juventude, achava que era um menino gay, mas percebia que existiam diferenças entre ela e os homens gays com quem convivia. Foi apenas aos vinte e oito anos que começou a se reconhecer como trans - inicialmente uma travesti e, depois, como uma mulher transexual. Jacque não sabe dizer em que momento parou de se pensar como travesti e passou a se ver como uma transexual; não se recorda ao certo o momento dessa sua mudança de identificação de gênero, pois “*já estava dentro desse mundo*”. Para demarcar a diferença da sua experiência em relação à de uma travesti, Jacque evidenciou que não sente necessidade de usar seu pênis nas relações sexuais e que está fazendo acompanhamento nos Hospital das Clínicas de São Paulo para a realização de sua cirurgia de transgenitalização. Carvalho (2011) nos diz:

Atualmente, podemos perceber uma distinção na origem da atribuição do desvio entre travestis e transexuais. Enquanto as primeiras são pervertidas a partir do olhar moral da sociedade, as segundas são incorporadas numa categoria médico psiquiátrica. É evidente que a incorporação dos diferentes rótulos na construção da identidade tem suas repercussões e possivelmente constituirá trajetórias distintas. Ser um desviante moral, como no caso de travestis, implicará no manejo e na negociação constante com a oficialidade e a constituição de redes sociais associadas a marginalidade. Enquanto, ser um desviante “mental”, como no caso de transexuais, implicará numa incorporação total ou parcial da medicalização de sua vivência de gênero que provavelmente passará por um processo de construção identitária vinculado aos saberes e práticas médicas. (CARVALHO, 2011, p. 5).

Nesse sentido, os relatos de Jacque e de Crislaine apontam para uma dimensão importante a ser evidenciada: a construção identitária da pessoa trans - especialmente das mulheres trans - tem sido influenciada pela popularização e ampliação do discurso médico científico sobre as transgeneridades. Sobre essa emblemática discussão acerca das identidades de gênero - sobretudo das identidades trans, ou ainda da diferença entre transexual e travesti -, Crislaine fala da falta de informação sobre a categoria ou experiência transexual na sua juventude. É importante sublinhar que tanto Crislaine quanto Jacque vivenciaram os processos de assimilação de suas identidades trans no início da década de 1990, quando se iniciava, ainda de modo bem difuso, uma discussão sobre as identidades LGBT no cenário nacional. Nessa época, a ênfase ainda era dada às identidades homossexuais. Podemos dizer que o “fenômeno transexual” ganha uma maior projeção no Brasil, pelo menos no contexto acadêmico, na segunda metade da década de 1990, com a autorização da cirurgia neocolpovulvoplastia em 1997, tendo sido realizada a primeira cirurgia oficial³⁷ desse tipo em abril de 1998, em São Paulo. Mesmo assim, a transexualidade, enquanto condição/identidade, não era muito visibilizada; Dessa forma, era muito comum entender todas as pessoas trans dentro da categoria travesti. Abaixo, Crislaine traz um relato importante sobre o processo de assimilação de sua identidade:

Não se falava nada sobre transexualidade. Antigamente, todo mundo era visto como travesti. Se você nascesse menininho e depois começasse a se vestir e a agir como mulher, era chamada de travesti. Então, para mim, eu era uma travesti. Só fui saber que era uma mulher trans bastante tempo depois. Lembro que a Roberta Close... Você se lembra dela, não é? Ela, aquela mulher linda, maravilhosa. Era modelo famosa e mulher trans; mas o povo, na televisão mesmo, a chamava de travesti. *Na época, não tinha diferença.* Não se sabia a diferença entre trans e travesti. Que nem tem tanta diferença assim; para mim não tem. Eu fiz a cirurgia porque não queria de jeito nenhum ter meu órgão masculino. As travestis não ligam para isso. E se fala que é travesti, as pessoas já pensam que você se prostitui. E não entendo muito, eu só sei que sou trans e não travesti. Inclusive, já sou operada. Mas na época em

³⁷ Em 1971, o médico Roberto Farina fez um procedimento de retirada de pênis em Waldir Nogueira para ‘adequar’ seu corpo biológico à sua identidade de gênero. Quando descoberto o procedimento, teve uma enorme polêmica ética e moral no campo médico e na sociedade sobre a atitude do médico, pois, nessa época, ainda não havia uma regulamentação acerca desse tipo de cirurgia. Por isso, o médico Roberto Farina teve cassado o seu direito de exercer a medicina.

que me converti, quando eu tinha dezenove anos, não era operada ainda. Aí eu achava que poderia ser transformada, como eles falavam na igreja e depois na casa de recuperação. Porque elas diziam tantas coisas que a nossa cabeça dava um nó. Você fica com medo de ir para o inferno, e ninguém que ir para o inferno. Como eu achava que era travesti, pensei que poderia ser curada, porque eles diziam que era pecado, uma doença da alma e todas essas coisas que eles falam. Na minha cabeça, sempre fui mulher, mas é tanta coisa que você tem que lidar; então, faz uma bagunça na cabeça da gente. Você é homem e pronto e acabou. Não entra na cabeça deles uma transformação nem nada; mas acho que hoje está tudo mudado, porque já ouvi vários comentários - e também pesquisei muito na internet - de pessoas que eram transexuais, fizeram cirurgia e se arrependeram, voltaram atrás. Vi relatos de pessoas que se arrependeram e hoje estão recorrendo à justiça para trocar do nome. Só que eu não me arrependi nesse lado e não estou arrependida do que fiz. Porque eu acho que depende da cabeça de cada um e da forma que cada um pensa. Eu, por exemplo, sempre pensei em ser mulher e, como você viu, eu já passei por essa fase toda de igreja, já convivi com os irmãos de igreja, mesmo eles sabendo que eu era trans, que na época achavam que eu era gay. É muita confusão que fazem na nossa cabeça. Mas sempre me senti mulher; não tem como ser outra coisa.

Crislaine coloca em evidência, a partir da sua reflexão sobre sua própria identidade, um debate relevante e profícuo sobre a complexa constituição das identidades trans - sobretudo para localizar conceitualmente categorias basilares dessa pesquisa -, que tem sido constantemente atualizado e ampliado nas discussões acadêmicas e na militância LGBT. É um terreno arenoso onde se pretende delimitar e definir as diferenças entre as identidades trans, pois, como argumenta Santos, “discutir sobre questões identitárias é correr sempre o risco de limitar ou reduzir o potencial das expressões de gênero ao que já nos é conhecido” (SANTOS, 2014, p. 79).

Assim, levando em consideração o caráter interativo no qual a noção de transgeneridade se dá na vida das interlocutoras deste trabalho, tomamos como compreensão da noção de identidade aquela proposta pelos interacionistas, cuja noção de pertencimento, a interação entre os vários planos sociais e a relação entre sujeito e objeto são fundamentais para entender o conceito de identidade. Nesse sentido, tomamos por referência principalmente as proposições de Goffman (2014), que priorizou a investigação das interações ocorridas entre atores sociais na vida cotidiana e as construções resultantes destas interações. Em Goffman, os indivíduos

constroem suas identidades, sendo que a manutenção das mesmas depende do processo resultante das interações mantidas por esses indivíduos no processo de compreensão de si próprios e de suas intervenções na realidade. As identidades coletivas passaram a ser compreendidas não só a partir de um agregado de interações sociais, mas também da razão político-estratégica de atores sociais.

Desse modo, é importante evidenciarmos o debate teórico e conceitual, a partir do qual propomos refletir as experiências de gênero presentes nessa pesquisa. Assim, por transgeneridades se compreendem as experiências identitárias que assumem uma identidade de gênero diferente daquela que concorda com as características biológicas que são designadas no nascimento. Prosser (1997 *apud* BERUTTI, 2010) afirma que o termo transgênero não se enquadra numa categoria de identidade sexual, mas sim na de gênero, sendo que o termo trans indica a noção de mobilidade identitária e tem o sentido de “cruzar, cruzando fronteiras”. Feinberg (1997 *apud* BERUTTI, 2010) amplia o alcance do termo transgênero ao dizer que tal termo exerce uma função guarda-chuva que engloba expressões identitárias como transexuais, travestis, *drag queens*, *drag kings*, *cross-dressers* e intersexuais.

Em suma, como é proposto por Lanz (2014), esta pesquisa compreende a experiência da transgeneridade como um guarda-chuva, considerando a amplitude desse fenômeno, abrangendo uma multiplicidade de manifestações. A autora ainda argumenta que transgênero é menos uma identidade e mais uma condição sociopolítica e econômica da pessoa que transgredir as normas de gênero. Assim, assumimos toda transgressão de gênero sob o conceito de transgênero, que segundo Lanz:

Refere-se a todo tipo de pessoa envolvida em atividades que cruzam as fronteiras socialmente aceitas no que diz respeito à conduta preconizada pelo dispositivo binário de gênero. O termo transgênero busca cobrir um amplo espectro de comportamentos considerados transgressivos à disciplina e às interdições impostas por esse dispositivo, que vão desde a simples curiosidade de experimentar roupas/calçados/adereços próprios do outro gênero até a firme determinação de realizar mudanças físicas através do uso de hormônios e cirurgias. O termo transgênero vem sendo utilizado para classificar as pessoas que, de alguma forma, não podem ser socialmente reconhecidas nem como homem nem como mulher, pois o seu sexo social não se enquadra em nenhuma das duas categorias disponíveis, que são masculino e feminino (LANZ, 2014, p. 334).

De todo modo, assumimos aqui a categoria transgênero para identificar a experiência, cujas identificações são ajustáveis e, por vezes, inespecíficas, como revela o quadro de interlocutoras desta pesquisa.

É importante ressaltar que, além de não ser uma condição homogênea, a transgeneridade não é exclusiva de nossa época nem de nossa cultura, sendo vivenciada por diversas sociedades

ao longo da história (BRANDÃO, 2011; SAADEH, 2004; THÉVET, 1944; AMANTINO, 2011; CHILAND, 2008; TREVISAN, 2002; MOTT, 2012; CLASTRES, 2003). O que nossa época apresenta de novo é a inscrição das experiências transgêneras no discurso médico e no discurso identitário da militância. No discurso médico, ressalta-se a patologia, em que a pessoa que vivencia essa condição é compreendida como tendo um “transtorno”, uma “doença”, “um desvio”, uma “disforia”, nomeado, inicialmente, de transexualismo - mais recentemente alterado para transexualidade, com o objetivo de retirar a ideia de doença que o sufixo *ismo* produzia. Essa foi uma conquista da militância e da ascensão da noção de identidade transgênera. Cabe ressaltar que nem toda experiência transgênera é uma experiência transexual (*drag queen, drag king, cross dresses*, por exemplo), mas toda experiência transexual é uma experiência transgênera.

Existe um longo debate sobre a condição transgênera que perpassa as diferentes áreas das ciências. Embora não tenha a pretensão de apresentá-lo aqui³⁸, é pertinente salientar que as transgeneridades passam a ser compreendidas na sociedade ocidental como um “problema”, “anormalidade” ou “patologia”, a partir do século XIX, com o estabelecimento de um discurso médico fundamentado na heteronormatividade e no binarismo de gênero, que, desde então, vem normatizando as condutas sexuais e as expressões da masculinidade e da feminilidade em parâmetros de saúde/normalidade ou de doença/anormalidade (ARÁN, 2006). Desse modo, as identidades não cisheteronormativas seriam compreendidas como falhas do desenvolvimento das identidades dos indivíduos, percebidas como impossibilidades lógicas por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural vigente (ARÁN; MURTA; LIONÇO, 2009). Atualmente, já existem, dentro do próprio campo da medicina e da psicologia, abordagens que buscam compreender a transexualidade fora de uma perspectiva patológica; todavia, essas abordagens ainda são exceções e não a regra.

Santos (2014) também argumenta que a categoria transexual, cunhada pelo conhecimento médico-psi, carregaria uma noção de patologia e promoveria um afastamento da ideia de que tal experiência seria uma opção-escolha do sujeito em ser transexual; por isso, “mesmo que se estigmatize a pessoa transexual patologizando-a, acaba sendo utilizada por muitas mulheres transexuais como uma forma de higienização social ou, no falar de Carvalho (2011), como uma forma de *purificação* que as retira da conexão que tem sido realizada entre travestilidade e prostituição” (SANTOS, 2014, p. 85).

³⁸ Em dissertação de mestrado – Para além do arco-íris: a construção social da mulher e as experiências da transexualidade (QUINTELA, 2014) - apresento de maneira mais elaborada os debates sobre a condição transgênera, em especial a transexual.

Nos estudos sobre gênero, Santos (2014) argumenta que é recorrente percebermos a tentativa de descrever a identidade de gênero dos sujeitos, especialmente quando envolve pessoas trans. Santos aponta, por exemplo, para o argumento de Benedetti (2005) quando este diz que as transexuais dominam uma linguagem médico-psicológica refinada para assim evidenciar diferenças da sua condição em relação às travestis. Benedetti ainda diz que as mulheres transexuais negam qualquer potencial erótico do órgão genital masculino. Contudo, essa afirmação não pode ser considerada como um padrão homogêneo das vivências de mulheres transexuais, como argumenta Santos, ao evidenciar os estudos de Berenice Bento (2006). Esta autora sublinha o fato de que encontrou, em sua pesquisa, mulheres transexuais que assumiam, mesmo com vergonha, o fato de se masturbarem, visto que temiam ser desacreditadas como transexuais; pois se a transexualidade tem como característica primeira o horror às genitálias, não se poderia conceber ter prazer com elas. Desse modo, “não existe consenso nessas questões, o que confirma que a transexualidade é uma vivência singular, única, cuja experiência é intransferível e não moldável” (SANTOS, 2014, p. 85).

Nesse sentido, Bento (2006, 2008, 2009) assinala para um dado importante que sua pesquisa revelou: a existência de mulheres transexuais que não queriam realizar a cirurgia de transgenitalização e que, mesmo assim, se sentiam mulheres. A autora traz reflexões relevantes nesse sentido ao evidenciar o fato de que, para muitas pessoas trans, a mudança do nome civil, o amplo reconhecimento social da identidade de gênero no qual se identificam, a utilização de hormônios ou mesmo apenas a retirada ou o implante de seios já seriam suficientes para que essas pessoas se sintam satisfeitas com seus corpos. Por isso, Bento argumenta que, ao compreender a transexualidade como uma doença, estamos compreendendo também certas identidades de gênero como doença. A autora salienta que nem todas as pessoas trans dissimulam ou escondem marcas dos seus corpos, o que contrapõe a ideia de que todas as pessoas trans possuem ojeriza dos seus corpos, e, desse modo, enfatiza que não existiriam coerência e plausibilidade na categoria médica “transexual de verdade”. Sobre essa questão, Alexya, outra interlocutora dessa pesquisa, reflete sobre o que ela denominou de a “*ditadura do mundo trans*”:

Eu, há dois anos, decidi não me hormonizar mais; parei, tirei da cabeça a questão de fazer cirurgia, não quero fazer nada. Porque, quando eu me transiciono, também acabo entrando no mundo da ditadura trans; existe uma ditadura maldita, esse é o termo. Ela é maldita, pois tira a dignidade e a honra da gente, ou você se enquadra naquele perfil cisgênero de mulher, porque se você não está naquilo, você é a

travecona, é a mulher de barba; e nós, transexuais, temos a manutenção desse império que difunde a ideia de que existe uma experiência transexual igual para todas nós. Um ideal de mulher que só existe no discurso, pois, na prática mesmo, existem mulheres de todos os tipos. *É que a gente precisa entender que não há o feminin; existem femininos, no plural.* Existem múltiplas possibilidades de ser mulher e de ser feminina. Eu não preciso ter traços delicados para me sentir mulher. Até mesmo porque eu dificilmente alcançaria esse padrão imposto. Então, decidi não me hormonizar mais, porque você acaba tendo muito efeitos colaterais, mas isso é pouco divulgado. Só que o conflito grande que eu passava um tempo atrás ainda era a ditadura do mundo trans. Eu não estava preparada para aquela ditadura, fiquei meio que iludida, porque para mim era assim: vou fazer a transição, por um cabelo, me maquiar, usar uma calcinha, tomar hormônio e vai ser tudo maravilhoso; vou me sentir realizada e feliz. Só que aí eu percebi que existia algo muito doído dentro do mundo trans, que é a *passabilidade*. Ainda existe um padrão feminino que também acaba eclodindo dentro do mundo das meninas trans: é o da voz fina, pé pequeno, peito grande, não ter barba, ter uma voz macia, ser baixinha; e eu não tenho nada disso, nada mesmo. Então, eu comecei a sofrer ataques de pessoas que eu amava muito: “Fala mais fino!”. Um dia, eu caí na besteira de comentar que fazia xixi de pé na escola, no banheiro das professoras. A pessoa nem esperou terminar a frase que eu ia dizer: que fora de casa, eu não me sentia confortável de sentar em vaso sanitário que não fosse o meu; mas a pessoa logo foi falando: “Mas como assim, você faz xixi em pé? Porque a mulher faz xixi sentada!” Como se isso fosse termômetro para alguma coisa. Então, comecei a me entupir de hormônio, a tomar muito hormônio; ou seja, coloquei a minha vida em risco. Eu poderia ter tido AVC, uma trombose, uma embolia pulmonar; poderia ter tido um monte de coisa, porque o hormônio em excesso é muito prejudicial à saúde, mesmo quando não é em excesso. Quem toma hormônio sabe que está correndo risco de ter um câncer, alguma coisa. Então, foram quatro anos de uma ditadura que me fazia muito mal. Hoje não! Não estou nem aí! Eu consigo me amar e também encontro esse recurso de me amar da forma que sou na igreja. A igreja inclusiva fez com que eu me percebesse como mulher mesmo não sendo toda menininha. [...] Quando faço a transição, num primeiro momento, eu me percebo como uma mulher transexual. E esse termo transexual era o que eu tinha conhecido. E quando vou vivenciando, o tempo vai passando, vou estudando e me aprofundando na questão da identidade de

gênero; e por conta da própria ditadura trans, no sentido desse enquadramento que uma mulher transexual “tem que ter”, vou percebendo que não me enquadro dentro desse paradigma imposto. E quando percebo que a palavra transgênera, no seu significado, é aquela pessoa que transgride a norma binária de gênero, eu vou me libertar daquele peso que carregava no sentido de que tinha que fazer de tudo para me enquadrar dentro da condição transexual. Então, a palavra transexual para mim é um termo que traz tantas conotações que me machucam, que me ferem, que me deixam desconfortável. Desse modo, eu hoje, agora que o tempo passou e que aprendi um pouco mais, vou perceber que a condição transgênera é o que eu vivo de fato; a pessoa que transgride a norma binária de gênero, a transgressora da sociedade, a transgressora em todos os sentidos. Porque romper com isso também é romper com a própria ditadura trans, a qual diz que mulher tem que ser A, B e C e ter as qualidades A, B e C. Então, eu não me enquadro dentro desse termo transexual, mas também entendo que tenho que respeitar as pessoas que se identificam dessa forma e que se apropriam dessa identidade. A minha identidade hoje, sem dúvida nenhuma, é de *uma pessoa transgressora*, até porque não luto mais para ser reconhecida como mulher, porque todas as transexuais querem ser vistas única e exclusivamente como mulheres. Eu já não me importo mais com isso. Quero simplesmente ser a Alexya, quem eu sou, a pessoa que sou; por isso que a condição transgênera, de transgressora de todas essas normas, é o que reflete hoje a minha condição, na minha essência. (grifos meus)

Alexya revela em sua trajetória uma grande dificuldade de se adequar às expectativas e padrões criados sobre os indivíduos que se percebem transexuais. A reprodução de um corpo e uma performance que estereotipa as experiências de gênero acaba por se tornar uma imposição ou uma opressão para muitas pessoas trans.

Ao longo dos meus contatos com mulheres trans, percebi que existe uma infinidade de aproximações e distanciamentos que são percebidos e produzidos de maneiras bem singulares por elas. Penso não ser coerente identificá-las como transexuais, haja vista que Alexya, por exemplo, não se identifica com essa experiência, produzindo para si uma noção de *pessoa transgressora*. Portanto, utilizaremos, ao longo deste trabalho, o termo *trans*, no sentido de pessoas transgressoras das normas binárias de corpo e gênero. Tal termo será adotado para identificar a condição sociopolítica, e também identitária, das mulheres interlocutoras dessa pesquisa; ele aparecerá em suas variações: mulheres trans, pessoas trans, experiências trans e

identidades trans. A intenção é evidenciar a dimensão heterogênea e a complexidade presente na experiência do trânsito nos gêneros, sublinhando os elementos que as aproximam das vivências das identidades trans. Ao longo da pesquisa, as mulheres entrevistadas se reconheceram, no momento atual de suas vidas, como transexuais ou transgêneras e, por isso, o termo *pessoa trans* se apresenta como possível para apontar suas condições e identidades sociopolíticas. Pois como aduz Santos (2014), esse termo tem a intenção de valorizar discursivamente

[...] as trajetórias sociais e identitárias, os rituais de modificação corporal, as violências enfrentadas no cotidiano e as dificuldades que travestis e mulheres transexuais compartilham no decorrer da vida, por subverterem os cânones sobre gênero e sexualidade e a estilística heteronormativa de performatizar a relação corpo, genitália, gênero e desejo. (SANTOS, 2014, p. 89).

Por fim, as transgeneridades revelam o caráter etéreo das normas do gênero sobre os corpos. Os relatos de Crislaine nos evidenciam tal caráter quando ela destaca a “confusão” que sua presença produziu no contexto da igreja – “*acharam que eu era moça*”. Essa situação mostra como as experiências e performances de gênero mantêm uma relação de autonomia com a dimensão biológica do nosso corpo, pelo menos até certo ponto: quando a mulher trans é *passável*, como foi o caso vivido por Crislaine, cuja identidade teve de ser anunciada. Nesse sentido, Butler (2002, 2003, 2008) destaca a descentralização dos sujeitos, em especial a problematização do conceito de natureza, para explicar as experiências identitárias dos sujeitos contemporâneos. Portanto, há uma complexa cadeia de dimensões discursivas e culturais que produzem os corpos e os indivíduos, muito além do plano biológico. Um dos aspectos mais importantes do meu trabalho de campo foi perceber que as igrejas evangélicas, até mesmo as inclusivas, conformam-se em maior ou menor grau às normatizações identitárias de gênero quando buscam em seus fiéis a performance do que Butler denominou de *gênero inteligível*.

Gêneros inteligíveis são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência - eles próprios só concebíveis em relação às normas existentes de continuidade e coerência - são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a ‘expressão’ ou ‘feito’ de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual (BUTLER, 2008, p. 38). Mais do que a essência das pessoas, Butler pensa no fenômeno comunicativo dessa essência, que é a performance. A relação entre identidade e performance nunca está resolvida.

3.3 “E TEM TRANS EVANGÉLICA?”

Essa pergunta recorrentemente foi feita a mim quando comentava sobre o meu tema de pesquisa: “*E tem trans evangélica?*”. Eu compreendia perfeitamente a surpresa das pessoas quando eu dizia que havia mulheres trans evangélicas. Eu mesmo, inicialmente, havia me surpreendido com a conversão de Crislaine. A princípio, a noção que se tem é que a condição transgênera seja percebida por partes das pessoas trans, como impeditivo para que elas se identifiquem ou adiram ao cristianismo evangélico. O aumento significativo do número de evangélicos e a maior visibilidade desse grupo religioso produziu, ao meu ver, uma espécie de *senso comum evangélico*, popularizado e partilhado por muitas pessoas, mesmo aquelas que não se consideram evangélicas.

Nesse sentido, Novaes (2012) define essas pertencas “flexíveis” das vivências religiosas evangélicas como *evangélicos genéricos*. A partir desse senso comum, a condição trans conjugada com a fé evangélica é percebida como impossível ou, no mínimo, contraditória. Somado a isso, temos a midiaticização dessa fé religiosa, cujos líderes gozam de grande projeção no cenário nacional e político e performatizam um discurso quase sempre discriminatório em relação às experiências não cisheteronormativas. A ideia geralmente é: elas são mulheres trans; logo, não se identificarão com a religião evangélica, pois “sabem” que os evangélicos não aceitam essa experiência. Contudo, a experiência costuma ser muito mais complexa e interessante do que um discurso pretensamente coerente e linear.

A possibilidade de coadunar as experiências trans com as evangélicas evidencia as mudanças no cenário político e social brasileiro, fruto da emancipação e reconhecimento da cidadania de identidades e experiências, antes profundamente marginalizadas. Se os evangélicos, enquanto grupo religioso, têm como traço marcante a heterogeneidade - expressa em suas liturgias, costumes, práticas e até mesmo ideologias -, isso não quer dizer que não comunguem dos mesmos dispositivos de controle dos corpos, sexualidades e identidades de gêneros.

Tal controle, sobretudo nas igrejas convencionais, poderá variar em graus de intensidade, mas estará sempre presente nos discursos de controle e disciplina dos fiéis dentro da ideia da cisheteronormatividade como condição divina da existência humana - enunciada

também como condição inteligível da existência humana -, como se as outras experiências não fossem apenas desvios da norma, mas desvios da própria condição humana. Daí o apelo para que as pessoas trans encontrem a salvação em um discurso “inteligível”.

Contudo, a partir da década de 1990, pontua Facchini (2016), com a intensificação das lutas e movimentos pelo reconhecimento das identidades e cidadania das pessoas LGBT, teve início uma reivindicação por espaços nos ambientes religiosos brasileiros, fazendo emergir *novos sujeitos teológicos* (MUSSOKPF, 2005). São diversos os trabalhos que têm se preocupado em estudar a experiência transgênera nas suas diversas facetas, o que contribuiu para a efetivação de vários debates em torno das demandas políticas e direitos desse segmento da população. As pessoas trans começam, então, a conquistar direitos antes vetados a elas, e dentre eles se encontra o reconhecimento de sua fé cristã como uma experiência legítima.

Sobre o direito a uma *cidadania religiosa*, a seguir transcrevo a fala que Jacque fez na Caminhada pela Paz realizada em 2019, em São Paulo (evento que compunha as atividades da Semana da Visibilidade Trans), ao ser convidada a subir em um trio elétrico que conduzia a caminhada:

Eu só queria dizer a todas e todos que aqui estão presentes que nós, mulheres e homens trans, temos o direito à fé, que nos foi tirado quando ainda éramos crianças, quando a maioria de nós ainda era criança e quando nós frequentávamos igrejas. E eu estou aqui para trazer isso de volta, para levar a nossa comunidade para dentro das igrejas, as igrejas inclusivas, que nos aceitam como somos; e nosso trabalho traz o protagonismo para a nossa comunidade de travestis e transexuais. Temos o direito à fé, temos o direito de estar dentro de uma comunidade de fé. Somos filhas e filhos de Deus também. Todos nós somos importantes para Deus, nossos corpos são importantes para Deus; ele nos fez à sua imagem e semelhança. Somos filhas amadas e filhos amados do pai. Nossos corpos trans não são maldição, mas sim uma dádiva de Deus. Assim como é necessário ocuparmos lugares na política e em espaços onde quase não vemos pessoas trans, também precisamos nos sentir no direito de ocupar as igrejas, pois também temos o direito de crer em Deus e exercitar nossa fé sem sermos vistas como aberração. Nós, pessoas trans, somos mortas diariamente, mortas fisicamente, mas também mortas espiritualmente, pois somos impedidas de várias maneiras de viver a nossa fé cristã.

Jacque expõe essa nova percepção que as pessoas trans têm assimilado para se pensar dentro de contextos religiosos cristãos, no qual se percebem como sujeitos de direitos e possíveis nesses contextos e espaços. Tal possibilidade, reforço, está diretamente ligada às mudanças sociais e políticas ocasionadas, nos últimos anos, pelo movimento LGBT na sociedade brasileira. Tais mudanças produzem esses *projetos*³⁹ - adoção de uma vivência evangélica institucionalizada -, algo que deixa de ser individual e passa a ser partilhado por mais pessoas trans. Contudo, ainda percebemos um número reduzido de pessoas trans em espaços religiosos cristãos, mesmo aqueles que se identificam como inclusivos.

Ainda são raros os trabalhos que produzem alguma reflexão sobre a relação das experiências trans e o cristianismo. A maior parte da produção acadêmica que se aproxima um pouco desse debate se refere às articulações, tensões e compatibilização do cristianismo com a diversidade sexual, sobretudo a homossexualidade, como demonstraram Natividade (2003; 2005; 2008) e Natividade e Oliveira (2004, 2007, 2013). Especificamente Natividade e Oliveira (2013) apontam que a maior parte dos trabalhos acerca das articulações entre gênero e diversidade sexual na interface com a religião aborda quase que exclusivamente a homossexualidade masculina.

O fato de essa experiência não ser muito visibilizada também se deve às inúmeras dificuldades encontradas pelas pessoas trans em permanecer nesses contextos religiosos, sejam eles convencionais ou inclusivos, devido aos impedimentos e preconceitos vivenciados. Desse modo, ainda não encontraremos um número muito grande de pessoas trans frequentando igrejas cristãs, mesmo se analisarmos num contexto das igrejas inclusivas, como pude perceber durante o trabalho de campo.

Ao longo do meu campo, tanto Jacque quanto Alexya, assim como outras interlocutoras, disseram que, mesmo nas igrejas inclusivas, existe uma grande dificuldade de pessoas trans se sentirem parte ou representadas nessas comunidades religiosas, pois, mesmo tendo a ideologia inclusiva, essas igrejas tendem a reproduzir um padrão cisheteronormativo em sua organização e hierarquia, dando pouco espaço a pessoas trans para participarem ativamente ou assumirem postos e funções com visibilidade.

As denominações religiosas inclusivas, como disseram Jacque e Alexya, tendem a ser “*exclusivas de gays e lésbicas*”. Em algumas igrejas convencionais, pessoas trans são permitidas, com a expectativa de que elas desejam ser “libertas”; mas se não ocorre essa

³⁹ No sentido mesmo de Velho: a conduta organizada para atingir finalidades específicas, tendo como referência caminhos que são escolhidos, subjetivamente, dentro de um determinado campo de possibilidades, informados por meio dos paradigmas culturais compartilhados (VELHO, 2013).

“libertação”, é comum que lhes peçam para não frequentarem mais a igreja. Apesar dos inúmeros impedimentos, tem havido um aumento de pessoas trans que reivindicam uma pertença evangélica, aderindo ora de maneira mais intensa, ora de maneira mais frágil a essa religião.

Os dois principais trabalhos que abordaram de maneira direta as articulações e tensões entre cristianismo, em especial os evangélicos, e as experiências transgêneras foram os de Fátima Weiss de Jesus (2012) e de Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho (2014). Já em 2009, porém, Bomfim aborda as relações entre religiosidade em experiência trans, mas no campo da Psicologia.

Patrick Bomfim (2009), em sua dissertação de mestrado⁴⁰, apontou, entre outras questões, a necessidade da criação de novos espaços - especialmente no contexto cristão - para o debate sobre preconceitos e discriminações sofridos pelas transexuais e travestis, considerando as nuances religiosas e espirituais. Bomfim percebeu, a partir de seu campo, que as transexuais e travestis optavam por uma expressão religiosa particular e doméstica, tendo em vista que a maioria delas tinha sido marginalizada no seu convívio social e religioso.

O autor lançou luz para o fato de elas exercerem as expressões e práticas religiosas de forma individual, não por um desejo e individualização da sua prática religiosa, mas porque, em muitos casos, são proibidas de participar de comunidades de fé; por isso, a expressão de suas crenças se revelava, em muitos casos, a partir de uma ideia difusa de uma força superior que as conduz, protege e direciona. Assim, Bomfim (2009) percebeu que, apesar de espiritualizadas, elas não vinculavam tais práticas às igrejas ou aos grupos religiosos reconhecidos. Ao longo da pesquisa, notou-se que as travestis e transexuais entrevistadas percebiam como possível vincular as suas identidades de gênero às experiências religiosas, mesmo que não haja espaço para suas crenças e práticas de fé singulares.

O primeiro trabalho de expressividade no contexto das Ciências Sociais brasileiras a evidenciar, mesmo que de maneira transversal, a presença de pessoas trans num contexto cristão foi o de Fátima Weiss de Jesus (2012), em sua tese de doutoramento⁴¹. Além de experiências de pessoas homossexuais, abordou a experiência transgênera no contexto de uma comunidade evangélica inclusiva, a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM-SP)⁴². A autora

⁴⁰ Dissertação de mestrado em Psicologia intitulada “Discriminação e Preconceito: Identidade, cotidiano e religiosidade de travestis e transexuais”.

⁴¹ Trabalho intitulado “Unindo a Cruz ao Arco-íris: homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo”.

⁴² A partir da trajetória religiosa de Alexya, que será apresentada em capítulos posteriores, aspectos da conformação identitária da ICM-SP serão melhores evidenciados e discutidos.

realizou uma etnografia na ICM-SP e, também, uma análise de trajetória dos participantes dessa denominação, sublinhando o fato de haver uma valorização de “femininos” no contexto da igreja. Apesar de Weiss abordar o tema e ter sublinhado uma atenção às pessoas trans (travestis e *drag queens*), em seu campo ela entrevistou apenas uma travesti. Todavia, seu trabalho lançou luz sobre uma experiência emergente e sobre identidades que até então não apareciam nas pesquisas sobre gênero, sexualidade e religião.

Weiss de Jesus analisa a trajetória de Danny, uma travesti que vai se reconhecendo e constituindo essa identidade no decorrer de sua adesão na ICM-SP. A autora evidencia como essa igreja contribuiu no processo da construção de um corpo e de uma identidade feminina de Danny. O conhecimento de Danny sobre a travestilidade não se deu tanto pelo convívio com as outras travestis, mas sim por meio das relações estabelecidas por ela no convívio nessa igreja. Por exemplo, foi por meio da ICM-SP que Danny participou de palestras promovidas pelo Fórum Paulista LGBT, no qual disse ter conhecido mais sobre as travestilidades.

Um dos argumentos de Weiss de Jesus é que a construção da feminilidade de Danny se dá a partir de uma condição *sui generis*, pois a autora considera o fato de que essa construção não acontece inteiramente num espaço de sociabilidade travesti. Ao longo de sua etnografia, Weiss de Jesus percebeu que Danny foi cumprindo papéis e funções na igreja que colaboraram em sua construção de feminilidade (secretária da igreja, ministra do louvor, reproduzindo performances de cantoras gospel famosas, prestando serviços domésticos para as pessoas da igreja). A partir das interações no contexto da igreja e ao assumir papéis e funções generificadas, Danny foi se contrapondo e se construindo, nos termos de Weiss de Jesus, como “sujeita feminina”.

A pesquisadora sublinha o fato de que a experiência de Danny foi facilitada pela própria conformação da ICM-SP, que se mostra como mediadora desses processos de trânsito de gêneros, pois, como notou Weiss de Jesus em seu campo, embora existissem tensões e conflitos, não havia “guetos” e os marcadores sociais das diferenças eram borrados pela vivência religiosa coletiva.

Já o trabalho⁴³ realizado por Maranhão Filho (2014), também uma tese de doutoramento, reflete sobre os discursos e práticas religiosas, sobretudo as evangélicas, sobre a experiência transexual. Ao longo de sua pesquisa, o autor procurou destacar as produções e configurações de identidades, corpos e almas religiosas e generificadas a partir das diferentes peregrinações e conversões de gênero e religião de pessoas trans e ex-trans. Ele realizou o que

⁴³ Trabalho intitulado “(Re/des)conectando gênero e religião: peregrinações e conversões trans e ex-trans em narrativas orais e do *Facebook*”.

denominou de *etnografia ciborgue*, mesclando um trabalho de campo que privilegia a história oral e incursões no *Facebook*, assim como em igrejas inclusivas - caso da própria ICM-SP e também da Comunidade Cristã Nova Esperança Internacional (CCNEI)⁴⁴ -, além do trabalho de campo realizado em ministérios de recuperação/conversão de travestis, especialmente a missão Salvação, Amor e Libertação (SAL).

Em suma, Maranhão Filho analisou algumas das formas que os discursos religiosos, especialmente os de igrejas inclusivas e de ministérios de “cura e libertação de travestis”, reverberam nas configurações e produções de gênero e religiosidade de pessoas transgêneras. O autor procurou dar relevo ao modo como os discursos religiosos/generificados afetam as pessoas trans e o que elas fazem com esses discursos, ou, em suas palavras, “o que algumas destas pessoas fazem com o que determinados discursos fazem (ou tentam fazer) delas” (MARANHÃO FILHO, 2015, p. 1).

A partir da pesquisa de Maranhão Filho (2014), a experiência religiosa cristã de pessoas transgêneras começou a ter uma pouco mais de notoriedade no contexto acadêmico. Um de seus argumentos é que existe, no discurso cristão contemporâneo, uma dimensão punitiva e discriminatória que ele denominou como sendo uma *teologia cishet-psi-spi*⁴⁵.

Esse termo, provisório e rasurável, como ele ressalta, designa uma teologia fundamentada numa lógica cisheteronormativa - também inspirado em aspectos discursivos advindos das áreas “*psi*” -, além de comungar intensamente com discursos fundados na teologia da batalha espiritual⁴⁶. Um dos pontos abordados por Maranhão - argumento já apontado anteriormente - seria o de que na maioria das concepções cristãs, e da sociedade em geral, as transgeneridades são compreendidas como parte de um guarda-chuva que contém as homossexualidades reproduzidas pelo jargão popular, o “homossexualismo”.

Segundo Maranhão “ainda que equivocadamente, os discursos acerca das homossexualidades/afetividades (ou “homossexualismo”) costumam enfeixar as transgeneridades e afetar negativamente não só as pessoas homossexuais/afetivas, como também as pessoas trans em geral (MARANHÃO FILHO, 2015, p. 52). Por isso, é possível

⁴⁴ A partir da trajetória religiosa de Alexya, que será apresentada em capítulos posteriores, aspectos da conformação identitária da ICM-SP serão mais bem evidenciados e discutidos.

⁴⁵ Explicações teológicas fundamentadas num discurso cisheteronormativo e com explicações das áreas psi e espiritualizadas.

⁴⁶ Segundo Maranhão Filho, “o fundamento dessa teologia está, além da cis-heteronormatividade e psicologização/psiquiatrização, em relações estabelecidas com concepções de pecado, abominação, possessão demoníaca, demonização, perversão, doença e aberração, por exemplo – o que pode ser perceptível, no caso das resistências a identidades trans e orientações afetivas e/ou sexuais não hétero, em frases como ‘devemos amar o pecador, mas odiar o pecado’, ou ‘venha como está, mas não permaneça como você é’ e ‘estamos aqui para te ajudar a sair do lamaçal / poço / inferno do homossexualismo’” (2015, p. 54).

entendermos que boa parte dos discursos cristãos direcionados às pessoas homossexuais também está se referindo às pessoas trans.

Weiss de Jesus (2012) e Maranhão Filho (2014), às suas maneiras, lançaram luz sobre uma experiência emergente, fruto das mudanças sociais e políticas referentes a identidades LGBT que ocorreram, sobretudo, nas duas últimas décadas no Brasil. Eles também evidenciaram a ampliação das experiências possíveis e inteligíveis na interface cristianismo e identidades dissidentes de gênero, mas, sobretudo, mostraram que existem pessoas transgêneras que são evangélicas.

O fato de as transgeneridades e homossexualidades serem experiências confundidas como sendo iguais ou similares, sobretudo dentro do contexto cristão, também nos ajuda a compreender as trajetórias analisadas por Natividade e Oliveira (2013) sobre as noções e relações de gênero que estruturam as práticas e os discursos hegemônicos evangélicos.

Apesar de não serem as mesmas experiências que as transgeneridades, as trajetórias religiosas de homens homossexuais abordadas por Natividade e Oliveira revelam a busca, no geral, por uma adequação das performances de gênero cisheteronormativas (usos do corpo, fala e gestos percebidos como mais masculinos ou femininos em situações de interação), mesmo em contexto de igrejas inclusivas. Esse dado nos permite entender por que até mesmo em igrejas inclusivas há uma baixa adesão de pessoas trans.

Diferentemente da experiência homossexual, que pode ser vivenciada “dentro do armário” e sem “dar pinta” nas igrejas evangélicas (NATIVIDADE, 2013), a transgeneridade é uma experiência mais difícil de ser vivenciada de maneira clandestina dentro de um grupo religioso. O exemplo de Crislaine nos mostra essa dimensão, pois, se ela, num primeiro momento, teve seu *passing* aprovado, ela mesma revela a sua condição trans por medo de ser descoberta.

O cristianismo, no contexto brasileiro, se difunde a partir de uma compreensão na qual as suas bases teológicas (cisheteronormativa e patriarcal) se apresentam como infalíveis e inquestionáveis e por serem incorporadas em diferentes segmentos e espaços da nossa sociedade, produzindo um discurso fortemente marcado por fundamentalismos bíblicos e mensagens LGBTfóbicas tanto no interior de seus templos como em espaços públicos e por meio das mídias. Nesse sentido, Alexandre Feitosa (2012) diz:

Se para homossexuais assumidos o tratamento é discriminatório, para com os transexuais o preconceito tende a ser ainda maior, porque ele, além de ser visto como homossexual, é encarado como alguém que foi além, ou seja, alguém que transgrediu por meio do seu corpo a ordem divina “estabelecida”. Há uma “perversão”, ou seja, uma inversão de papéis de gênero considerados “normais”. Seu “pecado” é visto e

interpretado com uma severidade ainda maior. A pessoa transexual transgride duas vezes um dos princípios morais básicos da igreja tradicional: a heteronormatividade, ou seja: 1) é considerada homossexual; 2) perverte seu sexo biológico. [...] É um duplo “pecado”, uma dupla afronta, segundo a visão tradicional da igreja, o que maximiza o preconceito e a discriminação (FEITOSA, 2012, p. 49).

A compreensão teológica do cristianismo no Brasil, sobretudo na sua versão evangélica, tem se sustentado a partir de uma naturalização do binarismo sobre o corpo e sobre os gêneros, além de reforçar a heteronormatividade. Essa naturalização contribui para que as experiências não-cisheteronormativas sejam apontadas como “anormalidades”, fruto dos pecados cometidos pela humanidade, e reforçado pela noção de patologia advinda de discursos médicos.

Nesse contexto religioso, quando os limites da cisheteronormatividade são rompidos, as pessoas que ousaram fazê-lo são percebidas como “doentes espiritualmente ou emocionalmente” ou “endemoniadas”; ou seja, elas são descaracterizadas e diminuídas sob o signo de “anormais”, quase sempre destituídas de sua humanidade. Já as pessoas que estão dentro dos limites da heteronormatividade, sobretudo quando lançamos luz sobre o contexto evangélico, veem-se como superiores, agentes de cura e salvação.

Contrariando essa “teologia cisheteronormativa”, que produz impedimentos sobre a possibilidade e a legitimidade de pessoas trans exercerem sua fé cristã, Crislaine, assim como as outras mulheres trans interlocutoras deste trabalho, revelam as fissuras e porosidades que existem nas normas estruturantes fundamentadas em práticas e condutas evangélicas. As trajetórias dessas mulheres evidenciam a existência de um lugar habitável que é rico simbolicamente, multifacetado, dinâmico e maleável entre as normas hegemônicas. É, a partir desse lugar de conflito, que se constroem os campos de possibilidade de uma mulher trans e evangélica.

3.4 “EU PENSEI EM VIRAR EUNUCA”

Neste item, retomo as experiências evangélicas de Crislaine para narrar episódios mais recentes de sua vida; de um período mais atual de sua vida, em que ela retorna ao convívio religioso, novamente numa igreja evangélica convencional. Nesse momento de sua vida, nós tivemos, por assim dizer, um “desencontro etnográfico”, uma vez que foi o período em que me mudei para Juiz de Fora (MG) a fim de iniciar meu doutorado, em 2015. Sendo assim, na maior parte do tempo em que Crislaine esteve na igreja, em seu retorno para “*os caminhos do senhor*”, nós estávamos distantes geograficamente. De qualquer forma, continuei a me comunicar com

Crislaine pelo *Facebook*. Das vezes em que voltava a Vitória para visitar meus familiares, não conseguia encontrar Crislaine, porque ela estava com outros compromissos. Ela disse ter voltado para a igreja em maio de 2014 e intensificado a sua participação em 2015, tendo frequentado ativamente até o final desse mesmo ano. Foi quando ela conseguiu um emprego numa lavanderia hospitalar, o que, segundo Crislaine, a impedia de ter maior frequência nos cultos, culminando em seu posterior afastamento da igreja.

Foi apenas em meados de 2016 que voltamos a nos encontrar; nessa época, Crislaine já estava, como ela disse, “*desanimada com a igreja*” e quase não estava frequentando os cultos. Pude perceber que algo estava acontecendo, porque ela foi me encontrar com um vestido decotado, diferente das roupas que estava vestindo nas fotografias que publicava nas redes sociais.

Ao se converter pela segunda vez, Crislaine passou a frequentar uma pequena congregação da igreja Assembleia de Deus. Assim como da primeira vez em que se converteu, Crislaine não revelou logo de início que era uma mulher trans; mas depois mudou de ideia sobre esse “*segredo*” e relatou sua condição para as lideranças da igreja. Novamente, aparece a questão passabilidade de Crislaine, pois, pelo fato de ela ser uma mulher trans passável, existe a possibilidade de escolha em revelar a sua condição. Tanto na sua juventude quanto na vida adulta, ao aderir aos evangélicos, Crislaine nos diz ter optado por revelar a sua condição transgênera. Entretanto, apesar de essa revelação aparecer em suas narrativas como uma escolha, não revelar só é possível no início, pois não somos apenas um corpo, mas sim um emaranhado de relações sociais; e Crislaine, entendendo que a passabilidade muitas vezes tem limites - não nas performances corporais, mas sim nas relações sociais -, revelou a sua condição trans às pessoas da igreja, pois, segundo ela: “*Mentira tem perna curta e, a qualquer momento, alguém poderia descobrir meu passado*”.

Nesse seu retorno às vivências evangélicas, Crislaine estava novamente passando por graves problemas financeiros e tendo muitas dificuldades para conseguir trabalho formal; por isso, havia voltado a fazer programa e a trabalhar em algumas boates. Foi devido à insistência e à relação de amizade desenvolvida por sua vizinha, a irmã Quitéria, que Crislaine começou a frequentar a igreja Assembleia de Deus de um bairro periférico chamado El Dourado, na cidade de Serra (ES), a cerca de vinte quilômetros da capital, Vitória. No relato a seguir, ela fala um pouco sobre seu retorno à igreja:

No início de tudo, eu tinha ido à casa da irmã Quitéria. Frequentava muito a casa dela e ela falava muito de Jesus para mim. Só que eu não queria falar que era trans;

eu só falava que tinha mudado de sexo. E fui tentando, só que você sabe que a gente não deve viver em mentira, pois mentira tem perna curta. Então eu falei: Irmã Quitéria, eu fiz a transformação, fiz isso, fiz aquilo, e ela falava para o pastor dela que eu era assim, que eu era trans. E ele dizia: “Jesus disse: Venha a mim como estás”. Só que eles me viam como mulher e não me mandaram trocar de roupa e usar roupa de homem. Meu conceito, dentro de mim, eu até falei: Irmã Quitéria, será que eles vão querer me fazer virar homem? Então ela falou: Como você vai virar homem se não tem aquilo de homem mais? Então, não tem como você voltar atrás. (Eu disse): Realmente não tem como. Mas será que eles vão me aceitar? (Quitéria): “Eles têm que te aceitar como você está. Jesus te aceita do jeito que você é. Ele também não vai te abandonar e te descartar”. Na verdade, eu queria chegar e falar: Eu sou uma transexual, eu nasci assim e sou assim. Eu não queria enganar as pessoas da igreja e nem enganar a Deus, porque a Deus não se engana. Ele sabe de todas as coisas. Só que eu queria que a igreja me aceitasse do jeito que sou. Eu tinha medo de acontecer o que aconteceu da primeira vez, tudo aquilo que já te contei.

É interessante perceber o esforço que Crislaine faz para gerir sua identidade trans; ela tenta omitir a condição trans do enunciado e diz ter feito cirurgia e mudado de sexo, o que pode soar como sendo a mesma coisa. Mas, para Crislaine, assim como para tantas outras mulheres trans, omitir o prefixo trans, em muitos casos, é uma forma de evitar uma distinção hierarquizada, uma vez que é por meio de atos linguísticos que a diferença é significada; ou, nas palavras de Silva (2014, p. 77), “é apenas por meio de atos de fala que instituímos a identidade e a diferença enquanto tais”. Assim, Crislaine, à sua maneira, a partir do seu repertório conceitual, tentou eliminar a distinção entre a sua experiência de ser mulher e a das mulheres categorizadas como cisgeneras, ao nos dizer: “*Eu não queria falar que era trans. Só falava que eu tinha mudado de sexo*”.

É possível entendermos essa estratégia de gerir, discursivamente, a sua identidade trans como uma forma de evitar possíveis conflitos e episódios de discriminação. Crislaine já havia tido uma experiência muito intensa entre os evangélicos e ela sabia que sua condição poderia ser imediatamente recusada entre eles. Tanto que um dos seus principais receios em retomar suas experiências entre os evangélicos era ser novamente orientada forçadamente a se identificar como homem. Diferente da primeira experiência de adesão aos evangélicos, Crislaine já havia realizado a cirurgia de transgenitalização, o que para ela significava a identificação plena como mulher.

Apesar de estar num momento da vida em que sua identidade, enquanto mulher, estava muito mais marcada e definida do que na juventude, algo que era recorrentemente reforçado por ela - *“Hoje eu me sinto uma mulher realizada. Eu sou uma mulher completa, madura; sou uma mulher como qualquer outra”* -, sendo tal percepção de si potencializada pela cirurgia de transgenitalização. Crislaine reconhecia a forte influência que o discurso religioso evangélico tinha em sua vida, ao demonstrar receio de que uma nova inserção nesse grupo pudesse alterar a percepção de si mesma, no que se refere à sua identidade de gênero. Nesse sentido, Maranhão Filho (2014) reflete, de maneira ensaística, os impactos dos discursos cristãos generificados sobre as pessoas trans e como elas podem alterar a forma como percebem a si mesmas, sobretudo na sua identificação de gênero. Segundo o autor, em muitos casos, as pessoas internalizam a transfobia e se permitem passar por terapias de “conversão de gênero para serem aceitas por Deus”. No trecho de conversa gravada, Crislaine revelou o seu medo inicial de aderir às vivências evangélicas:

“No início, eu tinha medo de que fizessem uma bagunça de novo na minha cabeça, de voltar atrás, porque eu sou feliz do jeito que sou e sei que as pessoas da igreja não aceitam os LGBT. Porque na primeira vez, na época eu que me converti com dezenove anos, eu não era operada. Mas na segunda vez, estava bem resolvida. Até falava com as irmãs da igreja que eu queria casar na igreja mesmo. Falaram que eu tinha que esperar no Senhor para arrumar uma pessoa para casar. Mas, mesmo assim, fiquei com medo de eles começarem com aquelas conversas de ter que mudar”.

Crislaine apresenta aspectos que demonstram essa forte influência que o discurso cristão, especialmente o convencional, pode ter nas biografias de pessoas trans. O medo de que sua cabeça fosse “bagunçada” revela a sua forte sensibilidade ao religioso. Ela apresenta um elemento que demarca uma diferença pontual entre a primeira e a segunda adesão aos evangélicos; a sua cirurgia de transgenitalização é evocada como uma dimensão muito significativa na sua identificação de gênero.

Se na juventude seu corpo e sua corporalidade apresentavam uma dimensão mais indeterminada e fluida, na vida adulta, Crislaine revela uma dimensão mais marcada da sua identificação de gênero e não estava mais disposta a negociá-la para viver numa comunidade religiosa. Ela reforçou, em diversos momentos, a cirurgia como um marcador da sua condição irrevogável de ser mulher.

A partir de um forte investimento proselitista da sua vizinha, a irmã Quitéria, Crislaine passou a frequentar uma pequena igreja Assembleia de Deus. Muito bem recebida pelos fiéis, de início, Crislaine não percebeu algum traço de discriminação vindo dos outros frequentadores daquela denominação; mas, com o tempo, veremos uma forte tentativa de enquadramento de Crislaine às expectativas no que se refere à sua performance de gênero. Nessa sua nova experiência numa comunidade evangélica, o que se poder perceber é uma forte negociação da realidade de ambas as partes. De um lado, vemos Crislaine amenizar situações que podem ser percebidas como discriminatórias e, de outro, a comunidade religiosa, especialmente os líderes, tentando enquadrar Crislaine no campo de possibilidades referente às identidades de gênero possíveis entre os evangélicos convencionais.

O pastor foi avisado da condição trans de Crislaine quando ela passou a frequentar, assiduamente, a igreja; sua presença era velada por olhares e silenciamentos que demarcavam a sua condição de desviante, ainda que ela, em diversos momentos de nossa conversa, amenizasse tal situação. As incoerências expressadas por Crislaine revelam que, apesar de afirmar que sua inserção ocorreu de forma tranquila, ela, ao mesmo tempo em que disse que não sofreu discriminação, também relatou que se sentia vigiada pelos outros fiéis em muitas situações. A presença dela na igreja se fazia de forma paradoxial, e assim também era sua percepção naquele espaço.

É possível sugerir que havia uma maior possibilidade de trânsito de Crislaine nessa pequena congregação da Assembleia de Deus pelo fato de esta ser uma comunidade religiosa periférica, sem grandes projeção e atuação no cenário religioso local; isso, de certo modo, possibilita uma maior negociação com identidades dissidentes, uma vez que não é uma igreja que ocupa uma posição de referência em relação às outras comunidades religiosas. Realidade esta que destoa, por exemplo, da que veremos na trajetória de Mel, ao ingressar numa igreja Assembleia de Deus de grande projeção no cenário religioso local. De qualquer forma, Crislaine foi recebida, mas não ficou livre de sofrer investidas de sujeição e regeneração moral, as quais, via de regra, reforçaram os estigmas que recaem sobre pessoas transgêneras. É interessante perceber, contudo, os espaços de negociação, mesmo nesse contexto aparentemente hermético como se mostra o discurso evangélico em relação às identidades LGBT. Há sempre meandros, não ditos, silêncios, lacunas que permitem diversas interpretações, e são nesses lugares que pessoas como Crislaine buscam sua legitimidade.

No trecho a seguir, Crislaine revela essas incoerências e inconsistências que marcam a percepção de como se deu sua participação na igreja. Ora se percebia como aceita, ora se sentia vigiada. Ela percebia que sua presença na congregação religiosa era notada de maneira

específica, mas resolveu lidar com esse fato sem compreendê-lo como um grande problema. A presença de Crislaine causava certo incômodo, mas, conforme relatado por ela, nunca se transformou em nenhum episódio explícito de discriminação. Ela, inicialmente, questionou-se se era legítimo estar no convívio da igreja por ser uma pessoa trans. Havia em Crislaine a ideia de que, pelo fato de ser trans, ela não poderia ocupar um espaço religioso cristão. Se, inicialmente, não foi convidada a se adequar às expectativas de gênero inteligíveis para o cristianismo, ela não escapou de ser orientada a adotar um visual que fosse condizente com aquela comunidade religiosa. No trecho a seguir, ela nos revela como foi seu retorno para a igreja, agora como uma mulher trans operada.

O pastor sabia que eu era trans porque a irmã Quitéria já tinha avisado, mas também não queria tocar nesse assunto para me ferir ou me afastar do Senhor. Como eu tinha falado a ela (esposa do pastor) que tinha feito a cirurgia, ela até arrumou roupa pra mim. Eu não tinha roupa de evangélica. Eu não tinha roupa comportada. E eu estava me sentindo bem na minha caminhada com Cristo. De um lado eu me sentia bem, mas de outro não, porque eu achava que todo mundo estava me observando. Não era coisa da minha cabeça. Até fiz parte do círculo de oração das irmãs da igreja. Mas... Meu Deus, eu sou uma transexual! O que estou fazendo aqui, no meio dessa irmandade? Será que isso está certo ou não? Eu começava a louvar na igreja delas, e todo mundo me olhando.

Especificamente sobre esse segundo momento de sua trajetória evangélica, Crislaine constantemente negociava elementos e situações de sua participação durante todo o período em que frequentou a comunidade religiosa. Em nossas conversas, ficava cada vez mais nítida uma certa *gestão da memória* (POLLAK, 1989), o que não quer dizer que essas contradições revelam uma irracionalidade, mas sim que fazem parte dessa experiência de narrar episódios da vida, em que nos atemos a certos momentos e nos esquecemos de outros. Segundo Bardin (1997, p 170), esse “discurso não é um produto acabado, mas um momento num processo de elaboração, com tudo o que isso comporta de contradições, de incoerências, de imperfeições”. Acredito que essas contradições revelam, acima de tudo, o contexto de intensa negociação da realidade na qual Crislaine estava inserida.

À medida que foi se inserindo na igreja e que sua performance de gênero feminina não era questionada, ela se sentiu à vontade para revelar seus desejos e anseios às outras pessoas daquela congregação, sobretudo o de se casar com um homem e construir uma família. A

respeito desse sonho, Crislaine foi orientada a “*esperar no Senhor e para se guardar, para que Deus fizesse a obra em sua vida*”. Como veremos na trajetória de Mary, esse “esperar no Senhor para Deus fazer a obra” pode ter um sentido de assujeitamento implícito, pois é uma adequação ao discurso cisheteronormativo, com fortes investimentos por meio de orações de cura e mensagens de libertação. É uma maneira que algumas igrejas convencionais encontraram para permitir pessoas LGBT em seus cultos, sem dizer claramente que elas precisam renunciar às identidades de gênero ou sexuais, mas também sem considerá-las membros da igreja.

Com o passar do tempo, Crislaine foi orientada a “*santificar*” a sua vida; sendo assim, precisava se privar de ter relações sexuais, e só tê-las quando se casasse com alguém que também fosse evangélico. Ela lembra que sobre a possibilidade de se casar, os líderes da igreja não refutavam, mas nunca eram explícitos em dizer que ela poderia se casar com um homem e ainda continuar na igreja. Havia, segundo Crislaine, muitas coisas que não eram ditas explicitamente, mas que, de início, não a incomodou; isso porque ela podia, até então, ser ela mesma - ou seja, uma mulher - e ser evangélica, sem ninguém pedindo para que se vestisse de homem.

É interessante perceber o efeito da cirurgia de transgenitalização na experiência de conflito com a igreja evangélica. Se ela ainda não tivesse feito a cirurgia, talvez teriam pedido para que voltasse a se vestir como homem. Entretanto, a lógica falocêntrica é bastante forte. Ocorre que o falocentrismo aqui fala mais alto do que a transfobia, ou ao menos é um elemento central para refletir sobre os contextos da transfobia em relação a mulheres trans. Se ela não tem mais pênis, não adianta mais tratá-la como homem. E está aí um dos motivos para que muitas mulheres trans queiram fazer a cirurgia: porque dentro da perspectiva falocêntrica, a ausência do pênis é a categoria central que obriga/constrange as pessoas hétero a mudarem de atitude. Logo, se não há pênis, não há homem. A ausência do pênis foi uma maneira de provocar uma mudança no olhar dos outros sobre ela. Afinal, ser reconhecida como ex-homem ainda parece melhor do que ser reconhecida como um homem que se veste de mulher. A discriminação tem muitas facetas.

Mesmo suavizado por Crislaine, havia um forte enquadramento e vigilância em relação à sua presença para que ela pudesse frequentar aquele espaço religioso. Enquadramento e vigilância que perpassavam por uma necessidade de controle de sua imagem e condutas sexuais. Apesar de ela não ter destacado os conflitos em torno de sua presença na igreja, relatou dois episódios significativos do ponto de vista da negociação da sua presença naquele espaço religioso. Se antes, quando ela se converteu pela primeira vez, o problema era sua inadequação ao seu sexo biológico, no segundo momento dela entre os evangélicos, o esforço era produzir

uma espécie de santificação do corpo trans de Crislaine. Ela começou a ser submetida a um intenso controle da sexualidade, como uma forma de legitimar sua presença na igreja, no seguinte sentido: “Ela é trans, mas é celibatária”. Havia uma tarefa árdua a ser realizada pelos líderes da igreja, de como transformar e compreender um corpo trans num “*templo do Espírito Santo*”.

Crislaine relatou um episódio de quando alguns fiéis foram até sua casa e disseram que Deus havia revelado que ela precisaria se libertar de coisas que estavam produzindo influências malignas em sua vida; em especial, disseram que ela precisaria colocar fogo nas roupas que usava de “*quando era do mundo*”. Crislaine lembra que os irmãos levaram todas as suas “*roupas de piriguete*”, tendo ela ficado apenas com algumas vestes que foram doações da irmã Quitéria. Nota-se que há uma mudança pontual em relação à experiência anterior entre os evangélicos; mesmo tendo as suas “*roupas de piriguete*” queimadas, não lhe foram ofertadas roupas masculinas, mas roupas femininas consideradas adequadas para o ambiente religioso em que ela estava inserida. Mais do que uma possível preocupação com o fato de ela ser uma mulher trans, evidencia-se, nesse episódio, uma preocupação em moralizar a sua experiência a partir da adequação do seu modo de se apresentar, ou seja, já que ela se identificava como mulher, então era necessário se apresentar como uma mulher “*serva do Senhor*”.

Além das roupas, levaram seus CDs de músicas seculares. Houve outro episódio que evidencia esse controle e vigilância sobre as condutas de Crislaine que foi quando o pastor e outras lideranças da igreja a convidaram para uma conversa e a orientaram a se “*guardar no Senhor*”, a não praticar mais atos sexuais e santificar seu corpo. A partir desse momento, Crislaine disse que pensou em “*virar eunuca*”, pois ela acreditava que só assim agradaria a Deus.

Quando você está na igreja, não pode ter relações sexuais sem estar casada. Tem que esperar ou virar eunuca, solteirona, sem ninguém. Eu até pensei: vou continuar usando meus vestidos e fazendo a obra do Senhor, mas não vou ficar com homem nem com mulher. Pensei nessa possibilidade, pois quando estou nos caminhos do Senhor, faço tudo certinho, mudo minha vida totalmente. Aceitar Jesus muda a nossa vida. Transformei tudo. Sou mulher, linda, maravilhosa. Mudei de vida, sou uma nova pessoa. Bebia, não bebo mais. Usava droga, não uso mais. Me prostituía, não me prostituo mais. Quando estou na igreja, tento, a cada dia, me santificar. Mas não vou dizer que sou perfeita. Não sou santa. Evito bebida, droga, o que antigamente eu fazia. Mudou tudo na minha vida. Parei de rockear, de fazer certas

coisas que eu fazia. Estava feliz por estar levando uma vida mais certinha; mas quando você está na igreja, tem que deixar de fazer muitas coisas que acha que é pecado.

Eu perguntei sobre como ela havia aprendido sobre os eunucos, se tinha sido em suas leituras bíblicas ou se alguém que tinha relatado deles para ela. Crislaine disse ter conhecido sobre os eunucos quando foi lida uma passagem bíblica pelo pastor na ocasião da conversa em que ela foi orientada a “*guardar seu corpo em santidade*”.

Não existe nenhuma passagem explícita na bíblia no qual a experiência da trans é referida, contudo, não é possível afirmar que tal experiência em si não tenha sido vivenciada no período dos relatos bíblicos. O que podemos encontrar na bíblia é uma categoria específica de pessoa que era sexualmente excluída tanto da sociedade quanto da religião judaica; essa categoria de pessoa era denominada como *eunuco*. Os eunucos não cumpriam o modelo heteronormativo que estruturava aquela sociedade e religião, pois eram castrados para impossibilitá-los de terem relações sexuais com as mulheres que estavam sob suas responsabilidades⁴⁷. A castração era necessária para o desempenho daquela função. Entre os judeus, a procriação era uma função biológica e social de extrema relevância e, portanto, configurava e dava *status* social às identidades dos indivíduos, o que explica a percepção estigmatizada dos eunucos na sociedade judaica (FEITOSA, 2012). Atualmente, no contexto evangélico, a figura dos eunucos é referência para se identificar pessoas que adotaram o celibato como forma de vida e ascessão espiritual, assim como o ocorreu com o apóstolo Paulo.

Crislaine não recordou qual passagem bíblica lida para ela falava sobre os eunucos, mas há no evangelho de Mateus⁴⁸ uma passagem em que Jesus especifica os tipos de eunuco existentes – os que nasceram eunucos, entendidos por muitos teólogos como pessoas que nasceram com má formação da genitália ou no caso de pessoas intersexuais; os que foram feitos eunucos para servir alguma realeza; e, por fim, os que se fizeram eunucos por causa do reino dos céus, entendidos como aqueles que optaram pelo celibato. Acredito que essa passagem pode ter sido utilizada para orientar a conduta de Crislaine no proceder enquanto mulher trans. Sobretudo orientando-a a se abster das práticas sexuais para seguir sua “*caminhada com*

⁴⁷ Os haréns eram habitações especiais destinadas a abrigar as mulheres e as concubinas de um monarca. A fim de que os prováveis filhos fossem oficialmente reconhecidos pelos reis, tais mulheres eram guardadas por homens que não lhes representassem nenhum risco sexual; por essa razão, aqueles que exerciam tal função deveriam ser castrados (FEITOSA, 2012).

⁴⁸ Mateus 19:12: “Porque há eunucos que assim nasceram do ventre da mãe; e há eunucos que foram castrados pelos homens; e há eunucos que se castraram a si mesmos, por causa do reino dos céus. Quem pode receber isto, receba-o”.

Cristo". Crislaine lembra que eles sempre foram cautelosos em abordar a sua condição trans, mas sentia que havia algo sempre que não era dito claramente. Mesmo assim, Crislaine não percebia como algo direto para ela as mensagens que delimitavam a criação de Deus apenas a mulher e homem.

É engraçado que todas as mensagens referentes às transexuais eles sempre falam, mas acho que sem querer me atingir, porque me veem de outra forma. Eu não sentia que elas me impediam de participar dos cultos e dos eventos da igreja. Nunca me senti ofendida com as mensagens que falavam que Deus criou o homem e a mulher, e o que passa disso não vem de Deus. Mas percebo quando estou na rua, por exemplo, passa um crente e me diz: Jesus te ama! E eu falo: Amém! Parece que me persegue, entendeu? Para não ser ignorante, respondo "Amém! Jesus também te ama!", porque sei que as pessoas, quando sabem que sou uma mulher trans, já me julgavam pecadora e que vou para o inferno. Deus ama todo mundo e não interfere na escolha, porque há o livre arbítrio ali na bíblia desde o princípio. Será que as pessoas não entendem que Deus deixou a gente escolher o que quiser ser? Creio em Jesus como meu salvador e sei que, mesmo sendo uma mulher transexual, ele me ama e me aceita. O nome de Jesus é tão poderoso que faz tudo na vida da pessoa, basta a gente crer que Ele tem poder para mudar a nossa vida. Basta crer na mudança. Hoje, estou mudada, estou transformada há muito tempo. Quando voltei para a igreja, as pessoas diziam que era uma escolhida de Deus. Eu recebi a revelação de uma irmã da igreja que Deus iria me usar para trazer as minhas amigas à casa dele. Eu fiquei muito feliz, porque pensei: Vou ser usada por Deus mesmo sendo trans. *Se Deus falou que vai me usar, amém!* Tudo bem eu ser como sou. Porque eu também queria abrir as portas para outros transexuais que são dessa forma para quebrar esse preconceito. Que todas possam frequentar a igreja como mulheres normais. Que eles possam nos ver como mulheres.

Crislaine deixa algumas pistas interessantes sobre como se dava sua interação no contexto da igreja que frequentava. Ela diz que havia pregações sobre o "pecado das pessoas LGBT", mas não as percebia como sendo direcionadas a ela, revelando mais uma vez o caráter negociável da sua presença naquela comunidade religiosa. Assim, Crislaine revela situações que nos permitem, ao menos, supor que sua presença era "vigiada", sobretudo no que tange à sua conduta e práticas sexuais. Não foi por um acaso que ela pensou em virar uma eunuca; a

sugestão de abstenção das práticas sexuais foi uma orientação do pastor e outros fiéis da igreja, para que, de alguma maneira, ela buscasse um enquadramento do seu corpo naquilo percebido como santo e divino, já que voltar atrás - ou seja, ser homem novamente - não seria possível.

Para buscar um mínimo de enquadramento da presença de Crislaine para aquele contexto, foi invocada uma categoria de pessoa, o eunuco - subalternizado no contexto bíblico, mas referenciado por Jesus como também possível de herdar o reino de Deus. Agora, é sua comunidade religiosa que busca uma alternativa para negociar a realidade e adequar a experiência de Crislaine aos relatos bíblicos, oferecendo uma oportunidade de redenção de sua alma sem abrir mão de seu corpo modificado. É, no mínimo, uma jogada que permite a produção da inteligibilidade da qual fala Butler. Como Crislaine não parecia se enquadrar nas categorias hegemônicas que estruturam o discurso evangélico – Adão x Eva, homem x mulher, macho x fêmea -, percebe-se que a igreja, à sua maneira, precisou também negociar a presença de Crislaine ao sugerir que ela enquadrasse a sua experiência se percebendo como um eunuco.

Crislaine argumentava que Deus tinha lhe dado a opção de escolher o que ela queria ser ao invocar o livre arbítrio. Ao mesmo tempo, ela percebia que sua “escolha” de ser mulher, ou seja, a sua condição trans, não era plenamente compreendida como possível entre os evangélicos. Haviam dito para ela que “*Deus a usaria para ganhar pessoas como ela para Jesus*”; a sua compreensão sobre essa “*revelação*” pode não ter sido a mesma que as pessoas da igreja tiveram sobre esse “*chamado*”. Crislaine se viu “*fazendo a obra de Deus*” como uma mulher missionária; entretanto, até onde podemos perceber, o pastor e as outras lideranças da denominação religiosa estavam sugerindo identificá-la como um eunuco. Havia negociações da realidade de ambas as partes, contudo, eram conflitantes. Crislaine até pensou em virar *eunuca*, mas eles estavam sugerindo que ela virasse um *eunuco*. Sugiro pensar que os líderes da igreja não apenas desejavam regular os impulsos sexuais de Crislaine, mas também adequá-la a um modelo de masculinidade possível de ser aceito na igreja. Ela estava disposta, num primeiro momento, a se abdicar da sua sexualidade, mas não da sua identificação de gênero.

A produção da *individualização* (DUMONT, 2000) da experiência religiosa de Crislaine no contexto da hierarquia religiosa na qual ela decidiu se inserir a colocava numa constante negociação da realidade, num processo de se repensar dentro desse grupo, sobretudo, de reelaboração da teologia cristã hegemônica, para que sua experiência pudesse ser possível e legítima, e que fizesse sentido, primeiramente, para si. Ao mesmo tempo em que dizia que Deus a aceitava e a amava, ela também questionava se iria para o inferno por ser uma pessoa trans:

Tem uma passagem na bíblia que fala de homossexual; que não irão [os homossexuais] herdar o reino dos céus. Imagine eu, então, que sou uma trans? Eu fiz a minha cirurgia. Será que vou para o inferno? Eu falei: Meu Deus! Está escrito na bíblia que os homossexuais todos vão para o inferno; que o senhor abomina. Será que é abominação mesmo? Já passou isso pela minha cabeça muitas vezes. É muita confusão na cabeça da gente. É muito complicado. A gente ama a Deus, quer ter uma vida com Deus; mas só porque a gente é trans ou é gay, não pode ter Deus com a gente? Acho que é normal, não me sinto uma abominação. Na minha opinião, não é. Jesus disse que temos que amar o próximo como amamos a nós mesmos. Eu me amo assim, como uma mulher, e só consigo me ver assim, me amar assim. Como eu já te contei, da outra vez que me converti, tentei virar homem, mas eu não consegui. Sofri com aquilo tudo, não me amava daquele jeito. Eu me olhava no espelho e tinha vontade de chorar; eu não me amava. Hoje, eu me amo, sou uma mulher linda porque me acho linda. Como eu vou amar o próximo se não amo a mim mesma? *Eu só consigo amar o próximo sendo mulher.* Então, não sou abominação coisa nenhuma. Eu o seria se fingisse ser aquilo que não sou. Deus abomina a mentira; então, mentindo eu estava quando quis fingir que era homem. Hoje, estou sendo verdadeira comigo e com as pessoas, sendo o que realmente sou. Hoje, vivo a minha verdade, que é ser uma mulher. Deus não se agrada de quem mente!

É interessante perceber como Crislaine expõe, de maneira muito sagaz, discursos potencialmente contraditórios na própria bíblia; afinal, como é possível que amemos o próximo, um dos mandamentos mais cruciais do cristianismo, se não nos amarmos? E o livre arbítrio também não conta? Ainda que a ideia de proibição de práticas homossexuais também seja uma fala bíblica, ela vem acompanhada de numerosas possibilidades de interpretação. Crislaine se reelabora em uma identidade de gênero capaz de seguir os ensinamentos bíblicos. Amar o próximo como a si mesmo, para Crislaine, passa pela possibilidade de expressar sua identidade de gênero de maneira plena, sem nenhum tipo de privação ou sanção a essa identificação – talvez por isso ela se chame de **eunuca**, jamais de eunuco. A negociação da realidade perpassa todos os detalhes, dos gestos às inflexões de gênero da língua portuguesa.

Depois de um ano de frequência na igreja, Crislaine teve dificuldades de comparecer aos cultos devido ao trabalho. Ela, então, parou de frequentar a congregação, pois o bairro onde o templo se situava era longe de sua casa. Durante nossas conversas, ela minimizava as

situações e episódios em que sua presença havia sido motivo de conflito, mesmo que muito sutis. Em certo momento, minha interlocutora disse que se tivesse uma denominação religiosa que a aceitasse, ela frequentaria. Perguntei se Crislaine conhecia as igrejas inclusivas - ela não sabia do que se tratava - ao explicar a existência de igrejas evangélicas que aceitavam o público LGBT, inclusive dando o endereço de um templo que eu já havia visitado para o campo dessa pesquisa. Ela ficou muito admirada e motivada a visitar o local e, inclusive, pediu para que eu a acompanhasse. Tempos depois, em conversas pelo *WhatsApp*, perguntei se ela iria visitar as igrejas e disse que só estava me esperando para marcar o dia e, assim, irmos juntos. Crislaine, então, disse que iria ver o dia, porque suas folgas no trabalho nunca coincidiam com os dias de culto, e a igreja também ficava num bairro distante de sua casa, o que a desanimava um pouco. Nunca fomos a essa igreja inclusiva.

A trajetória evangélica de Crislaine apresenta elementos importantes para pensarmos como a experiência de mulheres trans podem ser configuradas dentro do contexto evangélico. Penso que a experiência foco-analítica dessa pesquisa – trajetórias evangélicas de mulheres trans –, sublinhada inicialmente pelos relatos de vida de Crislaine, nos sugere, nos termos de Mahmmod (2005, 2006), como essas mulheres habitam, performam e experienciam as normas religiosas em que desejam estar inseridas.

PARTE 2 – TRANS NA IGREJA

4 A “PUREZA” EM PERIGO

Nesta parte do trabalho, vamos nos ater a duas trajetórias de mulheres trans no contexto de igrejas evangélicas convencionais. Isso será feito a partir dos relatos biográficos de Mary e de Mel. Até o fim da minha inserção no campo, ambas ainda frequentavam as mesmas igrejas onde as acompanhei. Elas compõem o que foi o meu primeiro recorte de pesquisa, que era apenas refletir sobre as experiências de mulheres trans no contexto de igrejas evangélicas convencionais. Nossos encontros aconteceram mais intensamente entre 2016 e 2017, e

posteriormente as encontrei de maneira mais esparsa. Os contatos por meio das redes sociais foram mantidos durante toda a realização da pesquisa.

Desde os primeiros contatos com Mary e Mel, notei que, apesar de as duas produzirem uma reflexão teológica sobre as suas experiências de crença e fé, tais presenças nesses espaços religiosos eram produtores de diversos conflitos e incômodos. Conflitos esses que eram ora dissimulados, ora explicitados. Elas frequentavam, assiduamente, suas igrejas; nas redes sociais, divulgavam eventos e cultos e atrelavam suas identidades a essas instituições; mas, de um modo geral, os outros fiéis e as lideranças da igreja não viam com bons olhos a permanência delas nesses espaços, uma vez que, na concepção de alguns fiéis com quem eu conversei, elas não estavam vivenciando “*a transformação de Deus em suas vidas*”.

Durante certo período, tanto Mary quanto Mel foram recebidas sem maiores problemas; contudo, o que as lideranças dessas comunidades religiosas esperavam era que ambas estivessem à procura da “*cura divina*” em suas vidas, que no caso seria adotar uma identidade masculina ou, nos termos nativos, vivenciar a “*cura gay*”. Situação análoga a que vimos anteriormente nos relatos de Crislaine. Então, temos aqui uma questão que é, inicialmente, pessoas trans recebidas a partir do discurso da “*aceitação*”, mas tal recepção pressupõe que elas desejem “*mudar de vida*”. Por outro lado, nenhuma das duas percebia as suas identidades de gênero como um impeditivo à adoção de uma vida religiosa e, por isso, com o passar do tempo, suas presenças nas igrejas ser tornaram incômodas e “*perigosas*”.

Como nos ensina Mary Douglas (2012), as ideias de pureza e de perigo são analogias da ordem social. Trazemos aqui essa analogia para pensarmos a ordem das instituições evangélicas convencionais; ordem esta que se funde a partir de uma ideologia patriarcal e que, por consequência, é cisheteronormativa, por isso, a identidade de gênero de Mary e de Mel se apresenta como um risco a essa ordem. Na lógica hegemônica do cristianismo - com ênfase aqui para os evangélicos convencionais -, não existe a possibilidade de se ter uma “*vida cristã*” legítima sem a reprodução da cisheteronormatividade. Desse modo, a ideia de normalidade sustentada por tais grupos religiosos é palpável pela visibilidade dos corpos e das performances de gênero dos indivíduos, e o que não faz parte dessa normalidade deve ser banido ou “*curado*”. A lógica que aceita é a mesma que rechaça.

Mary Douglas nos ajuda a compreender melhor essa noção de um “*corpo santo*” quando argumenta que “*a santidade significa manter distintas as categorias de criação. Ela, portanto, envolve definição correta, discriminação e ordem. Sob este título, todas as regras de moralidade sexual exemplificam o santo*” (DOUGLAS, 2012, p. 70).

A presença de corpos transgêneros no cotidiano de igrejas evangélicas convencionais coloca em evidência uma experiência identitária e uma possibilidade do uso e significação do corpo que não faz parte desses arranjos teológicos. São corpos que romperam limites bem demarcados e de extrema importância na estruturação da realidade ocidental que tem por base a reprodução de uma compreensão binária e hermética dos corpos, que ora ganha contornos científicos, ora contornos teológicos, mas ambos reforçam a racionalidade binária. Ao deslocarmos nossa análise especificamente para o campo religioso cristão, percebemos que os corpos transgêneros colocam em risco a “pureza” dos corpos e afrontam a “perfeição da criação divina”.

Douglas (2012) afirma que o corpo humano é constituído de fronteiras, para fora e para dentro dele, sendo o “sujo” e o “poluído” uma classificação para designar as coisas que viriam de fora, que ultrapassariam as fronteiras aceitas em determinado grupo. Para a antropóloga, o controle do corpo equivale ao controle social. Nesse sentido, é relevante perceber que, para além da religião cristã, as experiências transgêneras em nossa sociedade são compreendidas, tanto por algumas vertentes científicas quanto pelo cristianismo, como uma “desordem” que macula certa compreensão cisheteronormativa que estrutura os corpos (n)a sociedade, na qual os corpos percebidos sadios e normais são aqueles cujo vínculo entre sexo e gênero não é questionado. Nesse sentido, Mary Douglas apresenta uma reflexão potente sobre o poder que emerge da desordem. Segundo ela:

Admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão. A ordem implica restrição; de todos os materiais possíveis, uma limitada seleção foi feita e de todas as possíveis relações foi usado um conjunto limitado. Assim, a desordem por implicação é ilimitada, nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido seu potencial para padronização. Daí por que, embora procuremos criar ordem, nós simplesmente não condenamos a desordem. Reconhecemos que ela é nociva para os modelos existentes, como também que tem potencialidade. Simboliza tanto perigo quanto poder. (DOUGLAS, 2012, p. 117).

É por conta desse poder que existe na desordem que os corpos trans são percebidos como um grande risco no contexto religioso em tela. É necessário salientar, porém, que se por um lado existe o discurso hegemônico que estipula o padrão e cria as normas, por outro existem as experiências cotidianas de vivências desses padrões e das normas. E, desse modo, o que veremos não só a partir da trajetória de Mary e de Mel, mas de todas as trajetórias religiosas evidenciadas neste trabalho, são possibilidades de *habitação da norma* (MAHMOOD, 2006).

Mahmood (2006), em suas pesquisas sobre o revivalismo islâmico a partir do movimento piestista feminino no Egito, apontou para uma possibilidade de interpretação muito pertinente ao romper com a dicotomia resistência/subordinação, pela qual a noção de agência

geralmente tende a ser compreendida. Ela sugere pensar agência “não como um sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para ação criada e proporcionada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (MAHMOOD, 2006, 123). O argumento de Mahmood é que a teoria feminista ocidental, apesar de ter sido produtiva ao complexificar o modelo “opressor/oprimido” das relações de gênero, continua a carregar a compreensão binária de resistência e subordinação, e, por isso, se torna insuficiente para perceber as motivações, desejos e objetivos que, não necessariamente, são captados pela ordem de classificação binária. Para essa autora, “a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas, como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas” (MAHMOOD, 2006, p. 131). Mahmood recorre aos argumentos de Butler, principalmente quando esta afirma que a performatividade é uma teoria da agência. Em suas palavras:

Na medida em que a estabilidade das normas sociais é resultado da sua representação continuada, a agência, para Butler, assenta na abertura essencial de cada interação e na possibilidade de esta falhar ou ser reapropriada ou ressignificada para outros propósitos que não a consolidação das normas. Dado que todas as formações sociais são reproduzidas através de uma representação das normas, as mesmas normas, tornam-se vulneráveis, já que cada representação pode falhar. Assim, a condição de possibilidade de cada formação social é também “a possibilidade do seu desmoronamento” (MAHMOOD, 2006, p. 134).

Mahmood (2006) também coloca em evidência o fato de que a lógica da subversão e ressignificação não pode ser pré-determinada, uma vez que as atitudes de ressignificação/subversão tendem a ser contingentes e frágeis, além disso, tendem a se manifestar em lugares impensados e com comportamento imprevisível. Essa autora corrobora com as proposições de Butler quando sugere que “as normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras” (MAHMOOD, 2006, p. 136).

Talvez esse seja o melhor caminho para interpretarmos as experiências das mulheres trans evangélicas. Mais que subverter, o que os relatos das experiências religiosas presentes neste trabalho nos revelam é uma construção de performance e habitação das normas possíveis a esse grupo religioso. É no cotidiano que as normas são habitadas, esgarçadas e suas fissuras e porosidades são reveladas com mais nitidez. É nesse momento que a margem caminha para o centro; não num movimento necessariamente de confronto explícito e racionalizado, mas sim a partir das necessidades dos sujeitos “desviantes” em se sentirem parte também das normas que elas ganham vida e são habitadas.

Há sempre uma brecha entre o dizer e o fazer institucional. E é aí, nessas fissuras quase imperceptíveis, captadas pelos corpos vibrantes, que reside a possibilidade de passar fluxos desejantes de um outro processo reterritorializante e continuamente exposto a novas configurações (ESPERANDIO, 2001, p. 70).

Por várias vezes, quando comentava sobre o tema da minha pesquisa para alguns pares ou pessoas da militância LGBT, foi comum ouvir que era incompreensível que mulheres trans quisessem ser subjugadas a um discurso que as violentava e não aceitava suas identidades de gênero. Houve até quem recorresse à ideia de *violência simbólica* de Bourdieu para dizer que elas tinham introjetado o discurso do opressor ao ponto de querer reproduzi-lo. Pode ser que essa seja uma possibilidade de interpretação, mas, a partir das experiências que ouvi e compartilhei ao longo do meu campo, penso que essa dicotomia opressor/oprimido não seja suficiente para darmos conta de toda a riqueza e complexidade que as trajetórias religiosas destas mulheres revelam. A experiência de liberdade pode vir a partir da possibilidade de fazer parte da norma.

Ao longo do meu campo de pesquisa, assim como das minhas próprias experiências pessoais entre os evangélicos, pude perceber que diversas normas são constantemente negociadas. Quando habitadas, as normas revelam um potencial criativo e de intensa *negociação da realidade*. Talvez esta tenha sido uma das grandes dificuldades encontradas por mim no início da pesquisa: entender a diferença entre o discurso normativo religioso e como os indivíduos ao longo de suas trajetórias vão dando conta de se inserir nessas normas. Compreender tal diferença foi crucial para a ampliação do olhar sobre o meu campo e, principalmente, sobre as experiências das minhas interlocutoras.

Contudo, é importante salientar que entre os evangélicos, sobretudo os convencionais, existem normas que são mais negociáveis que outras, sendo as de gênero e sexualidade aquelas mais vigiadas e controladas. Isso não quer dizer que elas não apresentem fissuras e porosidades. Por exemplo, como vimos nos relatos de Crislaine - algo que também aparecerá em outros depoimentos -, a existência da possibilidade da presença de homens gays, identificados como “ex-gays”, se destaca no contexto institucional das igrejas. Em alguns casos, esses homens até possuem uma vida homoafetiva clandestina, como notado por Natividade e Oliveira (2013).

Nesse sentido, Pinezi (2014) também nos ajuda a perceber essas negociações existentes em relação ao gênero e à sexualidade entre os evangélicos. Em interessante artigo sobre os códigos de moralidade relativos à sexualidade, à corporalidade e ao gênero de protestantes históricos - precisamente os adeptos de uma Igreja Presbiteriana do Brasil - e de neopentecostais

- fiéis da Igreja Internacional da Graça de Deus -, Pinezi buscou compreender os interditos, as fronteiras que separam o permitido e o não-permitido, o pecado e o santo, o profano e o sagrado, bem como os “borrões” e os espaços marginais presentes nessas fronteiras. A partir de uma abordagem etnográfica, Pinezi percebeu que os discursos se mostram mais ou menos rígidos em momentos rituais e há situações específicas que demonstram como as fronteiras não são fixas. A dinâmica social impõe acomodações e concessões, mesmo que estas não estejam presentes no discurso.

Ao buscarem habitar as normas evangélicas, as mulheres trans “poluem” essas normas e as desestabilizam; daí retomamos as contribuições de Mary Douglas. O corpo é um lugar privilegiado para a reprodução das normas de gênero e sexualidade; é nele, especialmente, que diversas regras cuja função é performar padrões de moralidade podem ser visibilizadas. E, como já dito, apesar do caráter heterogêneo, no que se refere ao cristianismo hegemônico adotado pelos evangélicos convencionais, a compreensão de um corpo “*puro e santo*” é marcadamente cisheteronormativo – portanto, habitar essas normas é interagir teologicamente com este pressuposto. Como citado no capítulo anterior, o *corpo evangélico* precisa estar fechado para as influências do “mundo”.

Esse corpo trans fronteiro e limiar (GROSZ, 1994; 2000) é compreendido como muito perigoso quando inserido no contexto evangélico. Segundo Mary Douglas, os sistemas sociais, sujeitos a pressões externas, como os corpos, são mais vulneráveis nas margens e, por isso, as fronteiras são compreendidas como perigosas. Tanto os sistemas sociais quanto os corpos são locais de convergência e abertos, sendo assim, são permeáveis, são lugares passíveis de vazamentos, sujeitos a todo tipo de perigo e poluição. Ao se referir acerca das proposições de Mary Douglas, Butler argumenta que:

Pureza e Perigo”, de Mary Douglas, sugere que os próprios contornos do “corpo” são estabelecidos por meio de marcações que buscam estabelecer códigos específicos de coerência cultural. Todo discurso que estabelece as fronteiras do corpo serve ao propósito de instaurar e naturalizar certos tabus concernentes aos limites, posturas e formas de troca apropriados, que definem o que constitui o corpo. [...] Douglas sugere que todos os sistemas sociais são vulneráveis em suas margens e que todas as margens, em função disso, são consideradas perigosas. Se o corpo é uma sinédoque para o sistema social per se ou um lugar em que convergem sistemas abertos, então todo tipo de permeabilidade não regulada constitui um lugar de poluição e perigo. (BUTLER, 2003, p. 188-189).

Desse modo, a religião como um sistema social - ou como proposto por Geertz (2011), um sistema cultural - precisa ser pensado como um sistema dinâmico e inacabado, por isso, a possibilidade de encontramos experiências como a adesão de mulheres trans a igrejas

evangélicas convencionais. A leitura e os significados que as pessoas dão às suas experiências são múltiplos e heterogêneos por conta dessa condição vulnerável, que é também uma condição para a criação e a inovação existentes em todo sistema social/cultural.

A religião, assim como o senso comum, a ciência e a arte fornecem uma perspectiva de mundo que se estabelece como um sistema cultural ordenado. No entanto, a religião difere dos demais sistemas culturais coerentes de compreensão da realidade porque, além de induzir motivações e disposições, formula ideias gerais de ordem.

A perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum, como já dissemos, porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela difere da perspectiva científica pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o "dado" do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro. Ela difere da arte, ainda, porque em vez de afastar-se de toda a questão da fatualidade, manufaturando deliberadamente um ar de parecnça e de ilusão, ela aprofunda a preocupação com o fato e procura criar uma aura de atualidade real. A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do "verdadeiramente real" e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular (GEERTZ, 2011, p. 82).

Dessa forma, a especificidade dos símbolos religiosos se estabelece por seu caráter de verdade inquestionável. O sagrado se conforma, então, em um duplo movimento. A um só tempo, estabelece-se como verdade que transcende a lógica humana e como ordem e ordenamento da conduta vivida pelos indivíduos. Se olharmos para a cena brasileira, é possível sugerirmos que as normas sociais possuem bastantes conteúdos e contornos religiosos, especificamente cristãos. E, ao menos nos últimos anos, são os evangélicos que têm dado o tom desses conteúdos e contornos. Por isso que, para muitas pessoas, conformar suas trajetórias a experiência religiosa cristã é algo importante.

A ordem social em tela é a de um corpo que, quando pensado enquanto "*obra de Deus*", não pode ser violado pelas " vaidades humanas" ou " influências mundanas". Não existiria possibilidade de Deus ter criado um ser humano com uma alma no corpo "errado". Quando alguém ousa querer produzir um corpo confrontando a perfeição da obra divina, coloca em evidência uma experiência perigosa.

Lembro-me de um culto cuja temática era "*quebra de maldição e libertação*" na igreja de Mary, na qual o pastor estava pregando sobre a perfeição da criação de Deus. Ao longo da sua mensagem, foi expondo a grandeza e a riqueza de tudo o que foi criado pelo poder de Deus. Em um dos momentos da pregação, ele começou a falar da importância de cuidarmos do nosso

corpo, por ele ser “*templo do Espírito Santo de Deus*” e, sendo assim, é necessário conservar esse “*corpo santificado*”. O pastor enumerou “*atos pecaminosos*” que supostamente destroem o corpo. No momento de sua mensagem, a passagem do livro de Coríntios⁴⁹ foi citada. Nela, há um pedido para que fuçamos da “*imoralidade sexual*”, porque, de acordo com esse trecho da bíblia, todos os outros pecados são cometidos fora do corpo, mas os “*pecados sexuais*” são contra o próprio corpo. O trecho continuava dizendo que o nosso corpo é templo do Espírito Santo de Deus e, por isso, da necessidade de o protegermos contra as imoralidades sexuais.

O interessante foi que o pastor deu ênfase às práticas sexuais que são entendidas como imorais: ele abordou a fornicção⁵⁰ e a prostituição como pecados que seriam destrutivos para o corpo. Entretanto, foi sobre a prostituição em que ele se ateve mais. A seguir, transcrevo um trecho de sua mensagem:

A bíblia nos mostra que a prostituição era uma prática pelos povos pagãos que eram vizinhos dos judeus. Era comum entre os babilônicos e os fenícios a prostituição ser praticada para cumprir ritos religiosos, o que ainda acontece em muitos lugares. Nos dias de hoje, a prostituição se tornou comum aos nossos olhos, até naturalizada; dão até destaque para prostitutas em novelas. O que a bíblia nos ensina é que devemos nos afastar daqueles que nos corrompem; toda vez que o povo de Deus se aproximava dos povos pagãos, era influenciado para o pecado. É preciso sempre nos afastarmos de quem nos contamina. O que a gente precisa saber é que a prostituição é um dos grandes pecados abominados por Deus, pois essa prática pecaminosa traz para dentro do corpo males e enfermidades que danificam não só o corpo dos que a praticam, mas também os seus descendentes. A prostituição é capaz de produzir maldições que recaem dos pais para os filhos, os quais podem ser arruinados pelas consequências dos pecados dos pais. É por isso que vivemos num mundo cheio de enfermidades que a medicina não consegue curar. A cada dia, as pessoas estão mais enfermas, estão doentes no corpo e também na alma. Quantas pessoas doentes a gente não vê por aí, doentes psicologicamente? Muitas vezes, essas pessoas são filhos de pais que tiveram uma vida de prostituição e imoralidades sexuais! É assim, através do pecado, que as enfermidades passam às gerações futuras. Pessoas que pecaram e não se arrependeram, não confessaram perante a

⁴⁹ I Coríntios 6: 18.

⁵⁰ Fornicação é ter relações sexuais por puro prazer, para satisfazer os desejos da carne. No contexto evangélico, geralmente esse termo é usado para se referir as relações sexuais fora do casamento ou antes dele.

Deus os seus erros. Hoje em dia, há um incentivo para que nós pequemos, para a imoralidade sexual. Por isso, vemos tantas pessoas mergulhadas no pecado, o que trará consequências devastadoras às futuras gerações. É por causa da imoralidade sexual que vemos um número crescente de homossexuais, de pessoas que usam seus corpos contra a natureza de Deus. Algumas pessoas estão tão chafurdadas nesse pecado que desejam ser do sexo oposto, mudar seus corpos. Ou também é possível que essas pessoas sejam vítimas dos pecados de imoralidade dos seus pais ou avós e hoje sofrem as consequências das gerações passadas. Hoje, vemos um monte de médico na televisão explicando as causas do homossexualismo e do transexualismo. Fico pensando que é possível sim que algumas pessoas, por causa do pecado dos antepassados, hoje desenvolveram disfunções no seu próprio organismo. Mas nenhuma doença ou desequilíbrio no nosso corpo causado pelo pecado é maior que o poder de Deus. Mas eu estou aqui, em nome de Jesus, para te dizer que não há enfermidade na sua alma ou no seu corpo que Deus não possa curar. Não há problema psicológico que o sangue de Jesus não possa curar. Por isso, não importa se seus pecados ou dos seus antepassados produziram em você uma distorção de gênero, hormonal, fisiológica, psicológica ou espiritual, pois tudo isso pode ser vencido e curado no poder do nome de Jesus. Basta a gente crer. Jesus venceu todos os nossos pecados na cruz, e é por isso que existe a cura para todas essas mazelas. Não há pecado que não possa ser superado; não há vida que não possa ser transformada pelo poder do sangue de Cristo. Ele nos deu toda a cura que precisávamos quando morreu na cruz e levou sobre si as nossas dores e doenças. E mesmo que existam fatores biológicos, se o nosso organismo sofreu as consequências do pecado, existe cura também. Há esperança para todas as pessoas, pois Deus pode curar e nos salvar de todo o pecado.

Depois do culto, quando retornávamos para casa, perguntei a Mary o que tinha achado da mensagem do pastor, para sondar se ela havia compreendido o teor da mensagem assim como eu. Mary começou dizendo que sentiu que partes da mensagem foram direcionadas a ela, mas não havia se incomodado muito. É que apesar de acontecer de vez em quando, também havia mensagens que eram direcionadas a ela, o que acontecia geralmente nos cultos como aqueles que realizados no meio da semana, quando a frequência de pessoas é menor do que nos cultos de domingo à noite. Para Mary, os pastores estavam cumprido o papel deles, de tentar convencê-la do que sua condição trans supostamente seria pecado. Ela disse que faziam isso

por desconhecerem o que de fato era a transexualidade. Para Mary, o mais importante era saber que Deus a amava e o espírito dele habitava em seu corpo, mesmo este sendo trans e, com o passar do tempo, os pastores e toda a igreja iriam perceber o agir de Deus em sua vida e a aceitariam como uma mulher.

Mary escutava os conteúdos das mensagens de maneira seletiva; isso não quer dizer que às vezes não tenha se sentido incomodada, mas que ela se apropriava do discurso cristão difundido em sua igreja e ampliava as suas possibilidades, para que assim pudesse fazer sentido nele e assim habitasse a norma. Essa apropriação seletiva e a negociação dos conteúdos das mensagens nos remetem ao argumento de Mahmood (2005) para o seguinte questionamento: como é possível ao sujeito exercer a liberdade dentro de uma certa tradição? Para Mahmood, esse processo só é obtido a partir da compreensão do que seja a agência em termos de responsabilidade individual por meio um “engajamento reflexivo face aos discursos normativos” (2005, p. 147). Um dos efeitos desse tipo de engajamento é a produção de sensibilidades e capacidades corporificadas de razão, afeto, decisão e escolha, que são as condições para a redefinição de preceitos do que sejam a obediência e a devoção religiosa. É nesse contexto que surgem as possibilidades de autonomia dentro da norma, uma vez que toda regra pode ser vivenciada de uma maneira específica. De acordo Mary Douglas, “se uma pessoa não tem lugar num sistema social, sendo, por conseguinte, marginal, toda preocupação contra o perigo deve partir dos outros. Ela não pode evitar sua situação anormal” (DOUGLAS, 2012, p. 121).

As pessoas trans, ao ultrapassarem as fronteiras que produzem a noção de “corpo saudável” ou de um “corpo santo”, acabam por representar, além da poluição do corpo humano, uma ameaça às normatizações e às hierarquias sociais que sustentam as noções de moralidade e boa conduta e, no contexto religioso evidenciado aqui, também representam um corpo que é agenciado pelas influências malignas. Seja a partir das simbologias do corpo ou não, as margens acabam por ser sempre percebidas como perigosas, porque elas têm o poder de alterar e transformar as experiências que, supostamente, são as únicas legítimas e estruturadas. Como afirma Mary Douglas, “ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo e ter ido à fonte de poder” (2012, p.120). Desse modo, podemos argumentar que as margens são um lugar privilegiado para a análise, onde há trocas, resistências, infiltrações e choques, onde as classificações se tornam visíveis.

As pessoas trans, mesmo percebidas como nocivas, acabam sendo utilizadas para a construção das fronteiras entre masculino e feminino. É nessa experiência fronteira que as possibilidades de ser e existir acabam sendo ampliadas e ressignificadas.

Ao longo do tempo em que estive acompanhando Mary, percebi que a presença dela era “aceita”, mas não incluída como uma manifestação legítima do uso do corpo e da sexualidade. Nessa esteira, Douglas argumenta que as culturas, por meio de suas instituições, apresentam uma série de normas para lidar com as anomalias e ambiguidades que essas reiteraram às normas-padrão, reforçando a conformidade, uma vez que “atribuir perigo é uma maneira de se colocar um assunto acima de discussão” (DOUGLAS, 2012, p. 56).

Retornando as contribuições de Geertz sobre religião, temos que os símbolos religiosos possui a capacidade de modelar o mundo, além disso, são capazes de induzir o crente a ter um conjunto distinto de disposições, ou seja, tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos e inclinações que “emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência” (GEERTZ, 2011, p.109). No entanto, mesmo com a especificidade do caráter de “verdade” da religião, não pode se esquecer do potencial de mobilidade entre as fronteiras. Por essa perspectiva, a experiência sociocultural nas sociedades complexas contemporâneas se estabelece por sua multiplicidade de “planos”, rejeitando, assim, uma visão linear do contexto simbólico, pois, como argumenta Velho (1994), faz parte da competência do agente social se mover em diferentes províncias de significados. Essa possibilidade é dada pela própria característica das sociedades urbanas e industriais, nas quais circulam e convivem diferentes estilos de vida e visões de mundo. Nessa sociedade, “o repertório de papéis sociais não só não está situado em um único plano, mas a sua própria existência está condicionada a essas múltiplas realidades. Com isso, talvez possamos escapar de falsos problemas ditados por uma visão linear da experiência sociocultural” (VELHO, 1994, p. 29).

Desse modo, essa possibilidade da mediação sublinhada por Velho (1994) capacita os indivíduos a se movimentarem em diferentes domínios socioculturais e se apropriarem de diferentes realidades, e novas noções de pureza são construídas no lugar das anteriores. Assim, determinadas noções de pureza são colocadas em risco e evidenciam o surgimento de novas normas que, necessariamente, dialogam com as estabelecidas. Pois toda ideia de desordem, como sugere Douglas, é, na verdade, uma outra ordem social que se deslocou para o centro. Esse constante transitar em diferentes províncias de significados acaba levando as margens para o centro - o que faz com que a própria noção de pureza seja constantemente ressignificada -, como também possibilita as performatizações e habitações das normas.

A seguir, daremos ênfase às experiências evangélicas de Mary no contexto da igreja Catedral dos Milagres.

4.1 MARY: “EU SEI QUE DEUS ME CHAMA PELO NOME DE MARY”

Foi em nosso primeiro encontro, quando estávamos num parque público próximo à casa de Mary que, ao perguntá-la qual era a compreensão da sua experiência de gênero dentro do contexto religioso no qual estava inserida, ela me respondeu entre risos: “Ah, eu sou uma mulher diferente, uma Eva diferente! As pessoas da igreja têm dificuldade de entender isso, mas o mais importante é como eu me vejo e como Deus me vê. Eu sei que Deus me chama pelo nome de Mary e que ele me ama. Mas creio que, com o passar do tempo, as pessoas vão entender isso. Basta eu ter fé”. Quando perguntei o que significaria ser uma Eva diferente, Mary me respondeu que seria uma Eva que não foi feita apenas de uma costela, mas sim de todas, pois, para Deus, o mais importante é a alma e não o nosso corpo, e ele não quer que seus filhos sofram. Por esse motivo, deu sabedoria aos seres humanos para ajudarem uns aos outros. E foi por isso que ela recorreu aos médicos, pessoas sábias inspiradas por Deus, para ver seu sofrimento chegar ao fim, uma vez que, desde pequena, sabia que era uma mulher. Mary ainda disse: “Existe uma Eva que foi feita pela própria mão de Deus e existe eu, uma Eva que foi feita pela sabedoria dada por Deus”. Assim, o título deste trabalho foi inspirado no significado e na apropriação religiosa que Mary confere à sua identidade de gênero.

Cresci na mesma cidade onde Mary ainda reside e, ao longo da minha infância e adolescência, sempre esbarrava com ela nas ruas do centro da cidade. Recordo-me que sua vida era motivo de muitas fofocas. O que se dizia sobre Mary é o que o Elias e Scotson (2000) denominam de *blame gossips*, ou seja, o que era dito produzia e reforçava uma imagem negativa dela, sempre a afastando dos valores morais que são valorizados e vigiados em nossa sociedade. Lembro-me, mais recentemente, que, ao dizer para minha irmã que iria fazer entrevistas com ela, orientou-me a tomar cuidado, pois tinha ouvido falar que Mary era uma pessoa perigosa e instável, além de que eu poderia ficar “queimado na Serra Sede por estar andando com ela”⁵¹. Percebi que o medo da minha irmã era que eu começasse a ser alvo das fofocas, assim como Mary.

As fofocas sobre Mary sempre tiveram a intenção de depreciá-la, buscando a redução do seu prestígio social e reputação frente aos demais. Sobre a função social da fofoca, Cláudia Fonseca (2010) afirma que:

⁵¹ Serra Sede é como os habitantes locais se referem ao centro administrativo da cidade de Serra.

A literatura antropológica nos fornece diversas pistas para compreender a força da fofoca. Por exemplo, pode reforçar o sentimento de identidade comunitária ao criar uma história social do grupo (Gluckman, 1963). (...) A fofoca seria instrumental da definição dos limites do grupo — não se faz fofoca sobre estranhos, pois a estes não se impõem as mesmas normas; ser objeto, sujeito da fofoca, representa a integração no grupo. A fofoca pode ter uma função educativa. Em vez de adultos explicarem as normas morais a seus filhos, estes, ao ouvir as histórias de comadres, aprenderiam as nuances práticas dos princípios morais do grupo (ver Handman, 1983). A fofoca também pode ter grande importância em termos de comunicação, sobretudo entre analfabetos; é assim que se descobre o novo endereço de um parente e o paradeiro de velhos amigos (ver Hannerz, 1969, sobre uma comunidade negra em Washington, EUA). Finalmente, a fofoca serve para informar sobre a reputação dos moradores de um local, consolidando ou prejudicando sua imagem pública (FONSECA, 2010, p. 23).

Em outra ocasião, um dos fiéis da igreja, o qual conhecia de outro contexto social, indagou-me porque a vida religiosa de pessoas como Mary era interessante para um trabalho acadêmico, pois havia pessoas com trajetórias religiosas muito mais sólidas e com mais projeção do que ela. Em determinado momento, chegou a sugerir que a experiência religiosa de Mary não era autêntica, e finalizou dizendo que todo mundo na Serra sabia que ela tinha uma vida muito atribulada desde jovem e que nunca teve uma “*boa fama*”, porém, reconhecia que, do jeito dela, Mary estava “*buscando Deus*” e que, em algum momento, Deus iria “*fazer obra na vida dela*”. Ele não enfatizou a condição transgênera de Mary, mas o que estava nas entrelinhas do seu argumento era que ela não poderia ser considerada uma pessoa “crente verdadeira”, por “*estar em pecado*”. Em alguns momentos da nossa conversa, ele a tratava no pronome masculino.

A fofoca pode ter várias funções (FONSECA, 2010). As que eram feitas sobre Mary reforçavam, além de uma identidade comunitária, valores morais sobre as normas de gênero e sexualidade e, principalmente, informavam e criavam uma reputação sobre ela que tendia sempre a prejudicar a sua imagem pública. Agora, menos do que no passado, a presença de Mary não se revela tão exótica; acredito que pelo fato de terem aparecido nos últimos anos outras pessoas trans/LGBT que assumiram suas identidades na região da Serra Sede. Em várias ocasiões, ela enfatizou o fato de ser uma pessoa muito conhecida, uma “*pessoa de destaque*”, e que tinha “*uma certa influência com pessoas de renome da Serra Sede*”. Com o passar do tempo, percebi que Mary ressignificou a visibilidade estigmatizada produzida sobre ela e passou a entender a sua excessiva evidência como um fator positivo – “*Sou uma pessoa muito conhecida. Eu passo nas ruas e as pessoas sabem quem eu sou. Tem que gente que fala ‘oi Mary’ e eu nem sei quem é. Não sou qualquer uma aqui na Serra Sede*”.

Ela se sente parte da comunidade onde reside, mesmo que, ao longo dos anos, sua vida tenha sido motivo de fofocas, pois foi por meio delas que se tornou “*uma pessoa de destaque, uma pessoa muito conhecida*”. Para entender melhor a representatividade de Mary em sua vizinhança, é necessário evidenciar alguns aspectos sobre o município de Serra, em especial da Serra Sede.

Compondo a região metropolitana da Grande Vitória (ES), a Serra é um município com 462 anos, mas é apenas na década de 1980 que se inicia um aumento populacional vertiginoso em virtude da chegada dos empreendimentos industriais, como a Companhia Siderúrgica Tubarão (CST - hoje ArcelorMittal) e também outras de menor porte que se instalaram a partir de meados da década de 1970⁵². Foi a partir dessa época que o município recebeu muitos migrantes vindo do sul da Bahia e também do interior de Minas Gerais. Apesar desse crescimento, Serra Sede, que é o centro administrativo do município, manteve suas características provincianas típicas de uma cidade do interior. Antes desse período, a região já havia sofrido um aumento populacional, mas em menor proporção, por conta do êxodo rural oriundo da erradicação dos cafezais, na segunda metade da década de 1960.

Originada de uma missão jesuítica, sua fundação data de meados do século XVI. A Serra-Sede preserva até os dias atuais não só características de uma paisagem interiorana, mas também um *ethos* interiorano. Por conta de sua própria condição histórica e por ser uma das missões jesuíticas que se afastaram do litoral, a Serra Sede ficou relativamente isolada dos bairros que emergiam para atender à necessidade habitacional das grandes indústrias que se instalaram nas regiões litorâneas. Por isso, ainda hoje é possível encontrar quem use do sobrenome das famílias para localizar a posição social que os indivíduos ocupam.

Serra Sede é um lugar historicamente marcado pelo sincretismo religioso do catolicismo com as expressões religiosas africanas, do qual teve origem umas das principais manifestações culturais e religiosas do estado do Espírito Santo, a Festa de São Benedito, que ocorre anualmente durante todo o mês de dezembro. Durante muito tempo, a população de Serra Sede compartilhou quase de maneira hegemônica de uma crença católica - ou pelo menos de uma racionalidade católica - com uma presença muito modesta de igrejas evangélicas. Foi só apenas a partir da década de 1990, mais especificamente, que a presença marcante dos evangélicos começou a produzir uma mudança significativa na paisagem religiosa local, tanto

⁵² No Censo de 1970, a população de todo o município de Serra era estimada em 17.286 mil habitantes. Atualmente, esse número é estimado em 507.598 mil habitantes. Contudo, pela própria condição geográfica de Serra Sede, ele recebeu um menor número de imigrantes por não compor a zona industrial do município. Fonte: “Censo Demográfico. Tabela 200 - População residente, por sexo, situação e grupos de idade - Amostra - Características Gerais da População”.

pela chegada de novas denominações, sobretudo as neopentecostais, quanto pelo aumento da adesão da população da região a essas igrejas.

De acordo com Stephanini (2010), o protestantismo demorou a chegar ao município de Serra. Se no Brasil sua efetiva chegada data do início do século XIX, foi apenas em 1933 que a primeira igreja protestante, Assembleia de Deus - denominação que compõe a primeira onda do pentecostalismo brasileiro -, foi fundada; primeiramente num distrito rural e transferida, pouco tempo depois, para a sede do município. A primeira igreja Batista - denominação que compõe o protestantismo clássico ou histórico - do município teve início em 1972 no conjunto habitacional Parque Residencial Laranjeiras. Já em Serra Sede, a primeira igreja Batista data de 1982.

No geral, Serra Sede é uma região que se caracteriza por uma mentalidade cristã que se apresenta a partir de diferentes nuances: antes pela predominância do catolicismo e, atualmente, por conta das inúmeras denominações evangélicas, especialmente as de características pentecostais e neopentecostais. Desse modo, a conduta dos indivíduos tende a ser modelada, ainda hoje, a partir dessa lógica religiosa cristã, sobretudo a partir do compartilhamento de um código moral cristão que limita as possibilidades das expressões de gênero e sexualidade.

Evidencio esses aspectos históricos para que se compreenda, principalmente, a representatividade simbólica que Mary tem na comunidade onde reside, mas também a relevância que sua trajetória de vida tem na minha trajetória como morador de Serra Sede durante a infância.

Por conta dessas características provincianas, as relações e vivências individuais são modeladas em uma dimensão panóptica. As pessoas se conhecem, as condutas são vigiadas e não existe muito espaço para o diferente, o extravagante não é bem-vindo. Por isso, qualquer pessoa que, de alguma forma, ultrapasse os limites dos ideais de normalidade compartilhada será alvo da fofoca, de controle, de estigma. Foi assim com a vida de Mary. Pelo menos no que diz respeito à construção social da *persona* Mary em Serra Sede.

A primeira acusação de que me recordo sobre Mary foi ainda quando eu era criança, no início da década de 1990. À época, Mary já era adulta e ainda se identificava como Mariano. A acusação sobre ela aconteceu na tradicional e popular Festa de São Benedito; eu estava acompanhado de familiares quando alguém fez um comentário, reprovando a conduta de Mary e seus amigos. Durante alguns instantes, eles viraram o ponto de pauta da conversa e, segundo meu cunhando, estavam dançando e se expressando como *bichinhas*. A partir daquele momento, entendi que não era “certo” ter um comportamento que se assemelhasse ao de Mary e de seus amigos.

No decorrer da minha infância e adolescência, cruzei inúmeras vezes nas ruas de Serra Sede com Mary; situação não muito improvável, dadas as condições espaciais da localidade e também pelo fato de ela ter desempenhado atividades profissionais em estabelecimentos muito frequentados na cidade, como ser vigia de uma instituição bancária e de uma loja de perfumaria. Sempre que isso acontecia, um misto de reprovação, medo e curiosidade permeavam meus pensamentos. Meu primeiro contato de fato com Mary ocorreu por conta da pesquisa de doutorado.

Mary começou a se identificar gradativamente como mulher no final dos anos 1990. Em 2012, aos 53 anos, realizou a cirurgia de transgenitalização. Ela possui uma trajetória de vida marcada por conflitos e acusações de diversas origens. Em razão da sua identidade de gênero, a sua relação familiar é marcadamente tumultuosa. Seus relatos de vida são assinalados por inúmeras situações de discriminação. Apesar de não se concentrar nas dificuldades enfrentadas ao longo da vida, as experiências produzidas, a partir das diversas formas de preconceito vividas, muito recorrentes em relatos de outras pessoas transexuais, dão o tom da sua narrativa sobre a sua própria história. Experiências como as de Mary elucidam formas morais e subjetivas de dores e sofrimentos (DAS, 2011).

Talvez o mais interessante seja destacar que, ao habitar a norma, ela produz uma nova ordem e inverte o pressuposto biológico sobre o gênero, como veremos a seguir: em vez de ser um homem disfarçado de mulher, como sugeriria a norma cis e hetero, Mary afirma o oposto - ou seja, que era uma mulher fingindo ser homem -, mostrando como contestar a norma e habitá-la ao mesmo tempo.

4.2 “EU ERA UMA MULHER DISFARÇADA DE HOMEM”

Nascida em 1959, numa região rural do município de Fundão (ES), Mary é de uma família pobre, cresceu junto a três irmãs e a um irmão, já falecido. Na infância, ainda na zona rural de Fundão, município vizinho ao de Serra, já percebia uma grande diferença entre as identificações de gênero que possuía em relação ao seu irmão.

Desde muito nova, ela já notava que era um “*menino diferente*”, principalmente porque ela tinha seu irmão como referência - “*Eu não sabia ser macho como ele. Não gostava das coisas dele, porque ele era um homem*”. Em contrapartida, suas irmãs eram as principais referências e companhias. O ambiente escolar, nos relatos de Mary, apresentava-se como um lugar de solidão. Viver isolada das outras crianças foi a estratégia adotada por ela para se apartar

de qualquer conflito ou acusação em relação à sua performance como menino. “*Eu era uma criança triste*”. Foi assim que Mary significou sua infância todas as vezes em que as nossas conversas, por algum motivo, remetiam-nos a essa fase da vida dela. Na escola, permaneceu apenas até a sexta série⁵³, pois precisou trabalhar para ajudar no orçamento de casa.

No início de sua juventude, em meados da década de 1970, Mary começou a experimentar com mais intensidade a discriminação por não se encaixar nos padrões de masculinidade. Vários conhecidos e vizinhos começaram a evitá-la (é o risco de contaminação de que nos fala Mary Douglas). Sobre essa época, ela disse: “*Parecia que eu estava no banco dos réus; era como se eu fosse uma pessoa leprosa*”. Mary não conseguia se adequar e “*falar a língua da rapaziada*”, e por estar no período da ditadura militar no Brasil (1964-1985), “*havia muito temor, porque se dizia que os militares não gostavam de homossexuais*. Em suas palavras: “*Foi uma época muito difícil para mim. Eu tentava me equilibrar, mas minha vida foi ficando muito difícil*”. Essa ideia de se equilibrar, para Mary, estava relacionada a, como dito por ela, “*não dar pinta*”, principalmente nos espaços públicos e no trabalho. Era um equilíbrio entre como ela se identificava e o que a sociedade esperava dela. O equilíbrio dessas duas *máscaras*, no sentido de Goffman (2014), numa intensa gestão da sua imagem, foi uma tarefa relatada como sendo de muito sacrífico e que a violentava de diversas maneiras, pois era obrigada a ficar “*trancada no armário*”. Para Mary, sempre foi muito difícil representar o masculino em razão de se sentir muito feminina desde a sua infância. Ela se percebia e se projetava como mulher, e, como ressaltou, na época em que ela era criança e adolescente, não se falava de pessoas transexuais. Relato esse que se aproxima ao das outras interlocutoras, como discutido no capítulo anterior.

Como argumenta Sedgwick (2007), o *armário* se apresenta como uma metáfora das imposições e proibições sobre as sexualidades não heterossexuais; uma representação socialmente disponível que faz referência às sexualidades - mais precisamente às homossexualidades - que precisam ser guardadas em segredo, ser escondidas, silenciadas, enrustidas, enclausuradas na dimensão mais privada dos sujeitos. Para ele, desse o final do século XIX, o armário se apresenta como um regime de controle da sexualidade cuja função é gerir e manter a divisão binária hetero-homo das sociedades ocidentais. É um conjunto de normas não necessariamente explícitas, mas que são instituídas de maneira extremamente rígida e pelas quais se produz a noção de que o espaço público é sinônimo de heterossexualidade.

⁵³ Na atualidade, equivale ao sétimo ano do ensino fundamental.

Nesse sentido, Sedgwick afirma que o armário não é apenas uma metáfora para a reflexão da homossexualidade, mas também deve ser pensado como um meio de manutenção de privilégios de indivíduos heterossexuais, uma vez que mantém uma ordem heterossexista com suas instituições (casamento, família tradicional), além da assimetria entre os gêneros. Desse modo, Louro nos diz que “há [...] sujeitos e práticas que podem ser pensados no interior de uma cultura e outros que são impensáveis, por não se enquadrarem na lógica ou no quadro admissíveis para aquela cultura, naquele momento” (LOURO, 2009, p. 141). Os relatos de Mary evidenciam o controle e a manutenção das hierarquias sobre as sexualidades e também sobre os gêneros, pois, como argumenta Miskolci (2013), o armário é um dispositivo de controle cultural e subjetivo “incorporado por meio do aprendizado social de quais relações são reconhecidas e visíveis no espaço público e quais são punidas, ou, na melhor das hipóteses, toleradas apenas quando restritas à invisibilidade e ao privado” (MISKOLCI, 2013, p. 316).

O armário foi ainda mais efetivo na vida de Mary quando ela se inseriu no mercado formal de trabalho. Já adulta, em meados da década de 1980, como forma de capacitação profissional imediata e ao seu alcance, ela fez um curso de vigilante coordenado por coronéis da polícia militar. Para tanto, foi obrigada a aprender a se “*comportar como homem*”; teve que cortar o cabelo, fazer todos os treinamentos rígidos e manter a forma corporal masculina com exercício físico, além de trabalhar em carro forte e treinar tiros. Havia uma forte censura quanto a seus comportamentos “afeminados” e, por isso, não podia dar “*brecha*”, senão sofreria punições e se tornaria motivo de chacotas.

Na contramão do que estava vivendo no seu trabalho, Mary desejava assumir sua identidade de gênero feminina e lembra que só conseguiu entender de fato o que ela era quando Roberta Close começou a ficar famosa no Brasil. Noutras palavras, foi a partir da visibilidade e notoriedade que os meios de comunicação deram a Roberta Close que Mary se reconheceu como uma mulher trans – “*Eu era uma mulher que me disfarçava de homem, e quando a Roberta apareceu, eu vi que não estava só*”. Na época em que trabalhou como segurança, ela já pensava em fazer a cirurgia de transgenitalização, inspirada em Roberta Close. Mas foi no ano 2000 que ela começou a cogitar a real possibilidade de realizar a cirurgia de transgenitalização, quando trabalhou como auxiliar de serviços gerais na Universidade Federal do Espírito (UFES). Lá, ela encontrou pessoas e profissionais que a apoiaram. Uma dessas profissionais que Mary conheceu na UFES era uma médica que compunha o quadro de profissionais responsáveis pelas cirurgias de transgenitalização do hospital universitário. Nesse momento, ela conheceu todos os procedimentos necessários para a realização da cirurgia, mas o fez somente anos mais tarde.

Por fim, no que se refere às suas vivências familiares, Mary recorda que, desde cedo, sua vida familiar foi muito conflituosa, pois seus pais não aceitavam a sua performance feminina e, constantemente, era comparada ao seu irmão. Seu pai sempre foi muito severo e a vigiava para que não se comportasse como uma “*mariquinha*”. Os familiares de Mary nunca acolheram de fato sua condição transgênera, situação essa que se agravou depois de ela ter feito a cirurgia de transgenitalização.

4.3 “*EU SOU TRANS, MAS SOU EVANGÉLICA*”

A adesão religiosa de Mary ao cristianismo evangélico aparece em seus relatos biográficos como um momento de extrema importância em sua vida. Podemos considerar esse evento na trajetória dela como sendo um *turning point*. A sua adesão religiosa aos evangélicos tem significado semelhante ao da cirurgia de transgenitalização e ao da alteração de seus documentos oficiais⁵⁴. Ela relatou tanto a cirurgia e a mudança de nome quanto o ingresso na igreja como sendo “*troféus*” ou “*faixas*” semelhantes às usadas pelas *misses*. Em suas palavras:

Essa ida à igreja, para mim, foi como se eu tivesse ganhado uma faixa também, de mais um título que estou conseguindo diante da sociedade. Foi um troféu para mim, da sobrevivência, do meu dia a dia. Nunca imaginei que um dia eu poderia frequentar uma igreja e que as pessoas me aceitariam. Representa uma mudança grande na minha vida. Antigamente, o que eu tinha? Quem eu era lá atrás que não tinha nenhum troféu, nenhuma faixa? Eu ganhei um troféu da mudança de sexo que foi bom, é uma documentação. Hoje, essa faixa, igual a de Miss Universo, seria eu entrar na igreja. Hoje, não sou a Mary da qual todo mundo conhece a história; sou a Mary da igreja Catedral dos Milagres do bispo Carlos.

A possibilidade de inserção numa igreja evangélica produziu em Mary o significado de um reconhecimento, sobretudo porque essa inserção aconteceu posteriormente à sua cirurgia e

⁵⁴ Na época em que Mary entrou com processo do seu registro civil, ainda não estava em vigor a legislação atual que facilita a alteração do nome e do gênero. Mary disse que a audiência de mudança do seu nome social e do gênero durou quase quatro horas, e que ao longo da audiência sua identidade de gênero foi questionada por ela ter muitas características masculinas.

mudança de nome. Ao se converter e aderir à igreja, Mary a fez já reconhecida judicialmente como uma mulher. Ao longo do período em que estive convivendo com ela - em nossas idas aos cultos, conversas agendadas e cafés da tarde -, Mary sempre demonstrou que a vivência religiosa era muito importante e tinha muito significado para sua trajetória, pois representou uma mudança pontual em sua vida. Em uma de nossas conversas, ela disse:

Talvez, se eu não tivesse me convertido, poderia já estar morta, como acontece com tantas mulheres transexuais e com as travestis. Essa vida no mundo é muito arriscada, só tem promiscuidade e drogas. É muita baixaria. Graças a Deus, encontrei o caminho da salvação. A gente vai evitando... Por exemplo, se tenho o temor do que a bíblia me ensina, vou seguindo por ali e já não saio em busca de uma paixão perigosa, como fazia antes. Vejo esses transexuais à procura de um alguém, igual vejo conhecida ela ali todo dia se expondo, sendo vulgar; mora lá em Vista da Serra⁵⁵. Isso não é nem vida, porque corre risco e também é perigoso. Então, para mim, que estou na igreja, isso foi bem interessante; foi uma coisa muito importante para a minha vida.

Mary frequentava desde 2013 a Igreja Evangélica de Jesus Catedral dos Milagres, mais conhecida como Catedral dos Milagres, que tem característica neopentecostal. Durante a semana, ela frequentava uma filial, chamada de congregação pelos fiéis, pois não é independente da igreja sede. Aos sábados e, principalmente, aos domingos, frequentava o culto da igreja sede, que fica mais afastada de sua casa. É um templo maior e com uma frequência de pessoas, o que torna o culto mais atrativo para Mary. As duas comunidades religiosas ficavam em bairros bem próximos a Serra Sede.

Sua inserção na igreja aconteceu num período de muito sofrimento pela perda prematura de uma sobrinha, pela qual tinha muito afeto. Antes desse episódio, Mary já havia sido sensibilizada “*a seguir os caminhos de Jesus*” quando, depois da sua cirurgia de transgenitalização, algumas mulheres foram orar por ela no quarto do hospital. Na ocasião, ela estava muito fragilizada por causa da cirurgia e também porque não havia nenhum parente para acompanhá-la, já que ninguém de sua família apoiava a decisão de fazer a cirurgia. No hospital, no período em que se recuperava, as mulheres leram trechos da bíblia e oraram pela cura e salvação de Mary; foi naquele momento que ela “*aceitou Jesus*”. Contudo, depois de haver saído do hospital, ela não procurou de imediato uma igreja para frequentar.

⁵⁵ Bairro do entorno de Serra Sede.

No auge do sofrimento pela perda de sua sobrinha, Mary, juntamente com sua mãe e irmã, foi consolada por um grupo de mulheres da igreja Catedral dos Milagres, que se localizava próximo à sua casa. Foi a partir desse momento que ela, suas irmãs e mãe começaram a frequentar aquela comunidade religiosa. Ao longo de alguns meses, essas mulheres (as “*irmãs da igreja*”) buscaram Mary, sua mãe e sua irmã para frequentar os cultos semanais. Esse momento na vida dela foi transformador, pois Mary começou a se ver pertencente a um grupo, experiência que até então havia sido rara em sua vida.

Zimmermann (2013) argumenta que a adesão a uma comunidade evangélica, principalmente as pentecostais, pode significar uma inscrição numa ampla rede de trocas que, muitas vezes, acionada a fim de superar necessidades materiais. Novaes (1985), em sua pesquisa realizada no município de Santa Maria, no agreste pernambucano, percebeu que a *comunidade de irmãos* criada a partir da adesão religiosa e do convívio congregacional, entre outras coisas, oferece uma possibilidade de enfrentamento das adversidades da vida, especialmente no contexto das camadas populares. Nesse viés, Mafra (2011) apontou para o papel relevante que as igrejas evangélicas localizadas nas periferias das grandes metrópoles possuem na vida de seus fiéis, pois são elas que oferecem a possibilidade de lazer e de atividades a crianças e adolescentes, retirando-os do convívio da rua, sendo esta marcadamente percebida como um espaço perigoso e de influência do tráfico de drogas.

Sobre a inscrição numa comunidade religiosa, é importante notar que a ajuda cria o afeto, ou, num sentido maussiano, o ato da dádiva gera a contra dádiva, e assim é construída uma relação de pertencimento derivada dessas trocas, sejam elas materiais ou afetivas, já que além da possibilidade de ajuda material, existe uma ajuda que é emocional presente na própria ideia do pastor como um pai que cuida das suas ovelhas. Todo esse simbolismo se potencializa na vida daqueles que, assim como Mary, tiveram seus vínculos familiares rompidos ou fragilizados pelo preconceito e discriminação. Isto posto, o convívio na igreja também pode ser entendido como uma inscrição afetiva numa nova família, no qual existem pessoas que se preocupam com o bem-estar daqueles que dali fazem parte.

Por diversas vezes, Mary relatou que se sentia muito só – “*Eu sou muito solitária, não tenho muitos amigos e minha família é meio complicada*”. Ao longo de sua vida, as relações de amizade foram muito frágeis, pois “*as pessoas pareciam que tinham medo de se aproximar de mim*”. E mesmo em seu contexto familiar, Mary relatou dificuldades de desenvolver vínculos afetivos satisfatórios, nos quais ela pudesse expressar suas angústias e sofrimento. Por isso, o fato de ser bem acolhida pelas pessoas na igreja, receber atenção e ter o sofrimento pela perda de sua sobrinha como motivo de preocupação foi algo muito significativo em sua trajetória,

pois ela se sentiu cuidada por aquelas pessoas. Durante certo período, as “irmãs da igreja” telefonavam para saber se ela iria aos cultos e, quando faltava, ligavam para saber o motivo de sua ausência. Em suas palavras: “Lá na igreja, eles falavam que era uma família, um tinha que cuidar do outro; achei aquilo muito bonito. Eu via que eles estavam cuidando de mim; as irmãs ligavam para mim para saber como eu estava”.

A aproximação religiosa de Mary aos evangélicos corrobora com o argumento de Heilborn quando esta diz que “a aproximação do ambiente religioso é motivada por razões advindas de registros distintos, geralmente associadas a uma situação limite que leva à busca da religião como possibilidade de superação e de encontro de felicidade” (2005, p. 254). Os trabalhos que evidenciam a experiência sobre o pertencimento religioso revelam que os sujeitos em seus processos de conversão às comunidades evangélicas, sobretudo às de características pentecostais, de um modo geral, experimentam uma grande emoção, pois buscam a solução de problemas concretos da vida cotidiana, como os de caráter financeiro, afetivo, conjugal, familiar e também doenças (NOVAES, 1985; MARIZ, 1994; CAMPOS, 1995; BOYER, 1996; MACHADO, 1996).

Nos relatos de Mary, sua adesão religiosa à igreja Catedral dos Milagres aparece como significado de uma superação de um evento ruim pelo qual estava passando e, também, como uma aquisição de uma nova família. Isso porque ela passou a receber cuidado e atenção, experiência que ao longo da vida pareceu ser rara, sobretudo por parte de seus familiares. Segundo Heilborn, “a descoberta do grupo religioso é significada como a aquisição de uma nova família, regida por um modelo de relação de interdependência entre os membros, na qual a reciprocidade é um dos valores estruturantes” (HEILBORN, 2005, p. 252).

O acolhimento despendido a Mary por algumas “irmãs da igreja” contribuiu para que logo se identificasse como evangélica e atrelasse sua identidade à igreja Catedral dos Milagres. Assim, não demorou muito para que ela “entendesse o chamado de Deus para a sua vida e aceitasse Jesus como seu salvador”. Em um dos cultos, o pastor convidou as pessoas para entregar suas vidas publicamente a Jesus, e Mary assim o fez. Mesmo já tendo aceitado Jesus no hospital, sentia a necessidade de fazer isso publicamente para que todos tivessem certeza de que ela era uma nova pessoa e que tinha se convertido. Para Mary, era preciso que a vissem como uma pessoa renovada, pois muitos a conheciam quando era do mundo; no entanto, ela queria que soubessem que agora “era uma nova criatura em Cristo Jesus”.

Depois da sua conversão, Mary começou a fazer o que denominou de “trabalho de evangelização”; por onde passava, entregava panfletos religiosos confeccionados pela igreja, além de fazer inúmeras publicações nas redes sociais com temáticas religiosas (vídeos de

artistas *gospel* e pregações de pastores famosos). Para ela, uma das formas em que demonstra a transformação de Deus em sua vida é “*compartilhando o reino de Deus com as outras pessoas*”. De maneira semelhante à Crislaine, porém com mais intensidade, Mary utilizava o *Facebook* na produção de uma política da autoimagem. É possível sugerirmos que ela, por meio dessa política, estava em busca de uma nova reputação assinalada pela adesão religiosa, a partir de uma performance que ela considerava ser a de uma mulher cristã. Recuero (2009) nos diz que a reputação é um dos principais valores construídos nas redes sociais e sugere a relação entre três elementos: o “eu”, “o outro” e a “relação entre ambos”.

Para o autor, o conceito de reputação “implica diretamente no fato de que há informações sobre quem somos e o que pensamos, que auxiliam outros, por sua vez, em suas impressões sobre nós” (RECUERO, 2009, p.109). Dessa maneira, para Polivanov (2015), os perfis nas redes sociais não representam os atores sociais transportados para o digital, mas sinalizam a articulação de uma persona discursiva e performática como uma forma de autoapresentação, sendo os nomes com que se apresentam e as fotografias de perfil e de capa elementos dessa elaboração.

A experiência da conversão aparece com muita intensidade nos relatos de Mary, ao ponto de colocar a sua experiência em contraste com as de outras pessoas da igreja, ao dizer, em diversos momentos: “*Eu sou mais convertida que muita gente da igreja*”.

Como vimos, os significados dados à experiência da conversão podem ter aspectos distintos. Entretanto, de um modo geral, como sugere Mafra (2000), as adesões religiosas contemporâneas, sobretudo entre os pentecostais, têm se caracterizado por serem menos totalizantes, revelando-se mais frágeis e vulneráveis, o que nos permite compreender a experiência da conversão - pelo menos no contexto atual - como sendo menos uma *virada dramática* e mais uma experiência marcada pela *negociação da realidade*. É possível percebermos que a conversão de Mary aos evangélicos também ganha conteúdo de uma experiência moralizadora da sua trajetória.

Marcelo Natividade (2005) entende que a conversão constitui-se menos como evento do que como processo, contudo, sugiro compreender a experiência da conversão como sendo constituída da díade evento-processo, pois, quando se adentra ao contexto evangélico, é perceptível que, além de ser caracterizada por uma negociação da realidade, a conversão se aloca numa dimensão ritualística e que se sustenta por meio de uma perspectiva dual, uma vez que ela é compreendida tanto como um *evento* quanto como um *processo*.

A conversão se configura enquanto evento, uma vez que é necessária a confissão pública do convertido e a sua aceitação aos ensinamentos do cristianismo. É necessário que o indivíduo

que se candidata a tal experiência confesse “*Jesus Cristo como único e suficiente salvador*”⁵⁶. Geralmente, esse momento se dá na presença de muitos fiéis, em cultos nos templos, semelhante ao que Mary relatou sobre o episódio de sua conversão na igreja. Mas, quando realizada de maneira mais privada, em cultos domésticos, é recorrente a prática de se convidar o “*novo convertido*”⁵⁷ para se apresentar diante do corpo de fiéis em algum culto de maior expressividade. Um marco dessa experiência será o *batismo nas águas*, ritual que demonstra que o indivíduo desejou ter um “*compromisso de seguir a Jesus*” pelo resto da vida. Desse modo, a dimensão ritualística, o evento, não deixa de ser importante na produção da experiência de conversão.

Já a noção de conversão como um processo também é muito difundida no meio evangélico, pois, apesar de a confissão pública ser o momento auge desse ritual, sua efetivação se dará no decorrer da trajetória do novo convertido. A conversão vai se efetivando, quando há uma adesão profunda e visível à visão de mundo evangélica. Existe todo um código de conduta que prescreve a conversão, para que essa seja considerada genuína. Ela é, em certa medida, de ordem subjetiva, pois, em sentido ideal, é necessária uma alteração na racionalidade de quem a vivencia. Mas ela também precisa se materializar em código de conduta e performances, como por exemplo: na maneira de falar, na postura corporal, na forma de se vestir, na maneira de se relacionar com as pessoas, nas mínimas escolhas cotidianas. Só quando o convertido conseguir agir de forma “natural” diante dessas prescrições é que seu processo estará “efetivado”.

Cabe salientar que o processo de conversão estará efetivado, mas não completo, pois, em diversos cultos, ouvi pastores e “*pregadores*”⁵⁸ afirmando que a conversão é cotidiana. Mesmo para quem tem anos de trajetória evangélica, existe a necessidade de se converter cotidianamente. Essa noção de conversão cotidiana advém, especialmente, da premissa de que os cristãos estão numa caminhada constante e que só se findará com a volta de Cristo. Nessa caminhada, é comum que existam momentos e circunstâncias em que os fiéis venham a se “*desviar*”, perder o foco, “*desanimar, cair em tentação, deixar-se seduzir pelas coisas do mundo*”. Por isso, é necessário converter-se novamente, ou seja, retomar o caminho inicial, aquele estipulado pelo cristianismo.

A conversão, em sua concepção ideal, representa um compromisso com uma mudança

⁵⁶ Outras expressões comuns usadas como sinônimos e/ou conjugadas a conversão são: *aceitar Jesus; assumir um compromisso com Deus; fazer a obra de Deus*, como também já apontadas por Natividade.

⁵⁷ Expressão de grupo muito utilizada para designar as pessoas que recentemente vivenciaram a experiência da conversão.

⁵⁸ Expressão de grupo que se refere às pessoas que realizam a pregação; podem ser pastores ou pessoas que são reconhecidas como possuidoras do dom da palavra.

radical de vida (MOLTMANN, 1998); uma mudança drástica de visão de mundo. Nos termos nativos: “*Aquele que roubava, deixa de roubar; aquele que mentia, deixa de mentir; o adúltero deixa o adultério [...]*”. É necessário que o indivíduo convertido deixe transparecer essa mudança em toda a sua postura, tanto nos aspectos físicos quanto nos aspectos subjetivos de sua existência. A conversão te credencia a ser “*uma nova criatura*”.

“*Ser uma nova criatura*” é, no contexto evangélico - especialmente o brasileiro-, uma expressão êmica usada para definir a consequência da conversão. A conversão religiosa é interpretada pelos evangélicos como consequência de uma necessidade interna dos indivíduos. Em concepções nativas, é encarada como uma consciência de que “*existe uma falta*”, “*uma necessidade*”, “*um vazio que nunca foi preenchido por nada que tenha sido experimentado*”. Compreende-se como um processo em que há uma mudança vetorial significativa no “ser” das pessoas que a vivenciam, fazendo com que a escala de valores dessas pessoas seja completamente reorganizada (ELIADE, 2001).

Dessa forma, a experiência da conversão é um marcador de extrema importância na trajetória evangélica e precisa ser visível, produzir ou aparentar mudanças profundas na conduta social de quem por ela passa (MENDONÇA; VELASQUES, 2002). O indivíduo convertido precisa materializar essa experiência em sua existência. Não há espaço para a “*velha criatura*” depois da conversão, pois se ela persistir em ficar, alguma coisa está errada. Essa perspectiva da conversão, como já dito, aloca-se dentro de um tipo ideal dessa experiência, que se configura sob a lógica de que, depois da conversão, os indivíduos farão a adesão total à cosmovisão evangélica e, dessa forma, estarão emocionalmente e racionalmente suscetíveis às mudanças de condutas necessárias.

Por diversas vezes, Mary enfatizou sua busca por uma conduta cristã exemplar depois da sua conversão, pois “*precisava dar o exemplo*” e não poderia “*manchar o nome da igreja*”. Ainda disse que, por ser muito conhecida na Serra Sede, precisava provar às pessoas que, de fato, havia se convertido, e como era uma mulher trans, muitos não acreditavam em sua conversão. Ao enfatizar a veracidade de sua adesão em religiosa, em algumas ocasiões, Mary colocava em xeque a adesão de outras pessoas da igreja, as quais, segundo ela, não tinham uma postura cristã satisfatória ou exemplar no cotidiano fora do contexto congregacional, por isso, “*testemunham contra a igreja*”.

Depois de sua conversão pública no culto, Mary começou a frequentar a igreja Catedral dos Milagres de forma assídua e a autopolicar sua performance, em especial a “*dar um bom testemunho nas redes sociais*”. Suas roupas também foram alvos dessa mudança; ela disse que nunca foi uma pessoa que gostou de roupas vulgares, mas tinha algumas peças que eram muito

escandalosas para uma “*serva de Deus*”. Todo esse esforço realizado por ela é aquilo a que Goffman (2014) chamou de *impression management*, ou seja, a gestão da imagem, que no caso de Mary ganhava contornos específicos, pois ela tinha que gerir tal imagem a partir de ideais do cristianismo valorizados na sua comunidade religiosa. Essa gestão da imagem, em termos nativos, poderia ser compreendida como o “*dar bom testemunho*”.

Em um dos cultos intitulados *Culto dos Adoradores*, realizado aos sábados, e que frequentei com Mary, o tema da “*pregação*⁵⁹” foi sobre a importância do testemunho do cristão. O preletor, na ocasião, enfatizou a importância de o crente ter uma conduta íntegra, pois só assim seria percebida a transformação de Deus em suas vidas. A seguir, transcrevo um trecho da pregação:

[...] Gritar aos quatro cantos que você é um convertido, que você é um crente... “Eu sou crente da igreja Catedral dos Milagres! Eu sou crente da igreja tal!”, isso não te faz ter uma vida de pessoa realmente convertida. No dicionário, a palavra converter significa transformação, alteração, modificar o sentido, caminho e direção. Não adianta eu falar que sou convertido, que sou crente em Jesus se a minha vida está igual a quando eu era do mundo; se as pessoas que me conheciam não conseguem perceber a transformação de Deus na minha vida. Tem muitas pessoas hoje que se dizem crentes, mas não querem largar o mundo e estão presas aos velhos hábitos; não querem fazer o velho homem morrer. É preciso uma mudança de mentalidade, a nossa mente precisa mudar. Aquela mentalidade que tínhamos quando éramos do mundo tem que ser enterrada. Temos que mudar radicalmente de vida. A nossa história precisa ser reescrita por Deus para que as pessoas que nos conheciam quando éramos do mundo, quando éramos pecadores, percebam o agir de Deus em nossa vida. Não tem como falar que é crente; os outros só veem o mundo na nossa vida, só veem derrota, só veem mau testemunho. Tem irmão que está com um pé na igreja e outro no mundo; um dia ele diz que é crente e no outro está se lambuzando na lama do Capeta. Num dia é crente e no outro é desviado. Por quê? Porque não se converteu de verdade, não mudou a mentalidade. Tem muitos crentes que ao invés de testemunharem a favor de Jesus, pregam contra ele. Tem muita gente que prega contra a igreja. Toda

⁵⁹ Expressão de grupo muito comum no contexto cristão que se refere à divulgação das mensagens inspiradas na bíblia com forte apelo proselitista. Em alguns contextos, o termo pregação é usado como sinônimo de sermão.

vez que você diz que é crente da igreja Catedral dos Milagres e dá um mau testemunho, está afastando as pessoas daqui. Converter é mudar completamente a sua vida a partir da palavra de Deus, e isso tem que ser todo dia [...]

Das vezes em que frequentei o culto com Mary, em nossa volta para casa, sempre tive por hábito perguntar o que ela tinha achado do culto e da mensagem. No dia desse culto, ela tinha gostado bastante, principalmente por ter muitos louvores, ser um culto de característica festiva e com muitas pessoas. Cultos com maior frequência de pessoas eram mais atrativos a Mary, já que ela gostava de ser notada, de sentir sua presença percebida. Havia uma compreensão de sua parte de que, ao ser notada, deixava de ser apenas mais uma na multidão. Mary disse: “*Me senti tocada com a mensagem*”. Eu indaguei sobre como ela percebia a sua conversão, se ainda havia muitas mudanças a serem vividas em sua vida para que ela pudesse dar um “*bom testemunho*”. Ela disse que ser crente não era algo fácil, mas uma escolha cotidiana, pois todos os dias precisava “*matar a velha Mary para deixar a nova Mary aparecer*”. Concordava com a pregação; ressaltou que, de fato, “*existe muita gente que um dia está na igreja e no outro está no mundo*”, e completou dizendo que ali mesmo no culto tinha muita gente que precisava ouvir aquela mensagem. Para Mary, “*quando a gente diz que é crente, precisa dar um bom testemunho*”.

“*O mundo*” é uma categoria ampla e muito recorrente entre os evangélicos e, por isso, aparece em diversos momentos nas narrativas de Mary e de outras interlocutoras. De um modo geral, nessa categoria nativa estão implícitas as percepções dicotômicas entre o “bem” e o “mal”, o “céu” e o “inferno”. “*O mundo*”, na cosmologia evangélica, tem uma função proselitista muito importante. É que por mais que ele seja percebido como repugnante, sua transformação é um dos esforços do crente; e, principalmente, as condutas individuais dos crentes têm como referência um afastamento “*das coisas do mundo*”, já que é uma forma de expressar a identidade religiosa.

Em linhas gerais, o *mundanismo* é uma forma de classificação teológica de toda manifestação social e cultural não mediada pelos preceitos cristãos evangélicos e, portanto, consideradas como pecaminosa e passível de punição divina (MARIANO, 1999, ALVES, 2011). Regina Novaes exemplifica essa separação entre os crentes e “*o mundo*” dizendo: “A todos os aspectos que não estejam referidos diretamente à sua vida religiosa, o convertido, nos primeiros contatos com um estranho - no caso, o pesquisador -, responderá enfatizando sua separação das ‘coisas do mundo’” (NOVAES, 1985, p. 126).

A relação entre os crentes e o “*mundo*” ganha contornos específicos de acordo com cada denominação evangélica, mas “*mundo*” é uma categoria sempre presente. Nesse sentido, em interessante artigo que aborda a percepção de jovens pentecostais sobre gênero e sexualidade, Alves (2011) apresenta um argumento que sintetiza os sentidos que compõem a categoria “*mundo*” entre os evangélicos:

Por fim, exige-se um disciplinamento da mente e do corpo, de modo que em cada gesto, na forma de vestir e de falar, se demonstre que se trata de alguém “separado do mundo”. A percepção do “ser diferente” apresenta distintos acentos, destacando-se a noção de separação “do mundo”, vista como algo positivo e superior ao que vivenciam os/as demais jovens, com a contínua afirmação que se é “normal” apesar da diferença (ALVES, 2011, p. 84).

Mary trazia sempre em seus relatos elementos que a distanciavam do “*mundo*”. Ela gostava de enfatizar que nunca havia se desviado, apesar de haver passado por períodos sem frequentar os cultos por estar insatisfeita com o fato de não ser batizada. Pessoas quando “*desviam*”, segundo Mary, “*começam a viver no mundo, a beber, a fumar, a ter uma vida desregrada, a cair na prostituição*⁶⁰”. Ela, porém, disse: “*Por mais que eu tenha ficado algum tempo sem ir à igreja, sempre continuei a seguir a Deus e sua palavra. Algumas pessoas da igreja vieram conversar comigo para perguntar por que eu estava me desviando, mas logo deixei claro que o fato de não estar indo à igreja não queria dizer que eu estava desviada*”.

Mary buscava esse distanciamento das “*coisas do mundo*” como elemento diferenciador de sua conduta; a adesão religiosa era evidenciada como um moralizador de sua trajetória. E nessa construção de si, nessa produção de sua *persona* evangélica afastada do “*mundo*”, Mary se permitia “disputar” feminilidades com as outras mulheres da igreja. Entretanto, não qualquer tipo de feminilidade, mas uma composta de conteúdos considerados cristãos.

Sou mais crente e feminina do que muita mulher lá na igreja. Tenho postura, sou elegante, sei me portar, dou testemunho. Existem umas e outras que se vestem de maneira vulgar, são mulheres sem modos; não parecem que são servas de Deus. É por isso que eu chamo atenção, porque sou uma dama, sou fina, uma princesa aos olhos de Deus. Posso até não ser uma mulher biológica, mas sou muito mais mulher nos meus modos e na minha forma de ser do que algumas que nasceram mulher. Uma mulher de Deus tem que ser feminina, discreta, elegante, educada, de oração

⁶⁰ A ideia de prostituição no contexto evangélico, também utilizada para se referir a uma vida sexual ativa, sem compromisso, fora do casamento e com diferentes parceiros. Nesse sentido, ela não está diretamente ligada à prática da prostituição como comumente é conhecida.

e dar testemunho no dia a dia. Todos os dias, peço a Deus para que ele me ajude a ser uma mulher cristã que agrade aos olhos dele. O povo ficou revoltado com aquele negócio do “bela, recatada e do lar”, da esposa do Temer; mas foi para isso que Deus fez a mulher, não é?! A mulher não foi criada por Deus para ser grosseira, bruta e vulgar.

Quanto mais feminina era a sua performance, mais evangélica Mary se percebia. Seu convívio na igreja, ao invés de ser assimilado como contraditório à sua identificação de gênero, mostrou-se como sendo um espaço onde ela passou a legitimar sua identidade feminina como elemento marcador do seu distanciamento do “*mundo*”. Mary produzia uma diferenciação entre o feminino do “*mundo*”, no qual a feminilidade das “*trans barulhentas*” está inserida, e o feminino evangélico, muito valorizado por ela. Assim, a feminilidade é utilizada por ela como uma estratégia.

O discurso de Mary é permeado pela possibilidade de usar uma dada feminilidade como estratégia para pertencer ao grupo e, por esse motivo ela tanto comparava a sua performance feminina com as das outras mulheres da igreja. Ao fazer isso ela não queria expulsá-las de seu lugar de fala, mas sim gerar uma tensão sobre exatamente o que é ser mulher e, para ela, ser mulher é uma invenção em todos os detalhes (roupas, corpo, movimento). Ela queria ser reconhecida como uma mulher cristã, portanto, específica, historicamente datada, cujo principal diferencial é querer ser mulher, de tornar-se mulher por suas ações, colocando em perspectiva a obrigatoriedade de um corpo biologicamente categorizado como feminino para tal experiência. Mary, em seu cotidiano, corporifica o famoso argumento de Simone de Beauvoir: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”.

Mary dialoga diretamente com um discurso, atualmente muito difundido entre os evangélicos, de valorização excessiva dos ideais de uma feminilidade específica como sendo uma dádiva e um destino divino para as mulheres. Segundo Souza (2017):

A mulher representada na literatura evangélica é de classe média alta, casada, com bom nível de instrução, com vida profissional autônoma, com marido bem-sucedido profissionalmente, com poucos filhos e com casa própria. Para além da identidade de classe, isso força também uma identificação étnico-racial, haja vista que, por força das desigualdades sociais construídas sobre as diferenças étnico-raciais, as mulheres que se encontram nessas condições em nossa sociedade são majoritariamente brancas. Esse é o ideal de mulher e de família propagado culturalmente e assimilado de tal forma que as leitoras, mesmo em condições distintas desse ideal de mulher e família, sentem-se identificadas com essa mensagem e estimuladas a perseguir esse ideal (SOUZA, 2017, p. 323).

Esse discurso evidenciado por Souza (2017) se apresenta com caráter normativo e muito valorizado, porém, suas apropriações acontecem de forma muito heterogênea na vida das mulheres evangélicas. E, se de alguma forma, sua função era afastar mulheres como Mary das experiências cristãs consideradas legítimas, o contrário aconteceu. Mary tem feito uma apropriação muito particular dos discursos cristão voltados à produção de uma “feminilidade santificada”. Ela tem usado esses discursos, cuja função é, apertadamente, excluí-la em instrumento para legitimar sua presença na igreja - *“Sou mais crente e feminina do que muita mulher lá na igreja. Tenho postura, sou elegante, sei me portar e dou testemunho”*. Mary, ao fazer uso desse discurso a seu favor, tensiona as margens, revela as fissuras e a potencialidade criativa de se habitar na e por entre elas. Ao falar da fronteira da inteligibilidade, ela assume o risco de redesenhar a fronteira entre o que é e o que não é pronunciável (BUTLER, 1997).

Para Mary, sua condição trans não produzia um *“mau testemunho”* e, portanto, não necessitava de *“transformação divina”*. A sua vida religiosa acontecia conjugada de forma harmoniosa à sua identidade de gênero. E se, para a igreja, a principal transformação de que Mary precisava sofrer era sua identificação ao gênero masculino, isso nem passava por sua cabeça.

“Onde Deus precisa atuar em minha vida é no meu temperamento; às vezes, sou muito briguenta e isso não é dar bom testemunho”. Mary buscava uma certa adequação na sua performance de gênero, mas era visando aprimorar a sua feminilidade aos padrões valorizados no contexto evangélico convencional. Seu *“temperamento agressivo”* passou a ser percebido como uma característica que não contribuía positivamente à sua performance de mulher cristã.

Sou uma pessoa muito geniosa, explosiva, não levo desaforo para casa. Então, às vezes, eu arrumo muita confusão e dou um mau testemunho. Esses dias, por exemplo, uma mulher foi ignorante comigo; uma mulher perdida, me escrachando no *Facebook*. Cheguei até a escrever *“Vai para o inferno!”*, mas apaguei, pois pensei: Não posso agir assim, porque estou na igreja. Ou seja, eu me freei. Quando você é da igreja, começa a medir as palavras, porque não adianta postar uma coisa boa, um versículo bíblico, uma meditação, publicar os meus cultos e, depois, desmoralizar a minha igreja postando xingamentos e ofensas.

Se existe, por parte da liderança da igreja, a expectativa de que Mary entenda que sua condição transgênera é um impeditivo para que ela exerça uma vida cristã satisfatória e legítima, não é assim que Mary tem se projetado dentro do contexto evangélico - *“Não penso*

Deus reescrevendo a minha história como eu sendo um homem. Eu sei que Deus me chama pelo nome de Mary". Sua história reescrita por Deus é aquela que passa pela possibilidade de ser batizada na igreja e nela encontrar um marido. Mary sonha em encontrar um grande amor e tem orado a Deus para que possa ter *"uma família no altar do senhor"*.

Desse modo, existe uma constante negociação tanto por parte dela quanto pela igreja, pois se, por um lado, temos Mary ressignificando suas experiências no contexto evangélico, apropriando-se dos textos bíblicos para se pensar e se constituir como uma mulher cristã, por outro temos a igreja que, apesar de compreender a condição transgênera como um impeditivo a uma vida cristã legítima e verdadeira, ao longo de seis anos⁶¹ tem permitido a presença de Mary sem produzir de forma constante constrangimentos ou interditos a ela, ao ponto inibir a sua presença.

Sua adesão religiosa aparece ao longo de seus relatos como uma experiência moralizadora da sua trajetória e que, em diversos momentos, é significada a partir da ideia de superação dos estigmas geralmente associados às pessoas trans. *"Eu sou trans, mas sou evangélica"*. Foi assim que Mary se definiu em diversos momentos. Sua adesão aos evangélicos é compreendida como atitude que depõe, positivamente, a seu favor - *"As pessoas da Serra Sede começaram a me exergar de outra forma; agora eu sou evangélica, não sou só a Mary trans"*. Ela enfatizou que, ao se converter, muitas pessoas de sua vizinhança vieram parabenizá-la; esse reconhecimento foi percebido como uma demonstração de que sua adesão religiosa um marcador positivo em sua trajetória de vida. Podemos sugerir que sua adesão é significada como uma experiência de ocultamento de estigmas. Nesse sentido, Sanchis fala de uma *"cultura crente"* (1994, p. 97) ao referir-se às *"transformações culturais"* operadas pelos padrões moralizantes de alguns pentecostalismos em bairros populares.

Ora, conhece-se a marca visível da presença pentecostal nos bairros: a figura do pastor, ou simplesmente do crente, marcando *"a rua"* com o rigor de seu traje, dos seus itinerários seletivos, marcando *"a casa"* com sua conduta ascética (...) Sobretudo a presença de uma definição identitária religiosa clara e única, divisor de águas entre a antiga tradição popular e a modernidade (SANCHIS, 1997, p. 123-126).

Goffman (1980) diz que as técnicas de ocultamento de símbolos de estigma ocorrem, simultaneamente, a um processo relacionado, o uso de desidentificadores. *"O estigma e o esforço para escondê-lo, encobri-lo ou amenizá-lo fixam-se como parte da identidade dos*

⁶¹ No período do meu contato com maior frequência, entre 2016 e 2017, havia três anos que ela frequentava a igreja; por isso, em determinados trechos nos quais transcrevo parte de nossas conversas gravadas, Mary vai dizer que tinha três anos que estava na igreja. Em 2019, completou seis anos que Mary tem frequentado assiduamente os cultos da igreja na qual se converteu.

sujeitos” (GOFFMAN, 1980, p. 76). Ao atrelar a sua identidade individual a uma identidade coletiva de uma comunidade religiosa, Mary compreende que a visão estigmatizante produzida sobre sua conduta é reduzida. Ao dizer ser trans, mas também evangélica, demonstrou o impacto que a identidade religiosa produziu na sua autopercepção, pois expressa nessa sentença a ideia de que, apesar de ser uma trans, sua conduta é moralizada por ser evangélica. Se por um lado temos uma identidade estigmatizada, por outra temos uma que é valorizada.

De acordo com Goffman (1980), o estigma se apresenta como uma marca que sugere inferioridade moral nos indivíduos alvo dele e os torna desacreditados e desacreditáveis no cotidiano de suas interações sociais, além disso, nega a humanidade plena das pessoas a quem são conferidos os rótulos depreciativos. Não é à toa que pessoas estigmatizadas geralmente são percebidas como abjetas. O estigma é uma marca de inferioridade socialmente imputada e originada de julgamentos sociais com um alto grau de consentimento da coletividade ou de um grupo específico, cuja principal função é reduzir a identidade do indivíduo ao seu suposto desvio. Toda experiência de vida do indivíduo é reduzida na sua diferença; a diferença/desvio passa a definir socialmente ao ponto de ele mesmo passar a se orientar a partir das marcas e dos rótulos que sobre ele são postos.

Corpos transgêneros são estigmatizados e alvos privilegiados da imputação da noção do desvio; são corpos segregados, invisibilizados, violentados, calados, destinados, quase sempre, a papéis sociais subalternos.

Goffman (1980) sugere uma certa passividade dos indivíduos estigmatizados, como se essa marcação do desvio acontecesse sem contestações daqueles que o sofrem. No entanto, a relação entre quem estigmatiza e o estigmatizado não acontece de maneira passiva; há resistências, apesar de ser sempre uma relação desigual de forças e as resistências não necessariamente impedirem a marcação do estigma. Desse modo, é possível compreender a adesão religiosa de Mary e a demarcação de sua identidade evangélica como uma estratégia, uma espécie de resistência à noção de desvio que a ela foi imputada. Se não elimina o estigma, é possível perceber que Mary sugere que sua identidade religiosa atenua a percepção da sua diferença, ao menos no contexto social em que está inserida. Ela tem dialogado diretamente com o discurso evangélico, sobretudo o pentecostal, que aponta a adesão religiosa a esse grupo como um elemento que depõe positivamente sobre o caráter e a moral das pessoas. Adesão religiosa evangélica, além de outros significados, aparece como uma espécie de reelaboração ou uma forma de amenizar alguns estigmas da *carreira moral* de Mary. Sobre as mudanças advindas da sua adesão religiosa ao cristianismo evangélico e do seu sentimento de pertencimento a uma comunidade religiosa, Mary disse:

Aceitar Jesus me ajudou muito. Hoje, sou outra pessoa, uma nova Mary (risos). Fazer parte de uma igreja é bom, muito bom, porque você sempre demonstra autoridade, não se portar como qualquer um; você precisa se preocupar com a imagem que está pesando para os outros. E... Deixe-me ver como posso falar... Os meus trajes não são como eram antigamente; hoje, já não uso mais calça. Uso mais os trajes que eu sei que combinam com a igreja. Uso mais saias; procuro sempre usar os trajes que combinam mais com o evangélico. Na rede social, eu imponho respeito para não ficar recebendo muitas vezes cantadinha porque as pessoas começam a ver que sou evangélica e isso já evita de uma pessoa me mandar uma cantada. Pois você sabe, o povo acha que a gente, por ser transex, é prostituta. Então, já recebi muitas mensagens, muitos homens casados falando safadeza comigo. As pessoas começaram a me ver indo para a igreja, o evangelismo que eu faço no *Facebook*; então, começaram a ter outra visão sobre mim. Tem muita gente que já veio me falar: “Nossa, como você mudou, Mary! Parece outra pessoa”. Eu respondo que é o brilho de Jesus que está em mim. Então, hoje, sinto que sou mais respeitada e tenho mais autoridade para entrar nos lugares, porque aqui na Serra todo mundo sabe que sou evangélica. Então, estar na igreja, para mim, é muito bom, muito bom mesmo! Me ajuda muito, porque, muitas vezes, quando a gente vai num lugar resolver alguma coisa, algum problema, também se apresenta e fala: “Eu faço parte da igreja Catedral dos Milagres”, do bispo Carlos Magno. O nome dele tem peso aqui na Serra; é um nome que abrilhanta e, muitas vezes, a pessoa passa a te respeitar. Acho que fazer parte de uma igreja, ser evangélica - porque eu tenho postura, dou testemunho -, as pessoas começam a perceber que sou diferente. Geralmente, as pessoas têm aquela visão que “porque fulana é transex, então é barraqueira, não tem modos, é vulgar...”. Então, como eu sou evangélica, as pessoas começam a perceber: “Nossa, como Mary é diferente!”. Eu me sinto mais segura. Há um tempo, aconteceu uma situação desagradável comigo e com minha mãe na Sipolatti⁶². Eles estavam fazendo uma cobrança indevida para minha mãe, então fui lá resolver com ela. Tivemos que ir eu e o vendedor da loja conversar com o delegado. Quando fui explicar ao delegado, ele sentiu firmeza nas minhas palavras, nas minhas vestes, porque eu estava bem vestida. Então, isso foi uma freada, sim,

⁶² Loja popular de móveis e eletrodomésticos.

naquilo que se parece vulgar... “Ah, todas as travestis e todas as transexuais são barulhentas, barulhentas”, mas nem todas são. A maioria delas é meio barulhenta, mas não quero estar no grupo das barulhentas. Tenho um limite, então, me apresento; e se daqui a pouco a pessoa muda a conversa comigo, começa a me destratar e a me ofender, eu falo: “Agora vamos parar de falar, porque sou do ministério do bispo Carlos e não vou te tratar como está me tratando. Me respeita e vamos parar por aqui; sou uma serva de Deus!”. Então, percebo que estar na igreja, ser evangélica diminuiu um pouco do preconceito por eu ser uma transexual, porque tenho procurado dar o testemunho e ter postura.

Mary produz uma percepção de que sua identidade evangélica proporcionava maior aceitação das pessoas para com ela. Como já dito anteriormente, é como se os estigmas que a experiência trans produz fossem atenuados e, por vezes, até mesmo superados. Existe, de fato, essa “aceitação” mais explícita de Mary no contexto da igreja, muito embora ela esteja atraída a uma expectativa de que ela, em algum momento, supere a sua condição trans por um “milagre divino”. Cabe lembrar que a noção de aceitação difundida pelas igrejas convencionais é aquela na qual as pessoas LGBT desejam e precisam se adequar à cisheteronormatividade. Desse modo, a igreja tem “aceitado” Mary, mas desejando sua adequação, expressando ora de maneira sutil, ora de maneira mais explícita esse desejo.

De todo modo, em alguma medida, é possível sim dizer que há uma melhora no prestígio social de Mary, sobretudo em sua vizinhança. Ela anda na rua e cumprimenta as pessoas, convida para ir aos cultos, oferece ajuda para resolver problemas burocráticos do dia a dia. Seus vizinhos são acostumados com sua presença e muitos aceitam seus convites para irem aos cultos, o que revela que a identidade religiosa de Mary, ao menos por seus vizinhos mais próximos, é percebida como legítima.

Em diversos momentos, porém, Mary me relatou situações conflituosas, concomitante aos nossos encontros, em razão de preconceitos e discriminações com vizinhos, em lugares públicos e até mesmo na igreja, o que de certa forma evidencia que, mesmo sendo uma mulher trans evangélica, essas situações ainda eram recorrentes no cotidiano. Contudo, seu ingresso na igreja havia modificado, de maneira acentuada e positivamente, as experiências em sua trajetória. A adesão religiosa promoveu uma reelaboração de sua subjetividade e visão de mundo, até mesmo sobre as situações negativas do cotidiano.

Mariz (2010), a partir de sua incursão entre os evangélicos, sobretudo os pentecostais, argumenta que, ao se analisar as histórias de vida dos convertidos, é possível observar uma

mudança na forma de como eles percebem os problemas e não o fim deles. As dificuldades e as vicissitudes da vida passam a ser percebidas como úteis, passageiras e reveladoras da força de Deus, como etapas de progresso da vida espiritual, desafios a serem superados e não mais como dores inúteis e insuperáveis.

Assim, por mais que Mary, em seu cotidiano, ainda sofra discriminação - que de fato pode ter diminuído a partir da adesão religiosa -, ela tende a reelaborar essas experiências a partir de uma *provação*⁶³ para que sua vida religiosa e seu caráter cristão sejam moldados e melhorados de acordo com os ensinamentos bíblicos, como forma de melhorar sua postura explosiva diante dos conflitos e embates vividos por ela.

E toda essa transformação, de alguma forma, aparece nos relatos de Mary como um modo de moralizar sua experiência de mulher transgênera, pois, em diversos momentos, ela enfatizava que “*nem toda trans é vulgar, promíscua e barulhenta*”, revelando a necessidade de se descolar dos estigmas conferidos a ela e, principalmente, de superá-los. Sua adesão religiosa, dentre outras coisas, aparece como estratégia e possibilidade de superação de estigmas de sua carreira moral.

4.4 ESTAR PREPARADA: O BATISMO COMO AQUISIÇÃO DE UM NOVO *STATUS*

Um dos ritos mais importantes que encontramos entre os evangélicos é o “*batismo nas águas*”. Ele marca a transição para um novo *status* que possibilita a integração institucional e permite acessar postos hierárquicos da igreja e de outro ritual muito importante para esse grupo religioso, a participação da “*ceia de Cristo*”. A partir do batismo, há uma transição da categoria de “*novo convertido*” para o *status* de “*membro da igreja*”, que faz referência à ideia que os crentes fazem parte do “*corpo de Cristo*”.

No contexto das igrejas evangélicas, numa perspectiva mais macro - quanto às possibilidades de atuação institucional -, geralmente, é possível perceber a existência de três grupos de fiéis que compõem o cotidiano dessas instituições. Existem os “*membros*”, os “*novos convertidos*” e os “*visitantes*”. Os membros são aqueles que foram batizados numa demonstração pública e ritualística de sua adesão e compromisso com sua comunidade

⁶³ Expressão usada para se referir às aflições e aos sofrimentos que tendem a colocar em prova (provação) a fé, os valores morais e as convicções religiosas dos indivíduos. É muito comum ouvirmos entre os evangélicos, especialmente entre os pentecostais, expressões como: “Isso é uma provação de Deus”; “A fé do irmão esta sendo provada”.

religiosa. Os novos convertidos são pessoas que “*aceitaram Jesus*” e passaram a frequentar a igreja. Geralmente, a adesão à comunidade religiosa é uma experiência recente na sua biografia. Por fim, os visitantes se caracterizam por aquelas pessoas que frequentam os cultos esporadicamente, sem compromisso institucional ou com a adoção de uma identidade religiosa. É nesse grupo que podemos encontrar aquele que Novaes (2012) denominou de *evangélico genérico*.

O ritual do batismo é fundamental para a maioria das igrejas evangélicas, podendo acontecer por imersão, ou seja, quando o fiel é mergulhado na água, que pode acontecer num rio, lago, piscina ou, como no caso da igreja Catedral dos Milagres, num tanque batismal, que fica no próprio terreno do templo. O batismo, em algumas poucas denominações evangélicas⁶⁴, também pode acontecer por aspersão, como na igreja Católica. O batismo se apresenta como um ritual de regeneração, de novo nascimento. Na cosmologia evangélica, ao ser submerso nas águas, o indivíduo morre para o mundo e, ao ser retirado das águas, renasce para Cristo como novo ser regenerado. Geralmente não é realizado em crianças, acontecendo mais a partir da adolescência.

Desse modo, o batismo pode ser pensado a partir da ideia de *rito de passagem*, tal qual proposto por Van Gennep (1978). No contexto evangélico, geralmente, os novos convertidos, na dinâmica congregacional, assumem uma condição de *neófitos*. São batizados aqueles que passaram pelo discipulado, que, em resumo, corresponde a uma série de estudos intensivos sobre a cosmologia cristã evangélica, com uma forte tendência a focar em aspectos particulares das denominações. Assim, é possível perceber que o processo de agregação/inclusão no contexto das igrejas evangélicas passa pelo ritual do batismo.

Mary, por nunca ter sido batizada, tinha como um dos seus grandes desejos “*passar pelo batismo nas águas*”, para que sua fé e adesão religiosas fossem confirmadas perante a sua comunidade. Ser batizada aparecia em seus relatos como a possibilidade de vivenciar uma grande conquista, que daria legitimidade à expressão da sua fé, mas também reforçaria de uma vez a sua identidade de grupo. Ela não só estaria entre eles, mas seria uma deles. Passaria da condição de “*aceita*” para a condição de *incluída*. Além disso, ser batizada a permitiria participar de diversos eventos e atividades que são restritos aos membros.

Meses depois de começar a frequentar a igreja, além da sua irmã e sobrinha, algumas pessoas que haviam ingressado na comunidade evangélica no mesmo período que Mary foram convidadas a ser batizadas, mas ela não foi. Mary ficou muito incomodada quando percebeu

⁶⁴ Por exemplo, a igreja Congregacional, denominação que faz parte do grupo dos protestantes clássicos.

que não havia sido convidada para ser batizada. Ao indagar aos pastores da igreja o motivo desse não convite, disseram que ela ainda não estava preparada e que a cada pessoa tinha o tempo de Deus em sua vida para que o batismo acontecesse. Disseram, ainda, que ela precisava ter paciência, pois seu momento chegaria e, quando estivesse preparada, Deus a escolheria para “*descer as águas*”.

Mary ficou muito inconformada com essa situação, procurava ter uma vida religiosa que considerava exemplar; era assídua nos cultos, fazia evangelização nas redes sociais e convidava muitas pessoas a irem para a igreja com ela. Pensava, então, que essas atitudes eram credenciais para que pudesse ser batizada, pois assim fora ensinada nos cultos, ou seja, que essas atitudes e ações seriam reflexos de um cristão verdadeiramente convertido. Mas, para a liderança da igreja, Mary ainda não estava preparada. Essa busca pela possibilidade do batismo era algo constante em sua vida. No período em que mantivemos intenso contato, vez ou outra ela trazia esse incômodo e refletia sobre o motivo de não permitirem seu batismo. Os pastores da igreja não explicitavam que a interdição do batismo não era por Mary ser uma mulher trans; para ela, no entanto, ficava explícito que essa era a razão para que nunca estivesse “*preparada para o batismo*”.

Apesar da condição trans de Mary não ser recorrentemente evocada, ela permeava as relações nas quais estava inserida. Os silêncios e os *não-ditos* em relação à sua identidade de gênero eram uma forma de a igreja gerir a presença de Mary naquele ambiente. Mas houve uma ocasião em que um pastor da mesma denominação evangélica sugeriu que ela assumisse uma postura neutra:

O pastor veio aqui em casa e perguntou se eu não teria como desfazer a cirurgia. Eu falei que não tinha como. Aí, o pastor retrucou: “Então não tem como você se neutralizar, por exemplo, você ser neutra, cortar o cabelo, isolar a cirurgia? Tirar o peito, tirar tudo e viver uma forma neutra?”. Eu respondi: “Ah, meu pastor, não tem como! Como vou viver? Vou viver uma pedra? Uma pedra que não serve para nada? Vou dublar a minha própria vida?”. Porque eu fiz a cirurgia com tanta dificuldade; foi tão valiosa que deveria ser respeitada hoje! Porque, até então, quando a gente opera, sai do hospital documentada, sai no diário oficial, coisa muito longa, muito séria para a universidade fazer uma coisa e não ter validade, e seria até proibido hoje uma pessoa operada se manter com o nome masculino. Você é operado, então, tem que tirar peito, tirar isso, se isolar do mundo. E como seria a minha vida? Como seria a minha vida hoje? Acho que seria uma vida sem validade tentar ser uma

pessoa que eu não posso ser. É como se eu tentasse dublar a minha própria vida. Seria uma farsa. Eu disse para o pastor que não poderia ser neutra.

Havia uma negociação da presença dela na igreja, tanto da sua parte quanto da própria comunidade religiosa. O processo de mediação de Mary apresentava um nódulo por conta da sua identidade trans. Sua presença colocava em relevo e em vigilância as normas de gênero e sexualidade que são tão caras aos evangélicos. A presença de Mary se apresentava como um perigo para as representações de gênero e sexualidades entendidas como puras e santas àquele contexto. Ela, inicialmente, pensava que o fato de adotar uma postura e uma conduta que considerava cristã - ou como disse certa vez: *“Sou uma crente de verdade; não fico com um pé no mundo e outro na igreja”* - a habilitaria para o batismo. Ela se pensava como uma pessoa *“pura”* e *“santificada”*, mas corrompia uma das principais fontes de produção da noção de pureza para os cristãos evangélicos, o corpo cisheteronormativo.

Logo no início dos meus contatos com Mary, percebi uma certa complacência em seu esperar pelo batismo, apesar de uma ansiedade confessada para que esse momento em sua trajetória evangélica chegasse logo. Contudo, com o passar do tempo, essa questão começou a produzir muito desconforto, principalmente nas ocasiões em que havia os eventos de batismo e as pessoas eram apresentadas na igreja como os novos membros. Além da inclusão na comunidade religiosa, o batismo, para Mary, era pensado a partir de sua significação mais recorrente no contexto evangélico, um ritual que marca a decisão do indivíduo de *“consagrar a sua vida a Deus”*. Para ela, ser batizada seria uma prova de que sua alma estaria salva.

Além de marcar uma passagem no *status*, o batismo separa aqueles que poderão *“se sentar à mesa para participar da santa ceia”*. Particpei de alguns cultos em que o ritual da ceia aconteceu, o que, dependendo da igreja, pode variar a frequência; no caso da igreja de Mary, porém, acontecia uma vez por mês. Nesse ritual, são distribuídas pequenas tacinhas ou copinhos com suco de uva para representar o sangue de Cristo derramado na cruz e pequenos pedaços de pão, que representam o corpo de Cristo. Esse ritual faz alusão à passagem bíblica que narra a última ceia que Cristo teria participado com seus discípulos antes de sua crucificação. Na comunidade evangélica de Mary, esse ritual acontece inserido à programação do culto de domingo. Existe todo um simbolismo que abarca *“o domingo de ceia”*, relacionado à ideia de pureza.

É difundida a ideia de que o fiel, para participar da ceia, além de ter sido batizado, deveria adotar uma conduta irrepreensível diante de Deus, numa busca constante pela *“santificação”*, pois a ceia seria o momento em que o fiel *“está renovando sua aliança com o*

Salvador”. É propagada a necessidade de que os crentes batizados busquem, anteriormente ao ritual da ceia, a purificação de suas vidas por meio de jejuns e orações. Muitas pessoas da igreja de Mary diziam reservar o “domingo de ceia” para realizar jejuns e intensificarem seus períodos de oração, numa espécie de rituais privados. Participar da ceia “em pecado” é entendido como uma infração gravíssima à vida espiritual do crente⁶⁵. Mary, mesmo não podendo participar da ceia, praticava o jejum e reservava diversos momentos do domingo de ceia para fazer orações. “Estar em pecado”, como já mencionado antes, pode ter muitos significados, mas, geralmente, esse termo é usado para se referir a condutas sexuais que são proibidas entre os evangélicos. Por isso, quando um crente batizado deixa de participar da ceia, tende a sofrer acusações de que está adotando alguma conduta sexual pecaminosa.

Além do simbolismo espiritual que é conferido ao batismo nas águas, ele também produz uma demarcação de identidades muito importante para a organização da igreja. Isso porque é, a partir dele, que o convertido é assimilado como parte daquela comunidade religiosa, “começa a fazer parte do corpo de Cristo, como um membro”. Além de poder participar do ritual da ceia, o qual expõe para a comunidade religiosa quem faz parte daquela comunidade e quem ainda não, o batismo permite ao crente almejar postos hierárquicos na igreja e, em algumas situações, representar a igreja. Numa ocasião, Mary se sentiu movida a ir orar por uma conhecida que estava muito doente; chegando lá, se apresentou como sendo da Catedral dos Milagres, o que gerou muito desconforto entre as “irmãs de oração” da igreja quando souberam que ela havia tomado essa iniciativa sem antes consultar a liderança. Mary foi orientada a nunca fazer evangelismo na casa das pessoas sem estar acompanhada de pessoas batizadas.

O impedimento do batismo de Mary expõe as fronteiras que delimitam bem os papéis possíveis na igreja. Por mais que ela seja “aceita”, a sua inclusão era limitada, não podendo assumir determinadas funções por não ser batizada. Quando os pastores dizem que Mary ainda não está preparada e, ao mesmo tempo, não são claros quanto ao fato de que ela não pode se batizar por ser uma mulher trans, estão, de alguma forma, negociando a permanência dela naquele contexto religioso. Pois, se por um lado permitem sua presença, por outro restringem sua atuação por não ser batizada. Ou seja, aparentemente, o que se pode pensar é que o fato de ela não assumir cargos e funções na igreja não é pelo motivo de ser trans, mas sim porque não

⁶⁵ Em todos os cultos de que eu participei e que ocorreu o ritual da ceia, a seguinte passagem bíblica foi lida como um alerta aos que estavam prestes a participar do ritual: “Portanto, qualquer um que comer este pão ou beber o cálice do Senhor indignamente será culpado do corpo e do sangue do Senhor. Examine-se, pois, o homem a si mesmo e assim coma deste pão e beba deste cálice. Porque o que come e bebe indignamente, come e bebe para sua própria condenação, não discernindo o corpo do SENHOR.” (1 Coríntios 11:27-29).

é batizada. E se não é batizada é porque, de acordo com os líderes da igreja, “*ainda não chegou o momento de Deus na vida dela; ela ainda não está preparada*”.

De alguma forma, ao não batizá-la, a igreja estava negociando a possibilidade da presença de Mary. O não batismo foi uma estratégia para permitir a presença de Mary, sendo aquele um ritual de distinção dos sujeitos que compõem a comunidade religiosa. Ao não batizar Mary, a igreja se desobriga a impor constantemente sua adequação de gênero e ordem cishetero. Não rompem com a noção de pureza, mas também não expulsam Mary.

Ela não se enquadra nem como nova convertida (pois no período dos nossos primeiros contatos ela já frequentava a igreja por três anos) nem como batizada, e também não se percebe na categoria de visitante, uma vez que é assídua nos cultos e faz questão de demarcar sua identidade religiosa e adesão à igreja. Mary, ao longo desses anos frequentando a denominação religiosa, tem ocupado um lugar sem uma classificação específica. Isso produz para ela muito pesar e tristeza, pois se sente desmerecida em não ter reconhecido o seu esforço de ter uma vida religiosa que condiga com os preceitos cristãos.

A seguir, transcrevo um trecho de um conversa gravada na qual Mary relata um pouco dessa angústia de nunca ser escolhida para o batismo, além de evidenciar uma questão abordada no capítulo anterior sobre a possibilidade mais fácil de negociação de pessoas homossexuais no contexto de igrejas convencionais. Isso reforça a importância que o corpo cisgênero tem para o imaginário cristão evangélico, sobretudo para a noção de pureza. Mary retoma pontos que já foram evidenciados aqui; inclusive, ela sempre recorria a esses argumentos para justificar a sua queixa com relação à proibição do seu batismo.

[...] A igreja recebeu a gente de braços abertos e eu, como transexual, sou a única na minha igreja, que me acolheu de uma forma especial e não viu diferença - quem eu era, se era uma transex. Me recebeu como eu estava e sempre estive. Quando se está no ministério⁶⁶, a vontade que dá é seguir na igreja, participar do ministério; e a minha intenção também era participar do batismo, só que até hoje ele não saiu para mim. Saíram vários batismos, mas ainda não chegou a minha vez. Eles sempre dizem que eu ainda não estou preparada. Aí me pergunto: Quando estarei preparada? Houve épocas em que fiquei com ansiedade, pois eu queria me batizar. A gente caminha de acordo com a palavra, dá bom testemunho, está em dia com a

⁶⁶ O termo ministério é muito usado como sinônimo de igreja. Em geral, é uma forma personalista de atrelar a denominação à figura do pastor presidente, que no contexto da igreja de Mary, a igreja Catedral dos Milagres, era muito comum ver as pessoas se identificando como pertencentes ao ministério do Bispo Carlos Magno.

igreja e não falta aos cultos. Então, quando chega a época de batismo, dá uma ansiedade de que você será o escolhido para o batismo. Aí não fui escolhida no primeiro, não fui no segundo, nem no terceiro e nem no quarto. Então, pensei: O que estava acontecendo? Vários jovens se batizavam na minha frente e eu não fui escolhida para o batismo? Minha irmã e minha sobrinha foram escolhidas, mas a mim não podia, e isso me chamou a atenção, porque eu cheguei e implorei até ao meu pastor. Até chorei dentro da igreja num certo momento. Pedi, pois eu queria ser batizado; porque segundo diz a palavra, quem é batizado será salvo e quem não é não será salvo. Como eu estou no ministério e levando a coisa a sério – e sou a única transex na Catedral -, isso para mim é coisa séria. Então, quem é batizado será salvo e quem não é não será? Então, eu vi vários grupos de pessoas sendo batizados, mas por que eu não? Por que não? Qual a diferença da alma? A minha alma vale menos? Por quê? A minha alma vale menos? Por que várias pessoas foram batizadas? Por que estou fazendo quatro anos e aquele jovem que tinha seis meses, menos de seis meses, foi batizado? [...] Eu vivo dentro daquele ministério e vejo que os que têm a mente mais aberta e os que não conseguem ou não querem entender a minha condição. [...] A minha pergunta é: o que há de errado comigo? A minha alma é diferente das outras? As almas batizadas foram aquelas que precisavam ser salvas. Mas e a minha? Não precisa ser salva? A alma de uma transex vale menos? O meu corpo é mais importante que a minha alma? Porque, para eles, só estarei preparada quando ficar neutra, abrir mão de quem eu sou e fingir ser alguma coisa que não sou. Então, não é a alma o importante, mas o corpo, não é? A gente tem que ter um corpo certo e não a alma pura, acho que é isso. Têm pessoas até que nem frequentam o culto, e como eu sou frequente e, também lá na sede, sou reconhecida, sempre mostro de maneira exemplar ser proativa para ajudar nas coisas da igreja; me me mostro uma pessoa de respeito. Eu me porto como uma dama aonde vou. Mas, se Deus chegasse aqui na terra hoje, ele não me escolheria... Eu falaria: Senhor, quero me batizar! Deus, Senhor Jesus, não nega batismo a ninguém. A pergunta fica no ar: *Por que a minha alma, hoje, não poderia ter salvação?* E por que aquele casal que frequenta a igreja há apenas dois meses foi batizado na minha frente. Por que meu vizinho, que tem um linguajar horrível e não frequenta os cultos, foi batizado? *Por que a minha alma poderia penar no inferno e a deles não? Outra coisa: lá no ministério, tem gente que você percebe que é gay; mas como estão arrumadinhos de homem, eles estão lá na frente, lá no altar. Mas*

tudo bem! É porque estão se comportando com a aparência que agrada. Você conhece quando uma pessoa é gay e quando não é. Você conhece o seu jeito. Eu sou uma mulher velha; a gente é vivido. Então, quando o rapaz é vestido de homem, quando se veste de homem, ele passa muito bem; e por mais que converse tranquilo, por mais que se expresse e ande igual a uma moça, ele se veste de homem. Muitas vezes tem um bigode e isso dá facilidade de atravessar; para mim, que já sou operada e mudei meus documentos, sou definida, e o meu formato de mulher para a igreja parece que não entra. Não conseguem entender, aceitar, enxergar que sou uma mulher, que operei e que a minha identidade feminina deve ser considerada. É mais fácil eles terem uma pessoa que tenha o jeito, os trejeitos todos de mulher, mas que se veste de homem. Creio que para eles é mais fácil de lidar com essa pessoa, mesmo tapando o sol com a peneira, mesmo sabendo que para quem nasce não existe ex, existe um gay e não o ex-gay. Não existe o ex, mas sim o gênero mesmo; não existe o ex. Existir o ex-policial é uma coisa, mas o ex-gay não existe; então, é mais fácil a igreja lidar com aquela pessoa do que, por exemplo, fazer o batismo de uma transexual. Eles ficam pensando no que as outras igrejas vão falar?

Mary faz muitas perguntas intrigantes que questionam e evidenciam as incoerências naturalizadas dos evangélicos. Ao fazer isso, ela não só acentua a sua condição desviante, como também atua na produção da norma. Ao ressaltar a presença de homens supostamente gays na igreja, Mary revela a existência de uma negociação da realidade muito presente nas denominações evangélicas no que se refere às homossexualidades. Nesse sentido, Natividade e Oliveira (2013) enfatizam que pessoas LGBT são recebidas em comunidades evangélicas visando suas sujeições a um projeto de regeneração moral. Esses autores dizem, ainda, que:

As definições de pureza e impureza presentes revelam um código de santidade, segundo o qual ser homossexual é incompatível com a carreira religiosa e a vida congregacional. Apesar do discurso de acolhida, não há um lugar social designado para as pessoas LGBT. A homossexualidade é um modelo do que se deve ser ou – para usar uma expressão de Foucault – o homossexual é um indivíduo a ser corrigido. Aparatos de correção são criados e dirigidos para reforçar a norma do que é bom e belo aos olhos de Deus (a heterossexualidade) e do que é sujo e pertence ao reino das trevas e do mal (a homossexualidade). O homossexual é um condenado à danação eterna, conquanto tome a decisão de “aceitar a Jesus” e purificar seu corpo da prática do pecado, concordando em morrer para si e renascer como criatura transformada: um ex-homossexual. (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013, p. 157).

Como já exposto no capítulo anterior, as experiências trans são percebidas, geralmente, entre os evangélicos - sobretudo os pentecostais - como uma homossexualidade acentuada, uma

forte influência maligna advinda das “depravações sexuais”. O que se percebe é que as comunidades evangélicas convencionais conseguem, de alguma maneira, negociar a presença de pessoas homossexuais desde que essas adiram às expectativas de conduta reconhecidamente puras e santas. Pessoas homossexuais precisam se deixar serem corrigidas e construir performances cotidianas as quais sugerem que estão sendo transformadas e regeneradas. A expectativa é a mesma em relação a pessoas trans; é esperado que elas se adequem aos padrões de pureza e santidade que, no caso, perpassam a ideia de uma cisheteronormatividade. Mary não enxerga a possibilidade de “*voltar a se vestir de homem*” nem de abrir mão de sua cirurgia e mudança de nome, os quais para ela se apresentam como troféus, um reconhecimento pelos seus esforços e resistência.

Mary convive com duas situações conflitantes: apesar de se sentir bem recebida na igreja e de não vivenciar situações de discriminação aparente, ela se vê humilhada e desmerecida por não ser batizada, chegando a se perguntar se é menos gente que as outras pessoas. Por conta disso, vive reavaliando sua presença na igreja, às vezes ficando algum período sem frequentar os cultos de maneira assídua; porém, nunca abre mão de ir pelo menos a algum culto semanal. Em certa ocasião, Mary disse que achava que pelo fato de sua condição ser medicalizada, as pessoas da igreja entenderiam melhor e a deixariam participar do batismo.

Apesar de se sentir bem recebida na igreja, Mary, às vezes, convive com mensagens que demonizam a sua experiência de gênero. Ela se incomoda com essa situação, mas prefere focar na ideia que isso acontece porque falta conhecimento a essas pessoas, as quais estão agindo movidos pela ignorância sobre o assunto. Essas mensagens surtem efeito no contexto religioso de Mary, pois, nos cultos, em algumas ocasiões, eu percebia que quando éramos incentivados a abraçar as pessoas a nossa volta, quase sempre Mary era abraçada só por mulheres e, geralmente, eram as mesmas. Mary ainda me relatou que, em determinadas ocasiões, os homens trocavam de lugar com suas esposas para não terem que dar a mão ou abraçá-la se, por ventura, fossem incentivados a fazê-lo durante o culto. Sobre essa questão, Mary disse: “*Falta respeito com a gente. A transexual é uma pessoa como muitas outras, mas parece que, na visão deles, qualquer outra pessoa é superior, é melhor; qualquer outra pessoa é mais purificada que uma transexual*”.

Mary, a todo o momento, negocia sua presença na igreja, ora amenizando as situações de conflito e discriminações, ora questionando tais acontecimentos aos líderes da igreja. De fato, a igreja tem recebido Mary de maneira bem mais suave do que, por exemplo, a situação de Mel, que veremos adiante. A presença de Mary, reforço, é aceita, apesar de não inclusa.

Existem mulheres que possuem uma relação afetuosa com ela, que parecem se importar de maneira genuína com o seu bem estar. Todavia, no que se refere à sua presença e inclusão na igreja, é esperada uma adequação de sua identidade de gênero ao modelo cisheteronormativo ou, pelo menos - como foi sugerido a ela -, que adote uma performance “neutra”. A forma de correção sugerida para Mary é que ela se neutralize enquanto pessoa. Mary não vê essa possibilidade de ser neutra, pois, em suas palavras: *“Não vou dublar a minha própria vida. Eu quero ter uma vida em Cristo, mas pretendo, [...] uma vida a dois, onde eu possa viver também. [...] Deus sabe o que está dentro da nossa mente agora. Deus é espírito de verdade, ele sabe o que nós estamos pensando... o que move o nosso coração. Não adianta eu cortar o cabelo. O pastor, quando falou isso para mim, não pensou. A sexualidade não está no cabelo, não está na minha aparência”*.

Em nossa última conversa, no início de 2019, Mary continuava na igreja, menos assídua que antes, esperando, sem pretensão, o momento em que seria considerada preparada para o batismo, pois achava que isso nunca iria acontecer. Disse que já estava cansada de esperar e sua *“fantasia pelo batismo”* havia diminuído, pois o que importava era saber que Deus estava vendo a sua conduta aqui na terra e que ele conhecia o seu coração. Se, inicialmente, em nossas conversas, ela fazia questão de relatar a boa recepção que teve na igreja, dessa vez ela me disse: *“Sabe, Hugo, é como se eu tivesse sido convidada para uma festa; daí eu cheguei à festa e ninguém veio me servir. Eu fui convidada, mas não fui bem-vinda, bem recebida. É assim que me sinto: eu sou aceita, sou recebida na igreja, mas para eles eu nunca vou estar preparada. Então, vou levando a minha vida com Deus, vou aos cultos, porque sei que de lá ninguém vai me expulsar. Estar na igreja, para mim, é importante”*.

A partir da trajetória evangélica de Mel, pretende-se refletir como a presença de mulheres trans em igrejas evangélicas, especialmente as convencionais, tem contribuído para uma ética e uma política da transgressão das normas religiosas. O direito da sua presença - judicializada em meados de 2018 - na igreja Assembleia de Deus, além da possibilidade de exercer sua fé no contexto de uma comunidade religiosa, tornou-se para Mel uma espécie de ativismo em prol do direito religioso das pessoas LGBT, especialmente das pessoas trans. Dessa forma, ela constitui ou se reafirma como um sujeito moral. Suas experiências no contexto evangélico revelam que a transgressão é uma maneira de habitar a norma, além de assinalar para o fato de que mulheres trans, ao ocuparem espaços religiosos cristãos, estão constituindo uma *cidadania religiosa*.

Diferentemente da noção de *cidadania religiosa* sugerida por Vaggione (2005, 2017), que, em linhas gerais, está ligada ao impacto da religião, especialmente de um fundamentalismo religioso cristão, sobre a configuração da cidadania, o que apresentamos aqui por *cidadania religiosa* é uma categoria êmica, tanto no seu termo quanto na sua experiência, surgida ao longo da pesquisa de campo, relacionada ao direito de pessoas trans exercerem sua crença e fé em comunidades religiosas cristãs.

Tomando como referência as sociedades com tradição católica da América Latina, especialmente a Argentina, Vaggione (2005, 2017) argumenta que a igreja Católica (no caso do Brasil, é possível incluímos os evangélicos) tem criado uma identidade comunitária que, fundada no que ele denominou de cultura da morte⁶⁷ e na ideologia de gênero, percebe-se ameaçada por demandas “antinaturais” dos movimentos feminista e LGBT. Desse modo, constrói-se um pertencimento cultural dos cidadãos a partir de um “projeto cultural que rearticula uma categoria de cidadão/crente que não é apenas ecumênica (inclui também aqueles que não são católicos), mas também transnacional” (VAGGIONE, 2017, p. 16, tradução minha). Segundo Vaggione, a igreja passa a controlar não apenas os limites morais de uma nação, mas, principalmente, um maquinário político que protege as crenças religiosas dos grupos cristãos hegemônicos contra ameaças das pautas progressistas. Diante desse quadro, Vaggione aponta para uma dinâmica de “reconfiguração da cidadania determinada pelo religioso, que tem como eixo articulador a defesa de uma ordem moral religiosa” (VAGGIONE, 2017, p. 31, tradução minha).

⁶⁷ “A cultura de morte tem como um de seus principais propósitos políticos o de oferecer um sentido renovado em defesa do direito natural frente às legislações que autonomizam a sexualidade e a reprodução” (VAGGIONE, 2017, p. 12, tradução minha).

Não pretendo fazer um debate sobre o conceito de *cidadania religiosa* proposto por Vaggione, até mesmo porque, para o seu quadro analítico, sua argumentação se revela bastante coerente. O relevo que pretendo dar é que esse conceito apareceu no meu campo a partir de outra perspectiva emergida das vivências religiosas das intercolutoras. Se, para Vaggione, esse termo está relacionado à ideia de uma cidadania moldada pela religião - especialmente pelas concepções hegemônicas do cristianismo sobre a moral, os corpos e as sexualidades -, no meu campo de pesquisa o conceito de cidadania religiosa ganhou outro significado, no qual a religião foi pensada a partir dos ideais democráticos e da cidadania.

O termo *cidadania religiosa* foi dito tanto por Jacque quanto por Alexya, mas a sua materialização se dá em todas as trajetórias evangélicas das mulheres trans aqui evidenciadas, a partir das vivências cotidianas, em suas resistências e resiliências, em suas teologias emergidas das margens, nas performances das normas religiosas. É uma cidadania surgida das micropolíticas da vida cotidiana, para que pessoas trans possam ter o direito à expressão de fé tanto fora quanto dentro das comunidades religiosas.

5.1 MEL: “LUTO PELO MEU DIREITO DE SER EVANGÉLICA”.

Em outubro de 2016, foi noticiada na versão digital do jornal local do estado do Espírito Santo - *A Gazeta* - a expulsão de uma mulher transexual de um templo da igreja Assembleia de Deus localizado no centro de Vitória, capital do estado. A reportagem, cujo título era *Transexual é chamada de demônio e expulsa de igreja em Vitória*⁶⁸, relatava sobre a agressão sofrida em 2015 por Mel – que, na época, estava com 51 anos de idade e era cabelereira - durante um culto na igreja que frequentava havia cinco anos.

Na entrevista, Mel disse que foi expulsa por ter “*recebido o Espírito Santo de Deus e começado a falar em línguas durante o culto; para o pastor, ela estava possuída pelo demônio*”. Esse episódio na vida de Mel, ocorrido em maio de 2015, ganhou visibilidade na imprensa local quando ela passou a fazer seu protesto silencioso e solitário com cartazes que denunciavam a proibição dela entrar no templo. Mel, em seu protesto, denunciava a postura violenta e discriminatória que a liderança da igreja teve para com ela, além de questionar a postura intolerante com as pessoas LGBT entre os evangélicos.

⁶⁸ Disponível em: <https://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2016/10/transexual-e-chamada-de-demonio--e-expulsa-de-igreja-em-vitoria-1013987352.html>. Último acesso em maio de 2019.

Foi por meio dessa reportagem que tive meu primeiro contato com as experiências e a trajetória evangélica de Mel. Com base nessa notícia, procurei o perfil de Mel no *Facebook* e perguntei se ela poderia me conceder uma entrevista sobre o caso divulgado no jornal e, também, sobre outras experiências de sua vida religiosa. Ela foi atenciosa e se mostrou muito disposta a relatar suas experiências religiosas, sobretudo a respeito da sua luta pelo direito de exercer sua fé evangélica, especificamente na igreja da qual foi expulsa. Com essa entrevista inicial, criamos uma relação de reciprocidade; afinal, eu queria ouvi-la e ela queria muito falar sobre sua fé e expor sua visão crítica sobre os evangélicos. Nossos encontros aconteceram quase sempre em seu salão de beleza, localizado no centro de Vitória (ES). Seu salão era simples e pequeno, mas possuía uma clientela fixa. Ela morava na sobreloja do salão, numa espécie de quitinete improvisada.

A região da capital capixaba, onde se localiza o salão de Mel foi, até o início da década de 1990, era umas das áreas mais valorizadas e movimentadas de Vitória, a parte mais antiga da capital, mas, a partir de meados daquela mesma década, começou a vivenciar uma desvalorização imobiliária por conta do surgimento de áreas residenciais e comerciais mais “modernas” noutras partes da cidade. Desse modo, o centro de Vitória passou a ser percebido como uma área decaída, de menor prestígio. Nessa região, ao longo do dia, ainda há um intenso fluxo de pessoas, com muitos comércios e escritórios funcionando; à noite, todavia, é uma região “deserta” e considerada perigosa, sobretudo para quem é “de fora”. Poucas foram as vezes em que me encontrei com Mel durante à noite, a não ser quando fomos aos cultos. Nossas longas conversas aconteceram, geralmente, na parte da manhã ou no início da tarde, principalmente na segunda-feira, pois havia menos movimento de clientes.

Numa rua bem próxima ao salão, fica a igreja Assembleia de Deus da qual Mel foi expulsa no final de 2015. Na época em que eu a conheci, no segundo semestre de 2016, ela ainda estava proibida pelo pastor de entrar no templo da igreja, como retratado na reportagem citada anteriormente. Por isso, praticava o que denominava de seu “*ativismo solitário e silencioso*” nos dias de culto. Incansavelmente, em todos os dias que havia culto, Mel levava um banquinho e, sentada com cartazes, denunciava não só a discriminação vivida por ela na igreja, mas também evidenciava algumas incoerências praticadas pelos cristãos ao longo da história, a exemplo da legitimação da escravidão. Mel ficava em frente à igreja durante todo o período dos cultos para que as pessoas que chegassem ao templo ou passassem na rua se deparassem com ela e sua intervenção. Nessa época, frequentei alguns cultos e tentei sondar com alguns membros quem era aquela mulher com os cartazes em frente à igreja; mas, como eu já havia sido alertado por Mel, as pessoas daquela comunidade evangélica tinham sido

orientadas pelo pastor a não dar nenhum tipo de declaração em relação a ela, tendo em vista o processo movido por Mel por conta das agressões sofridas quando foi expulsa violentamente da igreja.

A igreja na qual Mel teve sua presença proibida, Assembleia de Deus, é uma denominação pentecostal. Uma marca dessas denominações é crença nos dons do “*Espírito Santo*”, dentre eles, os mais importantes são os “*dons de língua*” (glossolalia), de cura e de discernimento de espíritos. A Assembleia de Deus, nas últimas décadas, tem acompanhado as mudanças ocorridas no campo evangélico brasileiro, sobretudo depois do advento do neopentecostalismo, com a adoção de uma postura mais flexível quanto aos costumes e comportamentos. Ainda assim, é possível perceber uma clara diferença entre as igrejas pentecostais e as neopentecostais. É que essas últimas, como aponta Mariano (1999), aboliram diversas marcas tradicionais, propuseram novos ritos, crenças e práticas e, sobretudo, passaram a priorizar a vida na terra com uma busca pela satisfação material, diferente das denominações mais antigas, que tinham como fim a salvação das almas.

A Assembleia de Deus frequentada por Mel se enquadra nas características apresentadas pelos estudiosos do tema, contudo, ficou perceptível, pelo menos ao longo dos cultos que frequentei, uma intensa negociação entre o tradicional e o moderno, já que toda aquela preocupação com os costumes ainda está muito presente, principalmente no conteúdo de várias pregações. No entanto, o seu cumprimento se dava com menor obrigatoriedade, especialmente em relação aos jovens. Apesar da preocupação com a salvação das almas, também existia uma evidente influência da teologia da prosperidade nas mensagens e nas próprias temáticas dos cultos, como as “*Campanhas de Prosperidade*”, que são cultos realizados com o intuito de buscar ajuda divina para a vida financeira, empresarial e profissional dos fiéis.

No decorrer do campo, ficou notória a importância do corpo na demarcação de uma conduta considerada verdadeiramente cristã. Por mais que a vigilância sobre os “*usos e costumes*” fosse mais branda, em relação a períodos anteriores dessa denominação, ainda havia uma certa “*etiqueta corporal*” a ser seguida por aqueles que ocupavam ou desejavam ocupar postos hierárquicos na igreja. Roupas, postura corporal, expressões gestuais e entonação da voz eram recursos que diferenciavam um crente “*cheio do fogo de Deus*” daquele que ainda era “*fraco na fé*”. Um corpo “*cheio do Espírito Santo*”, no contexto pentecostal, é um corpo ativo, que precisa ser controlado para evitar as “*investidas de Satanás*” e as “*influências mundanas*”, mas suscetível ao agir das inspirações divinas. O corpo pentecostal, como notei na igreja Assembleia que frequentei, é aquele que precisa revelar e anunciar a crença do indivíduo. Não raras foram as vezes que pregadores nos cultos reforçaram a importância de o crente revelar, a

partir da sua postura (roupas e modos de agir), a sua crença e a transformação divina em sua vida.

Nesse sentido, Bandini (2004) argumenta que, entre os pentecostais, o corpo tem grande destaque na experiência e na expressão da crença, uma vez que é o corpo que reflete a crença do fiel e, por isso, a autora diz haver uma inversão da hierarquia da alma sobre o corpo, presente no discurso cristão. Bandini afirma que, mesmo existindo entre os evangélicos a concepção de que da alma é superior ao corpo, entre os pentecostais, o valor do corpo é acentuado na experiência religiosa, pois é ele que revelaria o grau de adesão do indivíduo ao religioso.

O corpo não apenas expressaria uma mudança individual, uma reelaboração da trajetória provada pela adesão religiosa, mas também evidenciaria os outros, aqueles que não são os convertidos. Essa diferenciação só é possível por conta da adoção de características e expressões corporais que diferenciam os evangélicos, em especial os pentecostais, daqueles que não fazem parte desse grupo religioso.

Como notado, o corpo é um lugar privilegiado onde as performances religiosas são impressas, sendo assim, ele é vigiado para que não seja influenciado por “*espíritos malignos*”. A igreja Assembleia de Deus, ao menos a que frequentei, estimulava aos seus fiéis um domínio sobre o corpo, aconselhando-os para que evitassem lugares ou companhias que pudessem sugerir algum tipo de uso do corpo que fosse considerado impuro, pois ele é suscetível ao que é mundano. Nessa concepção religiosa, a “*carne*” é facilmente influenciada pelas “*coisas do mundo*”. Nessa igreja, o corpo de Mel era compreendido como sendo influenciado por espíritos malignos.

Ao final de 2016, logo depois dos meus primeiros encontros com Mel, fui pela primeira vez a um culto na igreja Assembleia de Deus que fora alvo de seus protestos. Minha intenção era sondar o que os fiéis tinham a dizer sobre aquela mulher que protestava em frente à igreja. Era um culto noturno de quinta-feira e, como havíamos combinado, tanto no momento da minha chegada quanto no da minha saída da igreja, nós não iríamos nos falar e nem nos cumprimentar. Quando cheguei, minutos antes de começar o culto, Mel já estava em frente à igreja, do outro lado da rua, com seus cartazes. Na entrada do templo, encontravam-se dois homens, diáconos da igreja, recepcionando as pessoas que chegavam, mas também estavam ali para vigiar quem entrava no local; como dito, a igreja fica numa região onde, à noite, havia poucos transeuntes, bem próxima a áreas com concentração de moradores de rua e usuários de droga. Além de vigiar a aproximação de “*peças perigosas*”, os diáconos vigiavam a ação de Mel em frente ao templo, além de impedi-la de entrar.

Seguindo uma estratégia, percebida como problemática no trabalho antropológico, eu não me identifiquei como pesquisador ao adentrar na igreja. Cabe ressaltar que nunca foi a intenção deste trabalho fazer algum tipo de denúncia sobre práticas discriminatórias de instituições religiosas, no sentido de expor negativamente as comunidades religiosas que frequentei.

As situações de discriminação evidenciadas ao longo do trabalho compõem as trajetórias das minhas interlocutoras, a partir de suas vivências religiosas. Especificamente em se tratando da igreja aqui em destaque, a relação conflituosa entre ela e Mel já havia sido divulgada na mídia local, desse modo, a questão já era de conhecimento público. Ao decidir frequentar alguns cultos de forma anônima, minha intenção primeira foi descrever a dinâmica religiosa da igreja e as interações que a compõem, além de tentar captar vozes sobre a presença de Mel.

Na época em que frequentei os cultos, a relação entre Mel e a igreja era tensa, em razão da matéria divulgada e do processo judicial que estava em curso. Identificar-me nessa circunstância poderia gerar problemas para Mel e limitar o meu acesso àquele espaço. Nada garantia que minha presença também não pudesse ser proibida. Considerando que ali havia uma relação desigual de poder, apropriei-me do argumento de Debert (2004) quando esta sugere que, em situações desiguais de poder, nas quais o grupo que está se inserindo pode limitar a atividade do pesquisador, é necessário criar estratégias para que o fazer antropológico não seja prejudicado.

Dito isso, quando estava ainda no *hall* de entrada, perguntei a um desses homens quem era aquela mulher que estava do outro lado da rua e porque ela portava aqueles cartazes. Ao ouvir meu questionamento, ele se mostrou um pouco constrangido, desconfortável e receoso de falar alguma coisa a respeito de Mel. Nesse mesmo instante da minha conversa com o diácono, uma mulher que chegava para o culto, ao ouvir minha pergunta, interferiu em minha conversa com o diácono e disse, de maneira ríspida: *“Isso não é mulher, é um homem; ele se chama Roberto”*. Aproveitando a deixa, o diácono apenas disse que Mel havia feito *“bagunça na igreja”* e, por isso, foi proibida de entrar no templo. Ele também disse que Mel havia movido um processo judicial contra a Assembleia de Deus.

Ao adentrar o salão da igreja, sentei-me ao fundo para conseguir perceber melhor a dinâmica do culto e observar as pessoas que ali estavam. O templo da evangélica funcionava num imóvel comercial, no térreo de um antigo prédio residencial. Era um espaço relativamente grande, com muitas cadeiras acolchoadas, climatizado com ar condicionado e decorado de maneira sóbria, mas que expressava uma certa pompa. Sentei numa cadeira cuja fileira estava vazia, mas logo chegou um casal com uma criança de colo. Eles me cumprimentaram.

Aproveitei que o culto ainda não havia começado e também os indaguei sobre a mulher do lado de fora do templo. Eles também foram evasivos ao falar sobre Mel e disseram apenas que era uma travesti que tinha dado problemas para a igreja. Não demorou muito e o local ficou cheio; havia pelo menos umas 200 pessoas no templo, o que é muito para um culto no meio da semana. Os cultos nessa igreja sempre têm um número muito grande de frequentadores. Em dias de domingo, acredito que cerca de 400 pessoas devem compor a plateia.

“*Dê um brado de vitória ao Senhor Jesus!*”. Foi assim que o pastor começou o culto naquela noite de quinta-feira, que foi seguido de muitos “*glórias a Deus*”, “*aleluias*”, “*Deus seja louvado*”, além de orações em “*línguas estranhas*” da plateia presente. Com uma oração que evocava a teologia da batalha espiritual, o pastor conduziu os fiéis presentes a expressarem a ação do “*Espírito Santo*” não apenas por meio das línguas estranhas, mas também por meio de uma performance corporal de louvação a Deus e de comunicação com o mundo espiritual de forma festiva, ou, nos termos Rolim (1985), de maneira quase anárquica.

Em seguida a essa oração inicial, o “*grupo de louvor*” começou a entoar diversos cânticos; esse foi um dos momentos altos daquela noite. Era perceptível a influência que esse momento do culto tinha entre os fiéis. Havia uma forte sensibilidade ao conteúdo das músicas entoadas; os “*hinos*” eram cantados pela maior parte dos que estavam presentes de maneira visceral. O conteúdo emocional e extático desse momento era aparente. Enquanto alguns choravam, outros se ajoelhavam. Havia, ainda, aqueles que levantavam as mãos com entusiasmo e os que oravam por quem estava ao seu lado. Ficou evidente que o corpo era um *locus* privilegiado do agir do “*Espírito Santo*”.

A mensagem daquela noite teve como título *O vaso do oleiro*, inspirada na passagem bíblica do livro de Jeremias, capítulo 18. O conteúdo da mensagem se centrou na necessidade de deixarmos Deus nos restaurar, nos moldar conforme a sua vontade. “*Nós somos os vasos e Deus é o oleiro. Deixemos que ele faça obra de transformação em nossa vida, nos quebre e nos refaça de acordo com a sua vontade*”. Foi assim que o pastor iniciou sua mensagem. Ao final dela, ele convidou aqueles que desejavam sentir o agir de Deus em suas vidas para irem até à frente e receberem uma oração. Em todos os momentos do culto, o conteúdo emocional extático com forte teor performático se fez presente, pois é uma forma de os fiéis se comunicarem com a noção de sagrado presente no contexto pentecostal.

A minha intenção naquela noite era sondar as possíveis opiniões daquela comunidade religiosa, ou pelo menos de alguns fiéis, a respeito de Mel. Ao terminar o culto, fui para o ponto de ônibus e, em seguida, outras pessoas que estavam no templo chegaram; então, aproveitei e perguntei a um jovem rapaz sobre Mel. Ele disse apenas que as pessoas daquela denominação

evangélica não podiam falar sobre ela, porém, fez questão de reforçar que não era uma mulher a que estava em frente à igreja, mas sim “*um travesti*”. Ao insistir, perguntando ao motivo de ela estar com aqueles cartazes, uma mulher que estava junto com o rapaz disse, de forma agressiva, que Mel era uma pessoa atribulada e queria chamar atenção. A partir desse momento, percebi que havia um discurso compartilhado pelos fiéis da igreja a respeito de Mel, no qual ela era o problema.

Ao longo de aproximadamente três anos, Mel se dirigiu para frente do templo religioso nos horários dos cultos com os seus cartazes de denúncia e protesto. Em meados de 2018, seu direito de frequentar a igreja foi garantido por meio de uma ação judicial. Sua presença, por ser judicializada, já revelava que não era bem-vinda. A igreja foi obrigada a aceitá-la em seus cultos e, por isso, os conflitos produzidos por sua presença “perturbadora da ordem” estavam latentes. A frieza com que foi tratada pela maior parte dos membros da igreja nesse retorno, os olhares repressores, tudo indicava o desagrado de sua presença naquele espaço. Mas também houve aqueles que ficaram contentes com o seu retorno, mesmo não revelando isso publicamente, por medo de sofrerem sanções dos líderes.

Apesar de continuar com o mandato judicial que lhe dava o direito de frequentar os cultos, Mel, poucos meses depois de seu retorno à igreja, vivenciou uma nova tentativa de agressão por parte de um dos “*obreiros*”, que, enfurecido ao vê-la no templo, tentou agredi-la, sendo segurado pelas pessoas que estavam por perto. Segundo Mel, o fato de ela ser referenciada como o demônio ou como uma enviada de Satanás para zombar da igreja, foi o motivador dessa nova tentativa de agressão: *Eles não me veem como gente, principalmente a liderança. Eles não me veem como humano, mas sim como o demônio, como a própria figura de Satanás.*

5.2 “EU SEMPRE FUI TRANS E RELIGIOSA”

Nascida em Vitória, em 1965, Mel morou boa parte da sua vida em Cariacica, cidade que compõe a região metropolitana da Grande Vitória. De origem pobre, ela ficou órfã de seu pai aos doze anos; tem sete irmãos, sendo cinco homens e duas mulheres, e estudou até a

segunda série do ensino médio. Seu relato sobre se descobrir uma mulher trans é semelhante ao de tantas outras, sobretudo as da sua geração.

Se na infância se sentia deslocada e não conseguia se enquadrar nas expectativas sociais, na adolescência Mel se pensava como um homem gay, mas percebia que sua inadequação não era apenas uma questão sexual. A partir dos dezesseis anos, namorou alguns rapazes, mas vivia um conflito interno muito grande, pois, na época, em virtude de sua socialização religiosa, compreendia como algo errado e pecaminoso o fato de ter relacionamentos homoafetivos. Naquele momento, sua identificação com o gênero feminino se apresentava muito intensa e ela pensava que tal intensificação se dava pelo fato de estar se relacionando sexualmente com homens. A identificação de Mel com o gênero feminino era relacionada a uma ideia de erro, de pecado, uma consequência do *“pecado do homossexualismo”*.

Para tentar se *“corrigir do homossexualismo”*, aos dezenove anos, tentou namorar uma mulher como medida *“terapêutica”*, mas logo percebeu que não era possível ter um relacionamento heterossexual, pois se sentia constrangida, deslocada e vivendo uma grande mentira. Aos vinte e um anos, em 1986, Mel se assumiu uma pessoa transgênera. Seus familiares, apesar da dificuldade de assimilar essa mudança, não promoveram maiores sanções; sua mãe, desde o início, foi compreensiva. Alguns de seus irmãos, ao contrário, tiveram mais resistência à sua transição, sendo que parte deles até hoje não aceita a identidade de gênero de Mel.

Ao dizer *“Eu sempre fui trans e religiosa”*, Mel reflete sobre a heterogeneidade da trajetória religiosa, pois, além do contexto evangélico, teve experiências no catolicismo, na Umbanda e nas testemunhas de Jeová. Na infância, sua socialização religiosa foi católica, todavia, na adolescência, assim como sua mãe e irmãos, passou a frequentar as reuniões das testemunhas de Jeová, onde ficou até os seus vinte e um anos, quando fez a sua transição para o gênero feminino. Devido a este fato, Mel passou a sofrer inúmeras discriminações, até pedirem para que não frequentasse mais as reuniões. Nessa época, ela também frequentou os cultos de uma Assembleia de Deus próxima à casa de sua mãe, mas logo percebeu que sua presença incomodava. Tentou retornar para a igreja Católica, e também passou por experiências de discriminação. A sua condição trans era um problema, visto como uma afronta a Deus e às outras pessoas que frequentavam a igreja. Como enfatizou Mel, *“nos anos 80, ser uma transexual era muito pior do que nos dias atuais, apesar de tudo que vemos nas redes sociais. Hoje, existem grupos e leis que nos defendem; naquela época, nada era feito por nós. As trans eram mortas e nem noticiado era. Imagina o que era frequentar uma igreja naquela época?”*.

Por ser impedida de exercer sua fé nas comunidades cristãs, Mel foi para a Umbanda em busca da possibilidade de praticar uma crença religiosa. Ela estava à procura de um lugar onde sua presença pudesse não ser tão incômoda ou percebida como uma aberração ao ponto de ser discriminada ou expulsa. Ao relatar sua vivência religiosa na Umbanda, ela o fez transitando por sua racionalidade evangélica. Mel se recorda desse momento como sendo um período em que foi “*instrumento de Satanás*” e enfatizou: “*Mesmo eu estando na Umbanda, Deus já revelava que tinha um chamado para mim*”.

Ao ingressar na Umbanda, ela não pensou que sua presença pudesse gerar problemas; mas, como assinalado por Dias e Colling (2018), as transgeneridades no contexto das religiões afro-brasileiras também produzem conflitos. A presença de Mel começou a “*atrapalhar espiritualmente*” os rituais do centro onde frequentava; por esse motivo, em muitos momentos, foi convidada a não participar das cerimônias. Com o passar do tempo, ela ficou incomodada com tal situação e parou de frequentar a Umbanda. Mel não relacionou esses impedimentos que vivenciou na Umbanda com uma possível discriminação à sua condição trans. Apesar de não apontar para a questão de gênero como sendo o motivo dos impedimentos no terreiro em que frequentava, a literatura especializada indica que a inclusão de pessoas LGBT nas religiões afro-brasileiras não acontece sem que não haja interdições e marcações advindas das concepções hegemônicas sobre gênero, sexo e erotismo, podendo, inclusive, reafirmar desigualdades de gênero e sexuais (RIOS, 2011, 2012; MESQUISTA, 2004).

Ao narrar o período em que frequentou a Umbanda, perpassando por suas crenças evangélicas, ela acentuou a ideia de ser uma “*escolhida de Deus*” e, desse modo, construiu um argumento teológico em que a sua condição trans não é percebida como impedimento à sua vida cristã. Por isso, em vez de compreender nesse espaço religioso registros de interdições em consequência de sua identidade de gênero, optou por enfatizar que tais interditos sofridos no terreiro eram sinais do “*chamado de Deus*” para a sua vida. Em diversas conversas, Mel dizia: “*Deus, até quando eu estava na macumba, já revelava que meu lugar era na igreja*”. Quando enfatizava o seu chamado divino para o cristianismo, ela reforçava o seu direito de ocupar um espaço religioso cristão, uma vez que Deus haveria dito que o seu lugar era na igreja – “*Se Deus me escolheu, os homens não irão me impedir de seguir os caminhos de Cristo*”.

Participei da Umbanda durante uma época da minha vida. Fui para essa religião porque eu não era bem-vinda às igrejas. Mas lá tinha um certo espírito que incorporava e que falava com a mãe de santo que o homem lá de cima, o dono do mundo, não permitia que os espíritos das trevas usassem meu corpo para poder fazer

feitiçaria e destruir a vida do próximo; que o homem lá de cima disse que eu iria para a casa dele, que um dia eu iria para a casa dele e que Ele me ama. Então, tive que sair do espiritismo porque eu estava encontrando barreiras, porque os espíritos falavam isso; eles não estavam bem aceitos porque o homem lá de cima não estava se agradando. Aí eu saí do espiritismo porque estava arrumando problema. Os próprios espíritos incorporavam em mim e falavam que o homem lá de cima não estava satisfeito.

Em sua transição da juventude para a fase adulta, Mel se envolveu com tráfico de drogas, porque, ao passar a se identificar no gênero feminino, teve muitas dificuldades em conseguir emprego e, aos trinta e três anos, foi presa sob a acusação de tráfico. Ela recorda que os dois anos e meio em que ficou presa numa penitenciária masculina foram incredivelmente tranquilos: *“Toda a discriminação que eu não sofri na cadeia eu sofri na igreja”*.

Foi nesse período de sua vida que ela começou a se perceber *“como uma transexual e não como uma travesti”*. Por meio da intervenção de uma senhora que realizava trabalho voluntário no presídio, Mel teve acesso a algumas informações biomédicas sobre a transexualidade. Essa senhora, que já havia trabalhado no Hospital das Clínicas como enfermeira, explicou a suposta diferença entre transexuais e travestis e incentivou Mel a realizar a cirurgia de transgenitalização. Ela dizia que Mel era uma transexual e não uma travesti. Como refletido anteriormente, as identidades travesti e transexual na biografia de muitas mulheres transgêneras se apresentam como um *continuum*, sobretudo nas das mais velhas. Mel disse: *“Antigamente, toda trans era chamada de travesti, pois ninguém sabia o que era transexualidade”*.

Como nos aponta Santos (2014), o discurso sobre o entendimento e a vivência transexual é modificado conforme o corte geracional dos indivíduos. Em sua pesquisa, Santos percebeu que as transexuais mais novas explicam a transexualidade de uma maneira mais arraigada ao que circula na sociedade, utilizando-se com mais intensidade dos discursos biomédicos e políticos, enquanto que as mais velhas se pautam mais em suas experiências de vida. É possível notar, a partir do trabalho de Santos, que o acesso a espaços de discussão sobre as experiências trans modificam a percepção dos sujeitos sobre si e suas trajetórias. Assim como Mel, a maior parte das minhas interlocutoras desta pesquisa são mulheres de meia idade e vivenciaram o período de constituição e popularização dos conceitos médicos e políticos sobre as experiências. Parte de suas trajetórias de vida ocorre em paralelo à criação de termos como transexualidade, transgeneridade, transfobia etc, mas isso não significa que suas experiências estão acontecendo

sob e sobre o conteúdo desses conceitos. A nomenclatura confere visibilidade política, mas suas experiências não surgem da categorização das mesmas, seja pelo viés médico ou de militância. Nesse sentido, cabe ressaltar a importância e utilidade dos conceitos médicos na sociedade, porém, assim como todo conhecimento humano, a ciência biomédica é estabelecida sob as influências culturais, políticas e históricas, e seu processo de ampliação das fronteiras ideológicas e éticas nem sempre acompanha a pluralidade de identidades e performances humanas (MURTA, 2011). O que Mel e as outras interlocutoras dessa pesquisa nos revelam é a forma subjetiva de viver a experiência trans, influenciada por fatores interseccionais como classe social, raça e geração (MELO, *et. al.*, 2016; BENTO, 2004).

Ao sair do presídio, depois de dois anos e meio detida, Mel, expressando sua sensibilidade ao religioso, fez uma promessa a Deus para não mais traficar. Nessa época, ela passou a frequentar igrejas, mas sempre percebia o incômodo que causava quando sua participação se tornava constante nos cultos. Para estar na igreja, ela precisava lidar com a rejeição dos fiéis. Por não ser aceita nas comunidades cristãs, entre as idas e vindas aos templos, ela *“aproveitava a vida em bares e na noite”*. Ao relatar esse momento de sua vida, Mel também o faz a partir de sua racionalidade evangélica, ao lembrá-lo como sendo uma *“época em que eu estava no mundo, com um pé na igreja e um pé no mundo, vivendo do jeito que o Diabo gosta”*. O fato de ser proibida de participar das comunidades religiosas cristãs foi o motivo de buscar um estilo de vida boêmio. Em suas palavras: *“Eu estava tentando seguir a Deus, mas não deixavam; então, fui tentar ser feliz no mundo. Eu não ia ficar trancada dentro de casa. Se eu estava no mundo, era por culpa das igrejas que não me aceitavam”*.

Em 2010, quando ela estava numa padaria próximo ao seu salão de beleza, foi abordada por uma mulher que a convidou para um culto numa Igreja Assembleia de Deus perto de onde estavam. Mel, receosa - pois já havia tido experiências desagradáveis de tentarem expulsar demônios dela em outras igrejas Assembleia de Deus que frequentou -, questionou se não sofreria discriminação ou se, ao chegar à igreja, não correria o risco de vivenciar alguma situação constrangedora. A partir desse momento, ela disse ter encontrado o *“novo caminho”* para a sua vida.

Eu larguei o velho caminho do mundo. Quem é o deus do mundo? O Diabo e as trevas. E quando eu estava no mundo, a Mel servia ao diabo, por quê? Porque eu era um instrumento dele. Como? Para fazer o que ele gosta; se eu gostasse da prostituição, ele via que eu gostava. Os espíritos dele iam me acompanhar e eu seria um instrumento dele. Acompanhava a festa, ia para os banquetes, para as baladas e os forrós da vida... Para os bailes funk, carnaval, forró, prostituição, tudo isso. Era

beber e só zoeira. Mas quando essa advogada me fez o convite, eu pensei: Vou tentar. Ela está falando que não vai ter discriminação. Então, retornei para o caminho que eu tinha largado; eu voltei para o mesmo caminho. Isso é converter. Eu me converti de novo a Deus e ao cordeiro, Jesus Cristo. Depois que me converti, voltei e larguei a prostituição, o espiritismo e a macumba, porque eu era da macumba, que também não é de Deus; o espiritismo não é de Deus. Larguei as bebedeiras, porque eu bebia; larguei carnaval, que é uma festa da carne, não pertence a Deus e é pecado. Larguei o mundo e voltei para Deus.

Cinco anos depois da sua primeira visita a essa igreja, Mel foi expulsa e, posteriormente, proibida de entrar na Assembleia de Deus para a qual fora convidada a frequentar, como relatado na reportagem no início deste capítulo.

5.3 “QUEM ME REJEITOU FOI A IGREJA”

“Era para o mundo me rejeitar, mas quem me rejeitou foi a igreja!” Essa foi uma frase dita por Mel ao refletir sobre sua trajetória. Ela disse ter vivenciado mais discriminação no contexto evangélico do que no período em que esteve no “mundo”. Depois de começar a frequentar a Assembleia de Deus a convite de uma das fiéis, Mel, inicialmente, não vivenciou nenhuma situação desagradável; inclusive, a mulher que a convidou fazia questão de ir buscá-la em sua casa para que juntas fossem aos cultos.

Com o passar do tempo, porém, percebeu uma intensa investida para que “se transformasse”. Essa transformação tinha a ver com a expectativa da igreja quanto à sua adequação ao gênero masculino, e para tal foi orientada pelo pastor e outros líderes da igreja a cortar seu cabelo e a usar roupas masculinas a fim de que participasse da igreja e para que pudesse se batizar. De maneira pontual, havia uma necessidade de que ela adequasse sua performance de gênero às expectativas dos evangélicos, para que, assim, refletisse a “obra de Deus em sua vida”. Tal situação é semelhante ao relatado tanto por Crislaine quanto por Mary.

“O pastor me mandou cortar o cabelo. Falou que se eu quisesse ficar lá, antes de me expulsar da igreja, tinha que cortar meu cabelo como homem e usar roupa de homem; assim, ele poderia me aceitar. Então falei com ele: Pastor, se eu cortar meu cabelo como homem e usar roupa de homem, estarei fingindo ser uma coisa que

não sou. Assim, às escondidas, vou estar do mesmo jeito, sendo a mesma pessoa, com meu namorado homem, fazendo tudo escondido. É o que na sua igreja tem. Pessoas que são homossexuais, mas lutam para fingir que são homens. Mas está na cara que são homossexuais.”

Como se recusava a se identificar no masculino, a presença de Mel passou a ser incômoda à igreja e, por ser assumidamente transgressora, era compreendida como uma “*afronta de Satanás*”. Nesse sentido, Maranhão Filho (2014) evidenciou como nos discursos de líderes evangélicos, sobretudo os pentecostais com grande projeção midiática, as pessoas LGBT são relacionadas à morte espiritual, à iniquidade, à perversão, à devassidão, à prostituição e às trevas; por isso, caso não se arrependam e se convertam, serão sumariamente condenadas ao inferno. Esse autor ainda refletiu como esses discursos punitivos e discriminatórios têm ganhado coro na sociedade, sendo possível, inclusive, perceber que alguns casos de violência contra pessoas LGBT têm sido influenciados por mensagens advindas de contextos religiosos cristãos. Maranhão Filho (2014) também ressaltou que no contexto cristão, em especial o evangélico, é muito comum experiências não cisheteronormativas serem associadas a pedofilia, perversão, doença e abominação. Para o autor, tais associações podem reverberar em atitudes violentas e negativas contra pessoas LGBT na sociedade, naturalizando episódios de violência física e simbólica. Esse autor também argumentou o fato de pessoas LGBT, principalmente quando inseridas nesse contexto religioso, internalizarem manifestações de recusa e intolerância passando a rejeitar a si mesmas por acreditarem nesses “discursos patologizantes / psiquiatrizantes / pecadologizantes / demonizantes, levando, em alguns casos, a traumas e suicídios (tentados ou consumados) ou à procura de ministérios de “cura e libertação” e “conversão” de gênero e/ou orientação sexual / afetiva / identitária” (MARANHÃO FILHO, 2014, p. 443).

Esse discurso religioso fomenta a noção de impureza que compreende as experiências identitárias de pessoas LGBT e produz uma forte pressão para que essas pessoas, especialmente quando inseridas no contexto religioso cristão, permitam-se passar pela *transformação divina* de seus desejos, alma e corpo. Maranhão Filho sublinhou um fato que é pertinente evidenciarmos também como prerrogativa analítica deste trabalho: “Nem toda igreja cristã tradicional e nem todos os membros de igrejas tradicionais têm concepções punitivas/discriminatórias em relação a pessoas trans e pessoas LGB (2014, p. 443)”.

A comunidade religiosa desejava a “*transformação*” de Mel, ou seja, a sua conformação à cisheteronormatividade, no entanto, se, para a igreja, a identidade de gênero e a sexualidade

de Mel necessitavam de um “*agir divino*”, para esta, a sua condição não era percebida como um problema que a impedia de vivenciar e participar do contexto religioso evangélico. Fato é que a legitimidade da conversão de Mel para a igreja estava diretamente atrelada à renúncia da sua identidade de gênero.

Assim, ao recusar a se adequar às expectativas da igreja, ela se colocou em confronto com as normas religiosas, muito caras para uma igreja evangélica convencional, caso da Assembleia de Deus. Mel, que outrora representava uma possibilidade de “*manifestação do poder de cura divina*” das expressões de gênero dissidentes, passou ser percebida como a personificação do “*inimigo*”. Isso porque, ao fazer uso do seu corpo de maneira entendida como impura, ela desestabilizou a noção de pureza e santidade que sustenta a compreensão sobre as sexualidades e as identidades de gênero no contexto evangélico convencional.

Dessa maneira, Mafra (2012), ao tratar das relações de gênero no contexto de igrejas pentecostais no Brasil e em Moçambique, evidenciou que o processo de conversão se dá a partir de um reaprendizado sobre a vida e o mundo, um remodelar da visão de mundo, no qual a disciplina e o poder pastoral cristão intervêm disfarçados de salvação e de “*batalha espiritual*”, num prazer em se diferir, numa busca pela separação do “*mundo*”. De acordo com Mafra, os fiéis têm uma compreensão de si como sendo “*vasos*” a serem preenchidos pelo “*Espírito Santo*”, o que, à luz da disciplina, poderia significar corpos-objetos a serem esculpidos pelas normas. Ao tratar as questões de gênero, a autora evidencia, a partir de entrevistas e passagens bíblicas, uma intensa incitação à matriz binária para o gênero e uma heterossexualidade compulsória para a vida entre os fiéis.

De modo geral, Mafra (2012) aponta para processos de subjetivação dos ordenamentos religiosos, sobretudo aqueles em que o poder pastoral cristão não disciplina apenas de maneira externa, mas excita os indivíduos a subjetivarem perspectivas de cuidar de si, governar a si e a participar do governo do outro, do cuidado com o outro, disciplinando uns aos outros pelas orientações divinas e da bíblia. No contexto religioso em evidência, é perceptível um incentivo constante e intenso ao cuidado de si, numa vigilância de si e dos outros para que haja um afastamento de tudo que possa provocar o pecado, por isso, a necessidade do controle do corpo e dos desejos que se realizam nele, ou como é dito em termos nativos, “*o controle da carne*”. Nesse sentido, Ottaviani *et al.* (2012) argumenta que o poder pastoral acarreta nos indivíduos uma renúncia de si. Ao demarcar sua identidade trans, Mel age de maneira a evidenciar uma experiência oposta a uma possível renúncia de si; supostamente, ela não estaria “*controlando a sua carne*”.

Mel inicialmente foi acolhida pela igreja, mas, ao recusar a se adequar às normatizações de gênero, passou a ser vista como uma presença desagradável, principalmente quando ousava performar a “*manifestação do Espírito Santo*”, por meio do seu corpo, sobretudo ao praticar a glossolalia durante os cultos. Foi durante um desses momentos de êxtase espiritual que Mel foi expulsa de um dos cultos, como relatado inicialmente. Apesar de estar em consonância com a forma ritual de se comportar nos cultos, seu corpo trans “denunciava” àqueles que estavam presentes uma agência maligna e não divina na sua performance corporal. Por ser considerado impuro nessa cena religiosa, tudo que advém do corpo de Mel ganha registro de influência maligna.

Havia uma expectativa da igreja na docilização do corpo de Mel às normatizações de gênero. Para tanto, ocorreram intensas investidas para que ela se percebesse fazendo uso de seu corpo de maneira impura e inadequada. Diversas foram as vezes em que os líderes da igreja chamaram Mel para conversar e sugerir sua adequação ao gênero masculino.

Ela, ao recusar se identificar no masculino, colocou-se em embate com o *poder do pastorado*, que, de acordo com Foucault (2008), visa disciplinar e condicionar os indivíduos para a salvação, a observância da lei e a conquista da verdade, além disso, configura-se como um regime que se baseia em tecnologias de controle do outro e, conseqüentemente, de controle de si. Ao não permitir a docilização do seu corpo, Mel evidenciou para aquele contexto religioso um corpo “descontrolado”. Como temos visto até aqui, seja na trajetória de Crislaine, de Mary e na própria trajetória de Mel, há sempre uma adequação que se espera quando inseridas em espaços religiosos, que passam pelo corpo. O principal conflito é o uso do corpo de maneira entendida como incorreta e/ou impura.

Nos cultos, em diversos momentos, Mel era referenciada direta e indiretamente como uma entidade maligna ou alguém possuída. Em represália à sua presença, as pessoas da igreja, notadamente as lideranças, começaram a enfatizar seu nome masculino, sobretudo no púlpito, quando a convidavam para receber oração. Tais orações eram quase sempre para que a “*pombagira*” fosse expulsa do seu corpo e, assim, ela passasse a se identificar no masculino. A não renúncia de si fez de Mel alguém que atrapalhava a ordem da igreja; sua presença se revelou um perigo para a noção de pureza que sustentava o imaginário religioso daquela comunidade evangélica.

Como já citado, a Assembleia de Deus é uma denominação pentecostal que possui como característica ter em seus cultos a agência do “*Espírito Santo*”, por isso, era frequente uma forte performatividade dos fiéis por meio da ação do Espírito Santo. Uma das características dos cultos dessa igreja é o fato de serem bastante sonoros, ruidosos e interativos. Os fiéis, seja no

momento do “*louvor*” (período do culto reservado à apresentação de cânticos e músicas gospel populares do contexto evangélico) ou no momento do sermão, interagem com diversas expressões que reforçam o impacto emocional e espiritual que a mensagem das músicas ou da pregação produz. Expressões como “*Glória a Deus!, Fala Jeová!, Oh Glória!, É poder de Deus! e Aleluias!*” são repetidas ao longo do culto pelos fiéis, além da presença constante da glossolalia, pois quanto mais intensa for a interação da plateia, mais intensa é percebida a agência do “*Espírito Santo*” na cosmologia pentecostal, que marcava os cultos da igreja onde Mary frequentava.

Nos cultos em que participei na igreja Assembleia de Deus, frequentada por Mel, era constante, tanto com as pessoas que estavam na plateia quanto com as que estavam no púlpito, a “*manifestação do Espírito Santo*”, que, além da glossolalia (falar em “*línguas estranhas*”), produz nos fiéis que “*recebem o agir do Espírito Santo*” uma movimentação convulsionada do corpo, às vezes em giros e rodopios sequenciais e intensos, com o sacudir de cabeça e palmas fortes. Durante os cultos, percebi que quando um fiel começava a “*cair no espírito*”, outros eram inspirados a participar desse êxtase espiritual. Quanto mais intensos e recorrentes eram esses episódios, mais presente estava na fala dos fiéis ao final da reunião que o “*culto tinha sido uma benção e cheio da presença de Deus*”. A agência do Espírito Santo define quem é um “*crente ungido*” e quem não é. O crente ungido é aquele que manifesta “*os dons do Espírito Santo*”, em especial, esses que envolvem uma performance corporal e sonora. Segundo Junior (2015), a performance ritual de alguns pentecostalismos “*reivindicam legitimidade da ação divina às mais variadas expressões gestuais dos fiéis que, num ‘ballet espiritual’, conferem uma dinâmica particular ao culto, narrando, em seus próprios corpos, a experiência do sagrado*” (JUNIOR, 2016, p. 100).

Em um dos cultos, nessa época, Mel ainda estava proibida de entrar na igreja. Eu fui surpreendido quando um dos fiéis, “*usado pelo Espírito Santo*”, foi até a mim e começou a orar com sua mão sobre minha cabeça e impulsionando meu corpo para trás. Assim que começou a orar e a “*falar em línguas*”, direcionando sua ação para mim, outras pessoas chegaram à minha volta e fizeram um tipo de cerco caso eu caísse ou manifestasse, na percepção deles, algum tipo de espírito maligno. Na ocasião, eu já havia frequentado pelo menos três cultos de maneira esparsa. O homem que orava por mim o fazia em gritos e com gestos intensos, quase que agressivos; entre outras coisas, pediu a Deus que me livrasse de toda maldição e libertasse a minha vida das influências de Satanás, pois havia um grande propósito de Deus na minha vida. As pessoas que estavam em volta seguiam com a mesma intensidade dele, batendo os pés no chão e gritando palavras de ordem como “*Sai em nome de Jesus!*” Ao final da oração, o homem

me perguntou se não desejava “*entregar a minha vida para Jesus*”, pois ele teria “*uma obra na minha vida*”. Eu apenas respondi que ainda não estava preparado. Na saída do culto, ninguém me interpelou; apenas aquele fiel que iniciou a oração sobre mim disse: “*Amado, Deus tem uma obra na sua vida*”. Assim como o meu comportamento corporal “afeminado” foi facilitador na minha aproximação com as interlocutoras deste trabalho, acredito que ele também tenha me “denunciado” em algumas ocasiões como uma pessoa que necessitaria da libertação divina.

Sobre a agência do “*Espírito Santo*”, é interessante pontuar que os critérios sobre sua ação na vida das pessoas presentes a um culto são variáveis. “*Deus usa quem ele quer e na hora que ele quer*”. Esta é uma máxima muito utilizada entre os pentecostais, por isso, é possível que um recém-convertido “*ex-traficante*”, por exemplo, tenha uma performance extática entendida como uma ação do “*Espírito Santo*”, ao mesmo tempo que alguém com mais experiência na igreja - que de certa forma demonstre algum comportamento de ordem moral questionável - pode ter sua performance questionada, inclusive podendo ser entendida como sendo movida por um agir do maligno. É na interação no cotidiano da comunidade que as performances são legitimadas ou questionadas, mas sempre haverá a necessidade de o corpo extático ser cisheteronormativo para que essas performances rituais sejam consideradas advindas do “*Espírito Santo*” e não de “*Satanás*”.

Só os “*vasos ungidos*” - aquelas pessoas reconhecidas pela comunidade como autoridades espirituais - que ao longo do culto se destacam nessa performance ritual. São elas que “*guiadas pelo Espírito Santo*” vão até os fiéis na plateia para fazer orações. Geralmente, essas pessoas compõem alguma função do quadro hierárquico da igreja. Durante as orações feitas pelos “*vasos ungidos*”, é comum que as pessoas que estão recebendo a oração caiam para trás, sendo segurada por aqueles que estão em volta assessorando na oração. Esse cair para trás pode significar desde um tipo de confirmação de que a pessoa recebeu o agir do Espírito Santo na vida dela à libertação de espíritos malignos. Como enfatizado, as performances rituais entre os pentecostais estão interligadas com as relações e as dinâmicas comunitárias da igreja.

Dias depois, ao me encontrar com Mel, comentei o que tinha ocorrido e ela, sem demonstrar grandes surpresas, disse: “*Eles costumam orar por aqueles que demonstram algum tipo de comportamento afeminado. Outras pessoas LGBT já foram aos cultos e também tiveram essas orações sobre elas. Eu conhecia uma trans que chegou a me dizer, depois do culto, que não sabia como eu aguentava ficar sendo exposta daquele jeito*”.

Semelhante ao que aconteceu comigo, Mel, por diversas vezes, relatou que era recorrente esse tipo investida sobre ela, antes de ser proibida de entrar na igreja. Foram várias

as orações para expulsar os espíritos malignos de seu corpo. Em algumas situações, ela foi praticamente empurrada para que caísse para trás, como forma de evidenciar que estava possuída. Em todas as vezes que isso ocorria, ela recorda que pediam para que o “*espírito da pombagira saísse do meu corpo*”. São diversos os episódios em que Mel vivencia constrangimentos nos cultos. Mesmo depois de seu retorno para a igreja na segunda metade de 2018, garantido por decisão judicial, não demorou muito para que as investidas contra ela retornassem. Abaixo, transcrevo os relatos de alguns desses episódios:

Uma certa missionária estava pregando em cima do púlpito durante a festividade dos jovens da igreja. Ela me viu de vestido e, se dizendo usada por Deus, mas Deus não envergonha ninguém na casa dele. Está escrito nas sagradas escrituras que Deus não envergonha ninguém na casa dele, que todos são filhos dele. Naquele momento, ela aponta para mim e manda os rapazes me levarem lá na frente e fala assim: “Traga esse rapaz aqui, o de verde [eu estava de vestido verde]”. Esse rapaz era eu. O homem, o varão de quem ela estava falando ali o tempo todo para levar lá na frente era eu. Ela disse que Deus a tinha mandado orar para mim. E eu não entendi; ainda não tinha caído a ficha. Eu, de vestido longo, toda arrumada de forma feminina e, mesmo assim, ela teve a coragem de falar “rapaz”, “varão”, “esse homem ali de verde”!? Os jovens que trabalham na igreja não tiveram coragem de me pegar pela mão e me levar lá na frente. Então veio outra irmã, que segurou no meu braço e saiu me puxando até a frente do altar. Quando cheguei lá, começou a sessão de descarrego para expulsar o espírito do homossexualismo, ou demônio; como se tivesse exorcizando o demônio. E como ela viu que não caí no chão - pois o intuito era o de me ver cair no chão para expulsar o demônio -, então pedi para que parassem, porque estavam me empurrando com a mão, colocando a mão sobre minha cabeça, de forma que a gente acaba bambeando e até cai. Daí eu falei: “Sem empurrar. Só orem!” Mas como a missionária não teve êxito, já que o demônio não se manifestou - pois ela achava que o demônio ia se manifestar em mim -, ela parou de orar e eu voltei para o meu lugar. Depois disso, teve outro culto em que um dos pastores em cima do púlpito saiu no embalo de quem tivesse dado uma leve corrida. Saiu de forma apressada como se fosse iniciar uma corrida dentro da igreja. Subiu sobre uma cadeira, depois pulou em cima de outra e chegou até a mim. Ele veio direto com a mão sobre a minha cabeça, na frente de todo mundo. E para não dizer que eu estou mentindo, foi tudo filmado. Isso é bom para que as pessoas saibam o

quanto eles são piores do que nós e o porquê de as pessoas não irem à igreja sendo homossexuais. Por quê? Falta de amor desses pastores que querem julgar. Se não existe ninguém que perfeito, todo mundo é pecador. Por que tem que me humilhar? Então, ele colocou sua mão sobre a minha cabeça repreendendo o demônio. Quando ele viu que não aconteceu nada, pulou de novo por cima das cadeiras e deu um salto como se fosse um macaco. Algo de deixar todo mundo de boca aberta. Após esse dia, veio outro episódio. Estava acontecendo um culto numa quinta-feira quando as pessoas drogadas que são internas da casa de recuperação da igreja vieram ao templo. Naquele dia, uma pastora, esposa do pastor presidente, saiu de cima do púlpito, veio até a mim, bateu a mão no meu ombro e disse: “Deus quer te libertar. Você precisa de libertação”. Eu não aguentei e, com educação, falei para ela “É ele que quer te libertar também!”. Então, você vai vendo que, além disso, as mensagens que o próprio pastor presidente “joga” de cima do púlpito como indireta para mim: Deus não deu ordem para o homem usar vestido que o homem tem que usar calça que o homem tem que decidir usar roupa de homem, não roupa de mulher. O pastor não fala diretamente meu nome, mas joga indiretas, as quais todo mundo sabe que é pelo fato de eu ser transexual, LGBT. Ou seja, ele procura sempre me atingir, continua a mesma coisa. Eu lido com isso no sentido de me calar e de dar glória a Deus do mesmo jeito, porque estou dentro da igreja. Se eles tivessem esse poder sobrenatural de oração, de expulsar demônios e de curar, teriam conseguido me fazer parar. Não! Deus abriu a porta e me botou lá dentro, e eles estão tendo que me suportar na marra, porque a lei obriga. Se não fosse a Constituição, primeiramente Deus - pois foi ele que usou o juiz -, eu não poderia entrar na igreja. Então, eu estou suportando, porque Deus tem me dado forças e, automaticamente, eles estão sendo envergonhados, já que estão usando o púlpito para humilhar. A bíblia diz que Deus não humilha ninguém na casa dele; logo, eles é que estão sendo envergonhados, porque estão sendo assistidos também.

Em 2015, o estopim para o episódio de expulsão e posterior proibição da entrada de Mel na igreja foi o momento em que ela manifestou o Espírito Santo e começou a falar em línguas. De acordo com a literatura especializada (CAMPOS JÚNIOR, 1995; FRESTON, 1994; MAFRA, 2001), a glossolalia é compreendida como a manifestação explícita do “*batismo com o Espírito Santo*”. Maurício Ricci (2007), em trabalho de campo realizado numa igreja Assembleia de Deus localizada na periferia de São Carlos (SP), percebeu que o “*dom de*

línguas” tem uma importância central na teologia pentecostal, pois se apresenta como uma evidência irrefutável do “*batismo no Espírito Santo*”. É um dom que se apresenta durante o culto e se desenvolve na instituição e, por isso, Ricci diz se tratar de um dom institucional e ritualístico. Ricci, a partir de seu campo e de bibliografia sobre o tema, aponta para as performances corporais que os fiéis produzem ao “*falar em línguas*”. Eles, ao manifestarem esse dom, podem: cair ou deitar-se no chão; pular, rolar e dar cambalhotas; chorar, rir; podem sentir grande emoção, alegria, exultação e transbordamento. O autor ainda sublinha a possibilidade de oscilar entre aprisionamento e extravasamento dos sentidos. O aprisionamento dos sentidos acontece quando os fiéis respondem em balbúcio o êxtase da manifestação desse dom. Não é intenção aqui fazer uma extensa análise sobre os significados que o *dom de línguas* tem no contexto pentecostal, porém, é relevante pontuar que para *falar em línguas* é necessário possuir um corpo específico.

Ricci (2007) mostra que, semelhante ao que ocorre nos candomblés, entre os pentecostais também existe um controle institucional do corpo do glossólalo, pois se por um lado a instituição estimula a busca desses estados de consciência, pela possibilidade do diálogo com o sobrenatural, por outro ela regula e orienta as ações dos fiéis evidenciando quais são os limites dessa experiência. Sendo assim, a manifestação desse dom se dá em um corpo que deve ser *santificado*, separado, por meio de práticas como jejuns, regulamentação da atividade sexual, indumentária que iniba uma possível sensualidade, ou seja, uma construção do corpo para a manifestação e legitimação do corpo glossolálico. Ricci mostra que o uso sagrado do corpo é evidente nas representações pentecostais. Um ponto que não é abordado por Ricci, mas que já enfatizamos em diversos momentos neste trabalho, é o fato de que, no contexto evangélico, esse corpo é cisheteronormativo.

Nesse sentido, como já mostrou Maranhão Filho (2014, 2016), o corpo trans é compreendido como morada de entidades malignas no discurso evangélico hegemônico, sobretudo o pentecostal. Em seu trabalho de campo em um ministério de cura e libertação de transexuais e travestis, Maranhão Filho escutou de um missionário que, ao deformar o corpo, a pessoa trans também deforma a sua alma; por isso, ela não poderia ser salva com um corpo deformado. Nas palavras do autor, “ser possuída/o por tais entidades significa ter (d)efeitos no corpo e n’alma – que são reflexos um do outro. Deus cria um binômio corpo/alma, o Diabo deforma, mas a igreja está lá para auxiliar nas obras de reforma – corrigir a alteração corporal que reverbera no espírito” (MARANHÃO FILHO, 2014, p. 596).

A pessoa trans nesse contexto religioso, como acentuou Maranhão Filho (2016), é vista como uma abominação e abandonada por Deus, sendo acolhida pelo demônio e seu corpo

percebido como morada de espíritos malignos. Ela é vista ou como consagrada ao capeta, ou como filha dele, ou como sendo o próprio capeta. Esse autor vai dizer que:

O corpo trans, assim, é aquele a que se tem desconfiança, pois, originalmente moldado por Deus, foi deformado (o que afetaria n'alma), cabendo à Igreja auxiliar nas obras de reforma, que está na transformação/desconversão do corpo: a pessoa travesti que se torna novamente homem restaura identidade de corpo e alma e pode ser melhor aceita no porvir. Nessas concepções, é tudo uma questão de corrigir o caminho. Ou melhor, de conduzir a pessoa trans a Jesus, o Caminho Encarnado (MARANHÃO FILHO, 2016, p 205).

Quando Mel começou a “*falar em línguas*” durante o culto e a produzir movimentos com o corpo típicos de quem está vivendo a dimensão extática do “*batismo com o Espírito Santo*”, os fiéis da igreja entenderam que tal situação era, ao contrário, uma manifestação maligna, e não divina. Isso porque uma pessoa trans não poderia, em hipótese alguma, expressar algo entendido como divino, já que o seu corpo deveria estar adequado a cisnormatividade para tal manifestação. O corpo de Mel era percebido como deformado pelas influências malignas e, portanto, incapaz de receber o “*batismo com o Espírito Santo*”. Mel estava, para os fiéis da igreja, recebendo uma manifestação demoníaca. Ao verem a performance extática de Mel, o pastor convocou todos que estavam no culto a orar para “*expulsar o demônio*” que estava no corpo dela. Depois de um longo período de oração e tentativas frustradas, ela continuou “falando em línguas” e, mesmo sendo forçada para trás, não caiu no chão, o que, para essa performance ritual naquele contexto, significaria que Mel caiu por estar possuída por algo maligno. Ao perceberem que Mel insistia em sua performance extática - o que foi entendido como uma afronta de “*Satanás*”-, o pastor ordenou aos diáconos que a tirassem da igreja. Pegaram-na em sua cadeira e a tiraram do templo à força, derrubando-a, e seguiram, mesmo assim, arrastando-a até a porta. Além da violência psicológica, Mel sofreu violência física; seu pé ficou machucado e ela sofreu escoriações e luxação no joelho. Abaixo, transcrevo um trecho em que ela relatou o episódio de sua expulsão, fato que foi referenciado na reportagem citada inicialmente.

Eles acham que pessoas LGBT são do capeta; que todo LGBT é assim porque é possuído. Então, quando recebi o Espírito Santo, ele [o pastor] não entendeu e chamou os membros, os ministros, os pastores, os obreiros, os diáconos e os presbíteros para que orassem com imposição de mãos sobre mim e expulsassem o demônio, ou o que o pastor pensava que era um demônio. Como tentaram e não saía nada, ele pediu para a igreja ficar de pé, para que todos orassem com imposição de

mãos a fim de expulsar o demônio do meu corpo, mas não conseguiram. O pastor ficou com muita raiva e falou: “Põe para fora! Põe para fora!”. Mandou os seguranças, os diáconos (que eu chamo de segurança) e os obreiros para me botar para fora. Vieram me pegar na marra, nos braços. Nesse momento, minha perna ficou presa à cadeira e eu caí, porque me puxaram de qualquer jeito. Quando eu caí, eles saíram me arrastando. Ao me arrastarem, meu pé esfolou, a pele se soltou e chegou a sair sangue; pingou o meu sangue na igreja. Também deu luxação e escoriação no meu joelho. E eles, mesmo assim, vendo que eu tinha caído quando me puxaram, continuaram me arrastando para fora da igreja.

Fotografia 1: Mel protestando

Fonte: arquivo do autor

Em seguida a esse episódio de violência, ela fez um boletim de ocorrência e entrou com um processo contra a igreja. Mel até participou de alguns cultos depois da expulsão, porém, quando o processo chegou ao conhecimento do pastor presidente da igreja, ela foi proibida de assistir aos cultos. Foi nesse momento que ela começou o seu ativismo silencioso e solitário em frente à Assembleia de Deus durante os dias e horários de culto. A mulher que havia sido a sua anfitriã na igreja foi conivente com o ocorrido, pois também supôs que, ao ingressar na igreja, Mel *aceitaria a cura* e passaria a se identificar como homem. A seguir estão algumas imagens que retratam o ativismo religioso de Mel, praticado durante aproximadamente três anos em frente à igreja da qual foi expulsada.

Fotografia 2 – Cartaz de



identificar como imagens que retratam o praticado durante frente à igreja da qual foi protesto



Fonte: Arquivo do autor

Fotografia 3 – Mel protestando



Fonte: Arquivo do autor

Fotografia 4 – Mel protestando



Fonte: Arquivo do autor

A partir do momento em que os conflitos com Mel se iniciaram, o pastor orientou as mulheres da igreja a não irem ao seu salão de beleza. Além disso, como já anunciado na reportagem citada, Mel relatou episódios durante os cultos em que a sua morte foi desejada. Certa vez, chegou a ouvir a seguinte frase: “*Ou Deus te mata ou te transforma!*”. Havia um forte movimento da igreja, sobretudo depois do processo judicial movido por Mel, de tentar silenciá-la e paralisar suas ações de protesto. Certa vez, ela disse: “*Como eles viram que Deus não ouviu a oração deles para me matar, expulsaram-me da igreja e fecharam a porta para eu não entrar*”.

As narrativas e reflexões de Mel apontam para uma apropriação de Deus que se dá para além das interpretações bíblicas hegemônicas. Ela recorrentemente dizia: “*Deus está na minha vida*”. Se por um lado vemos uma intensa mobilização da igreja para recusar a presença de Deus em suas experiências, por outro lado, Mel elabora e reelabora explicações teológicas para se apropriar da ideia do divino em sua trajetória. Nesse sentido, Adilson Schultz (2005) nos diz que a *presença de Deus* não pode ser compreendida como propriedade das pessoas que vão aos cultos e aos ritos religiosos, pois ela pertence à cultura brasileira. Nem de uma religião, segundo o autor, a presença de Deus é propriedade, devido à sua potência e por ser um dado indelével - não apenas religioso - do imaginário cultural brasileiro. Para Schutz, “*presença de Deus não é apenas uma experiência religiosa, mas uma experiência de vida*” (2005, p. 148).

Ao se apropriar da noção da *presença de Deus*, Mel legitima, ao menos para si, a princípio, a experiência transgênera como possível na cena religiosa na qual estava inserida. Desde os nossos primeiros contatos, ela se mostrou convicta de que suas experiências de fé e de gênero eram legítimas e aceitas por Deus; ela não colocou sua identidade de gênero como impeditivo para sua vida religiosa. Mel disse que estaria em pecado se obedecesse às regras impostas pelo pastor e vivesse de uma forma mentirosa, passando-se por alguém que nunca foi. É num constante diálogo e negociação que ela tanto se apresenta como se insere entre os evangélicos convencionais. Ao mesmo tempo em que reafirma passagens bíblicas tal qual estão escritas - por exemplo, a mulher como sendo a culpada pela expulsão do paraíso -, Mel coloca em perspectiva outras, sobretudo aquelas que geralmente são usadas para recusar a sua identidade de gênero. Ela argumentou, em diversos momentos, que a bíblia foi escrita em uma época e que seus conceitos deveriam se atualizar com o mundo, pois, dessa forma, haveria menos preconceito.

Ivone de Gebara, teóloga feminista da libertação, ao ser questionada se abandonaria ou não o seu posto de freira na igreja Católica, respondeu que não, pois se assim o fizesse se desconectaria das mulheres que mais sofrem. Gebara (2012) aduz que as feministas não abarcaram suficientemente as cadeias religiosas dos meios populares, pois essas cadeias se apresentam de maneira paradoxal; a um só tempo, consolam e oprimem as mulheres. Para a teóloga, não é possível ser feminista e ignorar o pertencimento religioso das mulheres, tendo em vista a importância da religião na constituição das sociedades latino-americanas. Sobre o pertencimento religioso das mulheres, Gebara reflete que “se elas não são católicas, são da Assembleia de Deus ou da Igreja Universal, ou do candomblé ou do espiritismo. E em cada um destes lugares há uma dominação dos corpos femininos” (2012, *sp*).

De maneira semelhante à Gebara (guardadas as proporções de alcance de suas atuações religiosas e ativismo), Mel tem se recusado a sair do contexto convencional das igrejas evangélicas, e, ao se colocar em embate com o discurso que sustenta esse segmento religioso, não o faz apenas para atender uma necessidade individual. Ela instrumentaliza suas ações a partir de uma demanda coletiva; seu ativismo é em prol de toda a comunidade LGBT, que tem sido, ao longo do tempo - especialmente no contexto evangélico - marginalizada e demonizada. Mel resiste à dominação do seu corpo e, quando faz isso, rompe com fronteiras importantes. Fronteiras essas que, segundo Butler (2003), surgem de forma invisível até o momento em que há o seu rompimento. Quando inseridas em alguns grupos e espaços, principalmente os religiosos, as pessoas que rompem essas fronteiras sentem a interdição em seus corpos e subjetividades. A partir de sua insistência em se manter presente numa comunidade religiosa

que a rejeita, Mel acredita estar contribuindo para que as pessoas, os outros fiéis da igreja, mudem suas concepções e convicções a respeito das experiências religiosas do LGBT – “*Eu luto não só por mim, meu ativismo não é só por mim, mas para que todas as pessoas LGBT tenham o direito de frequentar qualquer igreja*”.

Podemos entender que Mel atua para que não haja o apagamento das identidades trans em espaços religiosos cristãos. Situação semelhante foi estudada em trabalho realizado por Dias e Colling (2018) com pessoas trans em terreiros de Candomblé em Salvador, Bahia. Entre outras questões, os autores evidenciaram como, nesses espaços religiosos, existe uma invisibilização de mulheres trans e como elas desenvolvem estratégias para continuar praticando a religião afro-brasileira e ter suas identidades respeitadas. Segundo Dias e Colling, a pouca presença de pessoas trans nos cultos públicos do Candomblé “reflete o projeto silencioso e bem orquestrado de apagamento dessas identidades” (2018, p. 108). Ao longo da pesquisa, os autores perceberam que as interlocutoras tendiam a pensar que suas comunidades religiosas (terreiros) eram mais “inclusivas” do que as outras. Outra estratégia usada para sair do campo da invisibilidade era a de galgar postos hierárquicos de maior representatividade no Candomblé, mesmo que, para isso, inicialmente, tenham que negociar a sua identidade de gênero, como fez uma das interlocutoras. Tal negociação, segundo os autores, apresentou-se como uma maneira de potencializar a desconstrução do preconceito contra as pessoas trans, por meio de micropolíticas tanto no seu cotidiano religioso quanto fora dele.

Para buscar ser reconhecida na norma, Mel tem procurado maneiras de se opor a esse projeto silencioso de apagamento das identidades trans na cena religiosa em que está inserida. Desse modo, ela apresenta a possibilidade de um *Deus Queer*, como defendido por Althaus-Reid (2005), que desafia as representações unívocas e desintegra modelos hegemônicos da representação de Deus. Ao resistir para existir na norma, Mel desconstrói o hegemônico e apresenta a possibilidade do particular, do que é fragmentado e que dá sentido às suas vivências e experiências de fé.

Diferentemente de Mary, Mel tinha conhecimento da existência de igrejas inclusivas, porém, recusava-se sair da Assembleia de Deus. Sua resistência se revela a partir de uma dimensão político-religiosa. Certa vez, perguntei o porquê de não procurar outra igreja, por exemplo, uma igreja inclusiva. E ela me respondeu:

Então, te faço uma pergunta: Por que criaram a igreja inclusiva? Porque as outras são excludentes, excluem as pessoas. Eu criei dentro de mim uma fé muito grande no Criador, em Deus, em Jeová. Jesus disse assim: “Eis que eu coloco uma porta

aberta para você, a qual homem nenhum pode fechar. Vinde a mim todos que estão cansados e sobrecarregados e eu vos aliviarei”. Se Jesus disse isso, eu pego aquele manual d’Ele, que é a Bíblia, entro na igreja e de lá não saio, só se [...] me tirarem arrastada, como aconteceu. Então, eu não vou para uma igreja inclusiva; e não é porque eu tenho nada contra, não mesmo. É porque eu me sinto igual, em posição de igualdade. Eu não entendo que a igreja protestante deva agir dessa forma nos colocando como segregação, porque queira ou não, é verdade; podem até me criticar. É uma segregação. E por que se criou essa segregação? Porque faltou disposição, empoderamento, garra e coragem para pessoas que, como eu, deveria de ter feito, de ter dito assim: “Não vou aceitar ter que fazer uma igreja inclusiva”. Isso é segregação, para ser palco para as pessoas rirem. “Olha lá os gays!”. É o que eles vão falar: “Olha lá, os homossexuais. Criaram uma igreja!”. Mas por quê? Porque eles são rejeitados. *Comigo não tem essa não. Direito é direito.* O direito da Constituição é assegurado. Se eu tenho o direito ao culto, é direito ao culto. A partir do momento que eu entro lá com respeito, com educação e saio, eles têm que me respeitar. Isso não é um favor que eles estão fazendo a mim ou ao público LGBT, mas uma obrigação. Primeiramente, é por Deus, porque ele não faz acepção de pessoa e fala muito sobre o amor. Segundo, porque existe a Constituição, e se ela existe, tem que valer o direito. Cada um tem que se por em seu lugar e saber que temos, acima de nós, Deus e a Constituição. [...] Até de uma certa forma o juiz, quando tive audiência com o pastor sobre a agressão que sofri na igreja, perguntou-me com suas palavras. Disse a ele que eu não concordo com segregação, a qual foi feito com os negros. Foi bom Nova Orleans? Terra dos negros, estado dos negros nos Estados Unidos. Segregação... Você vê a África, sozinha. Eu acredito na inclusão de verdade. Não concordo com a segregação. O Brasil teve a época da escravidão e os negros não podiam entrar na igreja. Eles não podiam entrar em igreja Católica, evangélica; por isso, cresceu o espiritismo, a umbanda, a quimbanda. Isso porque os negros não podiam frequentar igreja evangélica; eles tiveram que criar uma forma de cultuar aquilo que eles têm como Deus. E o que falei naquele momento para o juiz, e é o que você me perguntou, foi que eu não concordo com aqueles que estão lá na frente sendo guiados pelo manual de amor de Cristo, que é a bíblia sagrada. Usar a bíblia para guerrear, matar, excluir, segregar e para oprimir. Quem é, então, que está com o manual de Cristo? O que é a palavra ‘amor’? Será que não somos nós, os LGBTs, que estamos seguindo a Cristo?

Procurando o amor, tentando amar? Eles que deveriam dar o exemplo. Não era para eu estar lutando para entrar na igreja, mas sim eles é que deveriam vir ao meu salão. “Ei, Mel, viemos aqui te convidar, vamos para a igreja”, ou seja, fazendo como está escrito: “Alegrei-me quando me disseram: vamos juntos para a casa do Senhor”. Mas não, eles fazem diferente. Eles expulsam a pessoa LGBT. Se querem nos expulsar, então esse Cristo deles é falso, não é o verdadeiro. Jesus não disse que haveria falsos cristos? Aí eles usam a frase “Família: um plano de Deus”, e os homossexuais estão destruindo a família. Mas quem está matando as mulheres? São os homossexuais? Não! É o homem, hétero, que está matando as mulheres. Quem está praticando tanta pedofilia, estuprando menores, crianças de dois, cinco, dez anos? Quem é? É o hétero! Quem está enchendo as cadeias? É o hétero. Quem está na mídia só com criminalidade crescendo a cada dia? É o homossexual? Não! É o hétero! Qual imagem eles querem colocar para nós, LGBT? A imagem de que eles são a criação de Deus e os LGBT não são. Nós também somos criação de Deus, mas existe uma diferença muito grande. Quem muito mata, pratica crimes e atrocidades - como aquele pastor evangélico, que estuprou e matou os dois filhos - é pastor, protestante, evangélico. Foi um pastor⁶⁹ e não uma trans. Padres estuprando... Não é homossexual que está matando e estuprando. Então nós é que temos que ser atingidos, como eles querem atingir com sentimento de ódio? Só queremos os nossos direitos assegurados. Eu tenho me mantido firme, porque para mim essa é uma missão que Deus me deu, que é a de mostrar para esse povo que nós não somos do demônio e que também podemos ter Deus em nossas vidas. Não estamos em pecado por sermos LGBT. *Até mesmo porque, biblicamente, até que se prove o contrário, tudo é pecado; porém, Deus é infinito em amor e misericórdia*, porque sabe que só ele é perfeito e que todos nós aqui na terra somos imperfeitos, pecadores, animais racionais que, à medida que os séculos foram se passando, evoluíram. Então, eu estou dentro de uma cadeia evolutiva e me sinto dentro de uma igreja protestante, protestando, fazendo ativismo. Sou uma ativista pela vida. Eu resisto por mim, pelas outras pessoas LGBT, independentemente de ser trans ou travesti, porque a casa é de Deus. Como falei para o juiz: "Eu até pararia de ir à

⁶⁹ Mel, aqui, faz referência a um crime que abalou a sociedade capixaba em 2018. Um pastor, de uma denominação independente de característica neopentecostal, numa cidade no norte do Espírito Santo, estuprou seu enteado de seis anos e seu filho, de três anos. Depois do estupro, o pastor simulou um incêndio em sua casa carbonizando as duas crianças.

igreja, mas ele teria que me dizer uma coisa: De quem é a igreja? É do pastor ou é de Deus? Qual nome está lá escrito: Assembleia do pastor fulano de tal ou Assembleia de Deus?”. Se é de Deus, então Deus é o dono; e se Deus é o dono, ele é paz; se a casa é dele, ele não manda ninguém ir embora. Por isso, eu tenho que ficar lá! Só quero ter o direito de seguir a Cristo na igreja onde eu me sinto identificada.

Mel, em sua trajetória religiosa, parece produzir uma religiosidade *queer*, pois a partir da busca pelo direito de professar a sua fé, ela questiona padrões hegemônicos no que se refere às identidades de gênero. As experiências de Mel evidenciam, de acordo com Ortuño (2016), as diferentes formas com que as mulheres - sejam elas empobrecidas, racializadas ou dissidentes sexuais e de gênero - têm encontrado para construir suas religiosidades. Segundo a autora, “além das intervenções das alas progressistas das igrejas, as religiosidades populares têm tido um papel importante na decomposição dos parâmetros ortodoxos de gênero e sexualidade” (ORTUÑO, 2016, p. 282).

Diversas vezes, fiquei por longos períodos ouvindo Mel passear por trechos da bíblia, confrontando-os e articulando-os com suas experiências religiosas. Seu esforço, que, por sinal era muito sofisticado, era sempre no sentido de legitimar e ampliar as possibilidades das experiências cristãs, sobretudo em relação às pessoas LGBT. Ela queria legitimar sua experiência, mas, para isso, sabia que seria necessário uma mudança de mentalidade de todo o segmento cristão. Seu esforço em permanecer numa igreja na qual era visivelmente indesejada ganha sentido de “*chamado de Deus*”. Confrontar o cristianismo hegemônico, na sua versão evangélica pentecostal, era uma missão dada por Deus a Mel. E por acreditar ter recebido essa ordem divina, ela resistia, apesar das agressões, das humilhações e do desprezo vivenciado na comunidade religiosa em que estava inserida.

Em sua trajetória, Mel revela uma política religiosa da vida cotidiana que transforma uma experiência que poderia ser entendida como pessoal numa experiência criativa de resistência ao poder que busca controlar os corpos e as subjetividades das pessoas. Ela marca sua presença transgressora não apenas como uma afronta, mas como um ato político que tem como função principal transformar a mentalidade de um grupo sobre as pessoas LGBT. Se a igreja é de Deus e foi ele quem a fez trans, então sua presença não só é legítima nesse espaço religioso como também sua experiência é divina. Ser trans é divino. É isso que Mel, em outras palavras, tem buscado dizer aos religiosos de sua comunidade religiosa.

As articulações e reflexões de Mel se aproximam ao que Elda Eggert (2003) denominou de *teologia das margens*. Ao refletir sobre educação popular, feminismo e teologia a partir do diálogo com as narrativas de histórias de vida de mulheres pomeranas, Eggert apresenta caminhos para se pensar outras maneiras de produção de conhecimento. A autora chama de *teologia das margens* as reflexões que emergem dessas narrativas. É uma teologia informal que surge da necessidade e das inquietações em relação a uma teologia possível. É dessa forma que sugiro pensar as reflexões de Mel a respeito das experiências no contexto do cristianismo hegemônico. Ela tem, a seu modo, elaborado uma teologia das margens, uma teologia possível, na qual ela está sendo inserida.

5.4 “FOI DEUS QUEM ME FEZ ASSIM”

Para Mel, ser uma mulher trans é “*transitar de um sexo para o mesmo sexo que a mente, o coração e o espírito pertencem*” e afirma que Deus é o responsável por esse processo, já que foi ele quem a criou trans - “*Antes de nascer, ele já sabia quem eu seria e deixou que tudo acontecesse. A responsabilidade é dele, não é minha e nem de cura gay nenhuma. Se tem alguém que pode curar é Deus. Se ele não cura é porque não quer curar*”. Como já dito, Mel não percebe como problema ou um impeditivo atrelar a sua identidade de gênero à religiosidade evangélica e, principalmente, defende que Deus também não acha que seja um impeditivo. Como temos visto até aqui, sua resistência é para que pessoas trans sejam percebidas como pessoas que também têm direito à fé cristã. A seguir, veremos como essa sua política da vida cotidiana por meio do ativismo e a resistência de Mel contribuem para uma ética e uma política da transgressão das normas religiosas.

Josefa Buendia (2015) reflete sobre a dimensão ética e política da transgressão das normas religiosas por parte das mulheres católicas, para ela e por meio da transgressão que essas mulheres se constituem ou se reafirmam eticamente como sujeitos morais. Já a dimensão política acontece quando a transgressão se apresenta como “o caminho para a mudança do *status quo* tanto na sociedade como nas instituições incluindo as religiosas” (BUENDIA, 2015, p. 115). Inspirado nas reflexões de Buendia, sugiro também pensarmos a adesão de mulheres trans a igrejas evangélicas, especialmente às convencionais, como uma experiência que ocorre a partir da lógica da ética e da política da transgressão.

Tomando como referência as experiências narradas por Mel, é possível entendermos que, ao violarem normas religiosas, sobretudo as relacionadas ao gênero e às sexualidades, as

mulheres trans evangélicas estão se constituindo como sujeitos morais. Ao desejarem habitar a norma, elas revelam a face transgressora dessa experiência, pois a inserção da experiência trans conjugada à possibilidade do exercício da fé e da crença não se dá sem que não haja o conflito e a transgressão de normas hegemônicas que sustentam o discurso cristão convencional. O cristianismo, como aponta Muchail (2006), investe na recusa de quem se é, numa dominação e desprezo aos próprios desejos, numa intensa culpabilização do prazer e na necessidade da renúncia de si. Nesse sentido, Foucault irá se referir ao cristianismo:

Todas as técnicas cristãs do exame, da confissão, da direção da consciência e da obediência têm um objetivo: levar o indivíduo a trabalhar a sua própria mortificação neste mundo. A mortificação não é a morte, obviamente, mas uma enunciação a si mesmo neste mundo: uma espécie de morte cotidiana (FOUCAULT, 1994, p. 134).

As experiências transgêneras, como já dito, apresentam-se como opostas a essas prerrogativas do cristianismo, pois elas são o contrário da mortificação de si e de uma possível renúncia, apresentam-se como expressões identitárias dissidentes da norma. Ao desejarem conjugar as identidades transgêneras ao cristianismo, as mulheres trans se apresentam como sujeitos morais e pavimentam caminhos outrora impossíveis de serem concebidos. Tomando emprestados alguns dos argumentos de Buendia, as interlocutoras deste trabalho evidenciam a construção de argumentos “éticos e teológicos para denunciar as injustiças e incoerências das instituições religiosas, ao mesmo tempo que legitimam suas lutas e conquistas” (2015, p. 121).

Mahmood (2006) salientou que o movimento feminino das mesquitas ocupa um lugar paradoxal no contexto das políticas feministas, pois, a um só tempo, rompe com os padrões historicamente masculino-centrados das mesquitas e com a própria pedagogia islâmica, com também desenvolve e prolifera formas de pietismo (tradição discursiva que olha para a subordinação como uma vontade transcendente) que parecem incongruentes com as transformações sociais em relação ao papel da mulher na sociedade egípcia pós-colonial. Desse modo, a habitação da norma não é necessariamente uma experiência de se conformar com as normas, mas é, sobretudo, uma experiência de negociação com elas. Essas negociações raramente se dão sem transgressões. No movimento pietista, as mulheres, ao ocuparem lugares e posições nas mesquitas historicamente reservadas aos homens, transgrediram normas, ao mesmo tempo em que assim o faziam para que pudessem habitar outras. Por isso, nem sempre a noção de transgressão virá imbuída de sentido de um conflito explícito. Isto posto, sugiro pensar transgressão como uma das faces das experiências de se habitar as normas.

Buendia (2015) evoca uma reflexão sobre o significado da palavra transgressão que pode ter um significado inofensivo como, por exemplo, passar de um lugar para o outro a partir da superação de um obstáculo. Como também pode ganhar o sentido de infringir ou desobedecer a uma ordem. Desse modo, a autora vai dizer que a transgressão promovida por mulheres inseridas em diferentes credos religiosos tem se constituído num caminho fundamental para que essas se assumam como sujeitos éticos, pois “transgredir é visibilizar as práticas que desafiam e contrariam as normas, assim como divulgar teorias e argumentos que as legitimam” (BUENDIA, 2015, p. 124).

As experiências transgêneras se dão, como já dito, a partir da transgressão das normas de gênero, assim, ao se inserirem num contexto religioso evangélico, mulheres trans evidenciam ainda mais essa condição transgressora de sua identidade. Tal fato nos evoca para um dos principais questionamentos suscitados ao longo desta pesquisa: Por que essas mulheres querem estar em contextos religiosos que não as aceitam? A resposta a esse questionamento é diversa, todavia, como refletimos no capítulo anterior, a experiência da liberdade também pode se apresentar não só da recusa das normas, mas também das múltiplas formas em que as normas são incorporadas (BUTLER, 2003; MAHMOOD, 2006).

Segundo Buendia (2015), são diversas as motivações que fazem com que mulheres desobedeçam a dogmas religiosos que limitam a sua liberdade. Se para algumas essa desobediência é uma resposta consciente, pois evocam um respeito a si mesmas, já que se consideram sujeitos de suas ações e recusam aceitar normas nas quais sejam ignoradas, subjugadas ou excluídas, para outras mulheres, essa transgressão se dá pela necessidade de sobrevivência, pois o cumprimento da norma, tal como estipulada, suporia sua morte real ou simbólica. Desse modo, a compreensão que se propõe é aquela que compreende que a transgressão “também pode ser considerada o caminho para se buscar a coerência moral” (2015, p. 128).

A seguir, transcrevo o trecho de um diálogo gravado em que Mel produz uma elaborada reflexão de teor teológico, na qual ela explica e insere a experiência trans como possível e aceitável. Em sua reflexão, é perceptível que, ao transgredir as normatizações impostas pela igreja, Mel não o faz sem elaborar uma coerência moral para as suas experiências.

Eu entendo que toda a humanidade recebeu uma diversidade de pecado, e pecado para mim é o erro; para mim, erro é uma enfermidade, uma doença no ser humano, seja ele quem for. [Ele] está enfermo. E ainda que vamos para a presença de Jesus Cristo, continuamos enfermos. Só no grande dia, quando arrebatarmos seus escolhidos

e levar para o paraíso, ele vai arrancar com o poder das enfermidades que herdamos de Adão e Eva por causa deles terem comido a fruta proibida. Deles. O meu entendimento como pessoa trans é: a enfermidade que entrou no mundo, o pecado feito por Adão e Eva atingiu toda a raça humana. Não foi só o público LGBT; cada um hoje carrega em si o pecado, por mais que viva a hipocrisia, dizendo que não é mais pecador, o que é uma mentira. Todo mundo sabe que é mentira, farsa. Continua pecando de outros tipos de pecado, e muitos deles escondidos praticam outros tipos. Pode até parar com esse ou aquele [pecado], mas peca. Então, acredito que quando minha mãe me gerou, eu sendo uma criança informe ainda na barriga, indefinido se era homem ou mulher, como qualquer ser humano, ainda era um simples embrião que não é homem nem mulher. Se a mente daquela criança que está sendo gerada tiver que ser uma menina, mas pelo pecado de Adão e Eva que danificou o corpo humano não tiver força para desenvolver o órgão feminino né? E o órgão masculino na criança desenvolveu. Aí ela vai ser uma menina trans porque é um espírito de menina no corpo de um menino. Deus conferiu sabedoria ao ser humano para consertar algumas imperfeições. Uma pessoa que nasce bissexual, não hermafrodita - hermafrodita nasce com dois sexos, o de menino e o de menina -, mas Deus faz tudo perfeito! Mas não foi ele que fez isso acontecer, mas sim a imperfeição da raça humana herdada de Adão e Eva que trouxe todos esses tipos de imperfeição na carne. Assim como de uma criança também gerada; mas, infelizmente, gerada com duas cabeças. “Uma criança gerada com duas cabeças?” Existem quantos aí que nascem assim? Mas a culpa é de Deus? A culpa é do pecado! Nosso corpo foi deteriorado, então alguma coisa vai acontecer. Quando uma criança está sendo gerada e nasce com o coração fora do corpo, o médico olha para aquilo espantado: “E agora, o que a gente vai fazer?”. Mas Deus deu sabedoria ao médico, que abre a cavidade e penetra o coração para o lugar de novo. Se eu nascer uma menina no espírito, na alma e no coração, o médico a que Deus deu sabedoria abre uma cavidade no local vaginal e ali embute para dentro o pênis do menino que vem a ser uma menina para haver conformidade do corpo e da mente. Para mim, tudo que você vê hoje é fruto do pecado. Até mesmo os pastores e padres que estão atacando os homossexuais ou atacando o pecado dos outros também são fruto da imperfeição. Por quê? Porque eles ainda não aprenderam a se evoluir. Espiritualmente, porque Jesus já nasceu evoluído; Jesus era perfeito, nasceu sem pecado, mas nós seres humanos somos imperfeitos. Acho que tem pessoas que devem passar pelo crivo da

lei. Se não houver lei, igual Deus deu a lei do passado, as pessoas não evoluem, pisam em você, te humilham, te matam, porque não tem lei, e hoje a modernidade já abriu mais um leque. O “não matarás” de Jesus, hoje, também serve para os homossexuais; mas quantas mulheres estão morrendo na mão de héteros? O Brasil está quase em primeiro lugar quanto ao assassinato de mulheres. É o hétero que está matando. E o que esses pastores estão ensinando? Quantos filhos de pastores estão nas drogas e matando suas mulheres? Quantos filhos de missionários têm matado? Quantos foram os batizados, que estavam pregando, saíram da igreja e voltaram para as coisas erradas do mundo? Estão matando mulher, um matando o outro, se drogando e vendendo droga. Tudo isso no alcoolismo. Mas é o LGBT que sempre está errado - não estou dizendo que o LGBT é perfeito. Mas os heteros também precisam evoluir; devem entender que todos nós somos imperfeitos, pecadores, porque todos nós pecamos e erramos. Então, quando olho para o mundo religioso, vejo que a igreja protestante nasceu católica. Não é verdade? Por que ela se tornou protestante? Então, antes, ela era católica. Você viu como eles progrediram? Passaram a ser protestantes. Mas o que é protestar? É fazer o que eu fiz, protestando... Veja como as coisas vão evoluindo. Hoje, estou dentro da igreja protestante e eles não podem me expulsar como fizeram, pois têm que saber que também protestaram. Se eles protestaram, por que eu não posso? Se eles protestaram contra a igreja católica e abriram uma igreja protestante, eu posso protestar contra a igreja protestante para que eles possam evoluir. Afinal, o maior protestante foi quem? Jesus. Hoje, o que me fortalece para continuar indo à igreja, mesmo sabendo que não sou bem-vinda, além de continuar a ter minha vida com Deus, é ter a possibilidade de mostrar a eles que nós LGBT também somos aceitos por Deus e podemos ser evangélicos sim. Insistir estar no meio deles me fez melhorar para conseguir enxergar que nós, sendo LGBT, somos iguais aos heteros, e que Deus nos ama igualmente a ponto de permitir que eu esteja no meio dos leões, na cova dos leões que querem me devorar. Mas Deus está falando assim: “Fique aqui, eu vou fazer esses leões jejuarem; eles vão ficar de boca aberta, querendo te engolir [risos]. Eu não os deixarei fazer dano nenhum”. Essa é a forma que eu vejo de melhorar minha fé e o meu conhecimento de que Deus nos ama incondicionalmente. E é como você também falou: isso serve como exemplo para as outras pessoas. Aí entra o lado ativista. Automaticamente, eu mostro que não é apenas ser ativista para LGBT, mas para todo ser humano que é humilhado e

desprezado. Quando a gente vai para o hospital procurar um médico, independentemente de qual seja a enfermidade, o médico Jesus está com as portas abertas para quem quer. Ou seja, aparentemente, você não está com mal nenhum, mas quer ir consultar com o médico Jesus Cristo: “Senhor Jesus, eu vim aqui só te agradecer, porque sei que o senhor é muito bom. É amor, não é? Tem que cuidar de mim. Vim aqui para sentir a tua presença, olhar para o senhor e te agradecer”. Compreende o que quero dizer? As portas têm que estar abertas. Esse é o meu objetivo na igreja. Cada vez que eles me afligiam, tentando me colocar para fora; cada vez que se levantavam e que a minha fé era provada lá dentro, com as humilhações sobre mim, as afrontas, a rejeição, tudo aquilo só me dava mais desejo de continuar. Eu não sei o porquê disso. Mas os ataques e humilhações me fazem continuar. Não sei explicar [risos].

Os embates promovidos por Mel são, acima de tudo, pelo seu desejo de participar de uma comunidade religiosa específica, sem que para isso ela tenha que abrir mão de sua identidade de gênero e revelam a dimensão ética e moral da transgressão e que habitar a norma é uma atitude ativa frente às normatizações. Para tanto, ela mobiliza reflexões não apenas teológicas, mas também seculares, para que sua inscrição comunitária religiosa seja percebida como possível e legítima e assim o faz, não somente para si, mas porque entende que esse é o “*chamado de Deus*” para a sua vida - resistir para habitar, para ocupar os espaços de poder. Mel não realiza toda essa mobilização apenas em causa própria, uma vez que suas ações são pelos outros LGBT, ela faz por Deus, porque acredita saber algo de Deus que os outros não sabem. Mel sabe que Deus não a expulsou da igreja, então, esse conhecimento não é apenas para si, mas para todo mundo à sua volta.

Essa imbricada relação entre os discursos seculares e religiosos utilizados não apenas nas narrativas individuais, mas especialmente por representantes das instituições religiosas, foi abordada por Vaggione (2005). Segundo esse autor, as organizações e grupos religiosos, ao se mobilizarem para defender seus posicionamentos conservadores e, sobretudo, atacar as pautas progressistas dos movimentos feministas e LGBT, tendem a reduzir ao máximo o discurso religioso. Isso porque suas intervenções em defesa da “família” se baseiam numa estratégica articulação entre discursos seculares, sejam científicos ou legais. Esse *secularismo estratégico*, argumenta Vaggione (2005), evidencia a facilidade que os setores mais religiosos conservadores têm de amalgamar e fundir discursos aparentemente dissonantes, “uma facilidade que, ironicamente, desconstrói a dicotomia religioso/secular” (VAGGIONE, 2005,

p. 8). O autor sugere pensar os grupos religiosos como atores legítimos do jogo democrático que produzem um espaço político.

Vaggione diz que a construção essencialista, na qual o religioso é definido pela irracionalidade e o secular pela racionalidade, produz uma compreensão incompleta dos múltiplos entrecruzamentos entre a religião e as definições de gênero e sexualidade, pois impossibilita de reconhecer a existência de dinâmicas alternativas e as potenciais consequências libertadoras da religião, apesar dos seus conteúdos marcadamente patriarcais. O autor ainda salienta a importância de se entender o religioso como uma dimensão dinâmica de constantes mudanças e adaptações, sendo que parte dessas mudanças na atualidade tem sido motivada, de diferentes formas, pela incorporação das demandas feministas e de LGBT. Vaggione (2005) traz os exemplos de situações contemporâneas que, mesmo em contexto de religiões patriarcais, podem produzir o empoderamento das mulheres, a exemplo da participação das mulheres nas Comunidades Eclesiásticas de Base e das mulheres no pentecostalismo. Em suas palavras: “Embora a questão seja sobre até que ponto esses empoderamentos podem ser considerados genuinamente feministas, o interessante é que essas análises distinguem o conteúdo patriarcal das religiões com as consequências liberalizantes que o mesmo pode ter” (VAGGIONE, 2005, p. 10). O autor diz, ainda, que umas das mudanças mais interessantes que têm ocorrido é a emergência, no interior de diferentes denominações, de pessoas e grupos que têm se mobilizado para tornar compatíveis suas identidades religiosas às feministas e LGBT. De acordo com o autor, “esse fenômeno de dissidência religiosa imprimiu um dinamismo interessante mostrando como o mesmo discurso que é usado para pressionar pode ser usado para liberar” (VAGGIONE, 2005, p. 10).

Desse modo, as dissidências religiosas refletidas por Vaggione (2005) refletem como a influência paradigmática da secularização tem apresentado definições essencialistas do fenômeno religiosos, especialmente quando se trata das questões relacionadas ao gênero e a sexualidade. De acordo com o autor, existe uma tendência em considerar o religioso como uma homogeneidade que sustenta o patriarcado e, dessa forma, produz uma invisibilidade das experiências de dissidências internas; daí a importância política das dissidências religiosas para a emancipação das identidades de gênero e sexuais não hegemônicas. As pessoas não têm deixado de crer, mas têm modificado as suas formas de crer, uma vez que na atualidade os crentes possuem mais autonomia para elaborar suas identidades religiosas e, por isso, os dissidentes se apresentam como um fenômeno muito relevante para se pensar as experiências religiosas na atualidade.

O conceito de dissidente, para o autor, refere-se, sobretudo, à autonomia na construção da identidade religiosa, ao mesmo tempo em que reafirma a pertença religiosa com aquilo que está sendo dessentindo. Nesse sentido, Vaggione mostra que essa inscrição religiosa, a partir da dissidência, rompe com os consensos e expõe a existência de fissuras e a pluralidade das realidades que se apresentam como homogêneas. Nas palavras do autor:

Ao contrário do desertor, que esvazia o espaço do poder, o dissidente reafirma sua participação, mesmo à custa de arriscar sua filiação. Mas a dissidência implica também a articulação de um antagonismo, a construção de um espaço político. O dissidente também procura quebrar o consenso assumido, ou impostos, mostram a existência de fraturas que indicam um nível de pluralização de realidades aparentemente homogêneas (VAGGIONE, 2005, p. 10).

As reflexões de Vaggione contribuem muito para que compreendamos as experiências de mulheres trans em contexto de igrejas cristãs convencionais. Especificamente as proposições apresentadas por esse autor dialogam diretamente com as experiências relatadas e os posicionamentos apresentados por Mel. Ao mesmo tempo em que ela tem uma postura dissidente, também busca a sua inscrição religiosa.

Uma questão importante a ser salientada é o fato de Mel se utilizar de um secularismo estratégico para defender sua inscrição religiosa, apesar de haver, para o segmento evangélico em que deseja ser inserida, uma identidade de gênero desviante. Ela mistura discursos seculares com religiosos para legitimar as experiências religiosas de pessoas LGBT. Desse modo, é interessante perceber que a mesma estratégia usada pelos grupos religiosos hegemônicos para defender posturas conservadoras também é usada pelos sujeitos que estão na margem e querem caminhar para o centro. Ao fazerem uso de discursos seculares, as instituições e grupos religiosos abrem uma brecha para que esses discursos sejam usados por aquelas pessoas que supostamente não poderiam compor o quadro de identidades religiosas possíveis. Mel expõe o caráter extremamente negociável que as experiências religiosas apresentam, mesmo as hegemônicas. Ela se apoia tanto no discurso religioso quanto no científico e jurídico para promover sua dissidência e fazer sua inscrição comunitária, e a partir de sua experiência individual, revela as fissuras que permitem a passagem de identidades religiosas dissonantes das convencionais.

O que as trajetórias religiosas de mulheres trans revelam, em especial em contexto evangélicos convencionais, é a possibilidade, como argumenta Musskopf (2012) - quando este evidenciou as histórias sexuais de pessoas LGBT -, de desenvolver uma experiência de pertencimento e inscrição no religioso, “independente dos territórios autorizados e dos

certificados de propriedade dos cartórios da teologia, da moral e dos bons costumes” (p. 410). Mel, ao transgredir, se inscreve na norma religiosa e, ao fazer isso, busca produzir uma coerência moral⁷⁰ para suas experiências religiosas e sua identidade de gênero. Ao se manter e insistir em permanecer na igreja de onde foi expulsa, Mel ocupa um espaço de poder e reafirma a sua participação como legítima.

Em sua trajetória religiosa, especialmente na experiência mais atual, Mel tem se colocado no embate, tem resistido para existir e habitar a norma; existir no religioso, fazer com que sua experiência seja enquadrada nas narrativas religiosas. Ao longo dos nossos encontros, ela chorou algumas vezes ao relatar as situações de discriminação que enfrentou na igreja, mas, em tantas outras, evidenciava satisfação, vigor e contentamento por estar ocupando um espaço que não é percebido como possível para ela. Musskopf diz, ao refletir sobre a ocupação de pessoas *queer* em espaços tradicionais e hegemônicos, que esse processo não é simples e nem acabado, porém, não é constituído apenas de sofrimentos e privações, mas é “um jeito de ser de se inventar e se reinventar com aquilo que a realidade dá e, por isso, cheio de sonhos e esperanças” (MUSSKOPF, 2012, p. 411).

Ao propor uma releitura das passagens bíblicas, Mel insere sua experiência como uma obra divina, ou melhor, como uma permissão divina – “*Foi Deus que me fez assim*”. Ela entende que a transexualidade é um “desvio” permitido por Deus, assim como tantos outros desvios que foram assimilados ao longo do tempo e hoje são aceitos no contexto evangélico. A trajetória religiosa de Mel revela aquilo que Marcella Althaus-Reid (2003) aponta como característica das teologias *queer*, que são teologias biográficas e, por vezes, diaspóricas. A autora ainda argumenta que as teologias *queer*, em suas diásporas, valem-se de reflexões com o objetivo de serem desconcertantes, além de usarem táticas de ocupação temporária e desestabilizadora, que não necessariamente deverão ser repetidas. Nas palavras de Althaus-Reid: “Na linha de fundo das teologias *queer*, há biografias de migrantes sexuais, testemunhos de vidas reais em rebeliões feitas de amor, prazer e sofrimento” (2003, p. 8).

A trajetória evangélica de Mel, assim como as outras trajetórias já apresentadas e as que ainda serão evidenciadas, revela a emergência de uma nova identidade religiosa, pois, se antes os *queers* eram percebidos como os expurgos da sociedade e estranhos à concepção de normalidade, esses mesmos começaram a se apropriar e reapropriar também da experiência religiosa como sendo de direito e possível para as pessoas não cisheteronormativas. Entretanto, como argumentou Cavalcanti (2017), o problema é que a teologia não é acostumada a lidar com

⁷⁰ Conforme Buendia (2015).

os sujeitos “instáveis”, comportando-se como uma ciência jurídica, na qual as exceções não são viáveis.

Até aqui, vimos experiências e trajetórias de mulheres trans - Crislaine, Mary e Mel - em contexto de igrejas evangélicas convencionais. A partir de seus relatos e experiências, pudemos perceber a emergência de uma nova identidade religiosa: mulheres trans evangélicas. Nos contextos religiosos em que estavam inseridas, suas presenças causaram conflitos, pois, a princípio, tanto no caso de Mary quanto no de Mel se pensou que elas estavam em busca da “cura e transformação” que, nesse caso, seria adequação de ambas ao gênero masculino. Nenhuma das duas, porém, pensou suas identidades de gênero como conflituosas ou impeditivas para uma adesão à igreja evangélica, por isso os conflitos que surgiram em suas trajetórias.

Nos próximos capítulos, daremos ênfase às trajetórias religiosas de Jacque e Alexya, duas mulheres trans com fortes vínculos religiosos no contexto cristão evangélico que são fiéis de igrejas evangélicas inclusivas - como já vimos, denominações que aceitam pessoas cujas identidades sexuais e de gênero não são cisheteronormativas. A intensão central será perceber que, apesar da emergência dessa vertente religiosa inclusiva ser ocorrida principalmente a partir dos anos 2000, ainda existem diversos impeditivos e necessidades de construção e reafirmação de uma identidade trans evangélica como sendo possível e com possibilidade de protagonismo. Todavia, nesse contexto, é possível notar o surgimento de uma *teologia trans*, a partir da busca constante por visibilidade e protagonismo de pessoas trans nessas igrejas.

Essas iniciativas religiosas inclusivas apresentam novas possibilidades ao campo religioso evangélico brasileiro quando incluem uma abordagem teológica cujas identidades sexuais e de gênero, entendidas até então como dissidentes nesse contexto religioso, passam a ser percebidas como possíveis e não signatárias de cura e libertação. Essas igrejas se apresentam como espaços mais atraentes e receptivos às pessoas trans, apesar de muitas delas ainda carregarem, em suas estruturas, visões cisheteronormativas, quase sempre herança das filiações religiosas de origem dos seus fundadores. Nessas comunidades, as pessoas trans também têm necessitado pavimentar seus caminhos e alargá-los.

PARTE 3 – A IGREJA TRANS

6 O DIREITO À FÉ TRANS

Esta parte do trabalho se concentra nas trajetórias evangélicas de mulheres trans no contexto de igrejas inclusivas. Para tanto, os relatos biográficos de Jacque e Alexya serão destacados. Ambas residiam na região metropolitana de São Paulo. Junto à parte reservada aos relatos de Jacque, serão apresentados depoimentos de Carla, pois sua trajetória evangélica está entrelaçada à de Jacque.

Como exposto no primeiro capítulo, durante o desenvolvimento da pesquisa, surgiu uma contingência relacionada ao meu recorte inicial - experiências evangélicas de mulheres trans em igrejas convencionais. Esse recorte, porém, não estava proporcionando encontrar mais interlocutoras, situação compreensível pela própria complexidade dentro da qual se coloca essa experiência, isto é, ser mulher trans e evangélica.

Ao me inserir nas iniciativas inclusivas de comunidades evangélicas, percebi que nesse contexto também existiam certos limites e restrições às pessoas trans que se apresentavam com “novos” conteúdos ou como resquícios de uma teologia convencional, pelo fato de muitas igrejas inclusivas ainda haver, em parte, a reprodução de aspectos de um padrão cisheteronormativo tal como nas igrejas convencionais. Foi a partir desse dado que eu percebi que minhas pré-noções estavam atrapalhando ao me impedirem de perceber a complexidade presente na trajetória religiosa de mulheres, independentemente do contexto evangélico no qual estivessem inseridas.

Antes de adentrar o campo, eu partia da premissa de que a experiência evangélica de mulheres trans, em igrejas inclusivas, não haveria de me conceder dados que pudessem produzir algum tipo de reflexão original, tendo em vista que, a princípio, essas denominações partiriam do pressuposto da inclusão de identidades, sobretudo as LGBT, que são indesejadas no contexto das igrejas convencionais. Contudo, os dados empíricos mostravam nessas iniciativas religiosas a existência de questões que emergem também pela quebra das normas de gênero. A partir dessa informação, voltei-me à bibliografia sobre a emergência e características das igrejas evangélicas inclusivas no Brasil. Nela, pude encontrar, mesmo que de forma coadjuvante, dados que expressaram essa dificuldade de pessoas trans serem aceitas de forma satisfatória no contexto de comunidades religiosas inclusivas. Desse modo, ampliei aquele que seria o meu recorte inicial de pesquisa – a experiência de mulheres trans em igrejas convencionais – e também passei a acompanhar e a fazer entrevistas com mulheres trans que eram membros de igrejas inclusivas.

Apresento, a seguir, os relatos biográficos de Alexya e Jacque, duas mulheres trans com trajetórias religiosas intensas que se apresentam ao longo de suas vidas, em suas diversas fases e que modelam desde muito tempo suas subjetividades. As narrativas biográficas que serão

apresentadas darão ênfase, em especial, às suas experiências religiosas evangélicas, mas também serão abordados episódios que se relacionam direta ou indiretamente às suas inserções no universo cristão evangélico brasileiro.

A partir de suas trajetórias, pretende-se evidenciar a produção de uma *teologia trans*, pois tanto a trajetória religiosa de Jacque quanto a de Alexya revelam elementos importantes para pensarmos o caráter heterogêneo e multifacetado da experiência religiosa evangélica, sobretudo no contexto ainda emergente, por assim dizer, das iniciativas evangélicas inclusivas no cenário religioso brasileiro. Isso porque suas trajetórias revelam novas formas de experimentar e compreender a fé, a espiritualidade, o corpo, as relações de gênero e sexualidade no contexto do cristianismo.

Ambas as trajetórias são construídas pela ideia de “*missão*”, concepção muito difundida entre os evangélicos. Tanto Jacque quanto Alexya transformaram suas trajetórias religiosas evangélicas em experiências políticas de ativismo. Para Jacque, descobrir o evangelho inclusivo foi como passar por um “*novo nascimento*” e, a partir desse momento, ela entendeu ter recebido um “*chamado de Deus*” para difundir a mensagem do evangelho inclusivo às pessoas trans. Já nos relatos biográficos de Alexya, a adesão ao cristianismo inclusivo é percebida, num primeiro momento, como uma experiência de salvação. Foi pela possibilidade de conjugar sua experiência de gênero e sexualidade ao cristianismo que Alexya conseguiu superar uma intensa sensação de inadequação que, inclusive, já a havia levado a três tentativas de suicídio antes de conhecer o evangelho inclusivo. Foi no contexto de uma igreja inclusiva que Alexya consegue criar mecanismos de resistência e força para vivenciar seu processo de transição ao ponto de chegar a ser ordenada a primeira pastora trans da América Latina.

A seguir, apresento a trajetória de Jacque, e também partes de relatos biográficos de Carla, que tem sua experiência religiosa atrelada à trajetória de Jacque.

6.1 JACQUE: “UMA TRANS A SERVIÇO DO REINO DE DEUS”

Foi numa galeria – Galeria do Convém – localizada na entrada da estação de metrô Portuguesa-Tietê, em São Paulo (SP), que aconteceu meu primeiro encontro com Jacque. A atmosfera externa do lugar era de um ritmo frenético típico de uma metrópole, caso da cidade de São Paulo. Muitas pessoas, de diferentes estilos, idades e etnias indo e vindo num ritmo

constante e ininterrupto, condição essa que nos confere uma sensação de ser apenas mais um no meio da multidão. E foi essa possível experiência de anonimato um dos motivos que fez Jacque sair de Belém do Pará e vir para a capital paulista, ainda no início da década de 1990. No período de nossos encontros, Jacque era uma mulher de cinquenta e quatro anos e atuava profissionalmente como cabeleireira.

Cheguei com alguns minutos de antecedência da hora marcada e fiquei sentado, conforme o combinado, numa das mesas da praça de alimentação que havia na galeria. Aproveitei para rever as anotações da pesquisa que tinha feito sobre fatos e episódios da vida de Jacque que encontrei na internet. Como eu nunca sabia se um novo encontro aconteceria, sempre que me encontrava pela primeira vez com alguma interlocutora, tentava abordar e concentrar a conversa nos episódios e fatos de suas biografias que mais se articulavam com o tema da pesquisa. Não demorou muito e Jacque chegou pontualmente; estava com vestido preto longo, cabelos arrumados e maquiagem, revelando um estilo contido e sofisticado, apresentou-se de maneira cautelosa e discreta. Sentamo-nos e ela começou a falar um pouco do lugar onde estávamos. Ela disse ter escolhido ali por ser bem próximo à sua casa e, também, por ser um local tranquilo, antes da hora do almoço. Nesse período, Jacque estava se recuperando de uma cirurgia de hérnia e, por isso, precisou marcar em algum lugar perto de sua casa.

Ao irmos embora, quando me acompanhou até o local onde seria melhor para eu marcar com o *uber*, ela me indicou um prédio alto a alguns metros de onde estávamos e disse que ali ficava sua residência. O prédio em que morava funcionava como um hotel durante certo período de tempo, todavia não parecia ser uma construção antiga. Quando ficou o local foi transformado em moradia popular. Jacque morava no que já foi um quarto de hotel, transformado numa quitinete.

A partir do nosso primeiro encontro, fomos construindo uma relação de confiança, encontro após encontro. Jacque se sentia mais à vontade para contar suas histórias e memórias, até aquelas mais sensíveis e dolorosas que, às vezes, preferimos omitir das narrativas sobre a história de nossa vida. Ao mesmo tempo, eu também ficava com menos reservas para fazer perguntas mais íntimas e delicadas de sua vida. Algumas vezes, ao relatar momentos e episódios de sua vida, Jacque o fez em lágrimas. Nesses momentos, eu sempre sugeria parar com a conversa ou abordar outra questão, mas ela nunca se privou de falar sobre sua história de vida, nem mesmo dos momentos que lhe produziram sofrimento. Ela, certa vez, quando conversamos acerca de sua experiência na prostituição, depois de se recuperar de um breve momento em que ficou emocionada e chorou contidamente, disse: *“Isso já foi superado, mas falar disso dói um pouco, e falar também traz cura”*.

Contudo, apesar de saber que, ao narrar momentos dolorosos de sua vida, Jacque revivia situações que lhe foram marcantes no sentido negativo, não percebia a sua emoção como um sinal de fraqueza ou como uma não superação das dores e marcas provocadas pelos momentos difíceis de sua vida, até porque ela fazia questão de enfatizar que isso era passado e que apenas estava emocionada com as lembranças. Abu-Lughod e Lutz (1990) sugerem que emoções podem ser compreendidas como performances comunicativas e discursos que geram efeitos no mundo.

Soube da trajetória evangélica de Jacque por meio de uma pesquisa realizada na internet. Antes do nosso primeiro encontro, eu já havia tido contato com partes de sua trajetória de vida e sua experiência religiosa. Conheci um pouco de sua história, inicialmente, por meio de uma reportagem⁷¹, publicada originalmente em 2016 no site do *El País*, cujo título era *A igreja é Trans porque Jesus nunca disse nada contra elas*. Na ocasião, eu pesquisava na internet textos, artigos e o que fosse possível sobre as experiências da trans conjugadas ao cristianismo. O título da reportagem era a reprodução de um trecho do argumento expressado por Jacque, na entrevista concedida ao repórter, para defender a possibilidade de pessoas trans serem cristãs e professarem sua fé publicamente, como qualquer outra pessoa. A reportagem dava destaque às experiências de discriminação sofridas por ela na época em que frequentava igrejas convencionais.

A reportagem abordava o caráter emblemático da conjunção das experiências trans com o cristianismo no contexto brasileiro, em especial em sua versão evangélica. O texto trazia elementos da trajetória de vida e religiosa de Jacque e de outras participantes das reuniões promovidas por ela ao público LGBT. Dentre outros aspectos acentuados estava o aumento significativo do número de igrejas evangélicas inclusivas no Brasil e o impacto desse fenômeno no cenário religioso atual, além das dificuldades que pessoas trans vivenciam no dia a dia, tanto no contexto social geral como quando decidem frequentar espaços religiosos de aspectos cristãos.

Durante esse período de pesquisa, também encontrei um artigo⁷² acadêmico de Maranhão Filho intitulado “*Jesus nasceu pra gente que é travesti e trans também, meu bem*”:

⁷¹ Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/15/politica/1468609991_896571.html. Acessado em: 05 de outubro de 2018.

⁷² Na ocasião, eu ainda não havia acessado a tese do mesmo autor, pois não se encontrava publicada em nenhuma página ou site da internet. Só consegui ter acesso à tese bastante tempo depois, quando o autor, generosamente, enviou-a para mim em formato digital. Ao ter contato com sua tese, percebi que esse artigo sobre o qual faço menção é um extrato de parte de um capítulo de sua tese.

o *1º Natal do Ministério Séfora's de Travestis e Transexuais da CCNEI*⁷³, que contava com entrevistas concedidas por Jacque. No artigo, Maranhão Filho (2015) abordava, a partir de um trabalho de campo, o evento de Natal organizado em 2014 por Jacque e outras pessoas - 1º Chá de Natal Trans e Travestis - com o objetivo de proporcionar uma festa natalina a pessoas trans que estão longe ou foram expulsas de suas famílias. Ao longo do artigo, Maranhão Filho revela um traço relevante da trajetória de Jacque: sua dimensão ativista das causas trans. Um ativismo sempre articulado com sua identidade religiosa.

Já em outro momento da pesquisa, tive contato com uma publicação também acadêmica que trazia partes da trajetória de Jacque. No segundo semestre de 2018, foi publicado o livro *História do Movimento LGBT no Brasil*⁷⁴, no qual um dos capítulos é um texto de autoria de Helena Vieira e Yuri Fraccaroli que narra um pouco da trajetória de Jacque, em especial do seu ativismo LGBT iniciado na juventude, quando ainda residia em Belém do Pará. O texto não abordava suas experiências religiosas, tendo como foco privilegiado suas memórias no contexto da ditadura militar brasileira e nos primeiros anos pós-ditadura.

Desse modo, fica explícito que a história de vida e a trajetória evangélica de Jacque possui, de alguma forma, uma projeção midiaticizada e publicizada, o que contribuiu bastante para que eu pudesse elaborar um roteiro-base para a nossa primeira conversa, como também para os vários outros encontros que tivemos.

6.2 DITADURA, FAMÍLIA E ESCOLA NUMA INFÂNCIA DISSIDENTE

A experiência de se perceber uma criança diferente das outras é uma lembrança recorrente na vida de pessoas trans, sendo narrada por quase todas as interlocutoras desta pesquisa. Saliento essa questão especificamente na trajetória de Jacque porque ela será um elemento definidor de seu ingresso e adesão ao cristianismo evangélico. Desse modo, ao colocar em relevo alguns episódios da infância de Jacque, pretendo situá-los e refleti-los levando em

⁷³ A proposta central do artigo de Maranhão Filho (2015) é analisar os processos de configuração identitárias ou, em suas palavras, (re/des)carpintarias identitárias de pessoas transexuais, travestis e ex-travestis a partir de determinados discursos religiosos, explicitando o que essas pessoas fazem com o que determinados discursos fazem (ou tentam fazer) delas.

⁷⁴ Publicado pela Editora Alameda, o livro, organizado por James N. Green, Renan Quinalha, Márcio Caetano e Marisa Fernandes, reúne textos de professores, pesquisadores e especialistas sobre o assunto para estabelecer as principais bandeiras e momentos do movimento nos últimos 40 anos, além de elencar os desafios para o futuro, privilegiando as múltiplas narrativas e trajetórias coletivas e individuais que contribuíram para o surgimento e o estabelecimento do movimento LGBT no Brasil.

consideração o contexto político, social e religioso no qual a sua infância estava inserida e como tal contexto contribuiu para sua adesão aos evangélicos.

Jacque nasceu no ano do golpe militar (1964), em Belém (PA), e sua infância se deu nos primeiros anos da ditadura militar. Junto com a sua família, ela residia numa capital estratégica na região norte do país, havendo, assim, uma intensa vigilância das pessoas consideradas subversivas. Jacque, sem saber, era uma “criança subversiva” por ser biologicamente categorizada menino, mas em sua performance de gênero se expressar como uma menina. Tal situação produziu um medo constante em sua mãe, que, por esse motivo, não a deixava brincar na rua com as outras crianças e nem sair desacompanhada. Jacque se recorda que havia muitos casos noticiados sobre gays e travestis que eram assassinados diariamente, o que justificava o medo de sua mãe quanto à presença pública de Jacque sozinha nas ruas de Belém. Com o passar do tempo, sua dissidência de gênero foi percebida por sua família como uma ameaça, não só para Jacque, mas também para todos eles. Tal fato, como veremos adiante, será determinante para o seu ingresso compulsório numa igreja evangélica.

Filha de mãe costureira e pai segurança, Jacque teve uma infância pobre, mas nunca passou necessidades, como enfatizado por ela. Ainda com tenra idade, recorda que tinha características “*estranhas*” para um menino, mas que demorou a notar o que essa diferença significava de fato, pois sempre foi, como ela se definiu, “*uma pessoa lenta*”. Enquanto suas vivências estavam limitadas ao ambiente familiar e à vizinhança, ela percebia certa diferença em relação aos outros meninos, mas não de maneira tão acentuada. Contudo, logo que começou a demonstrar características “atípicas” a um menino, começou a ser corrigida intensamente por sua família.

Louro (2010) aponta para a existência de pedagogias da sexualidade (e também do gênero, acrescento) que nos limitam e nos constituem como seres masculinos ou femininos, sendo que, para se efetivarem tais pedagogias, são colocadas em ação, dentre outras instituições, a família, a escola e a igreja. Essas instituições, mesmo apresentando representações divergentes e, por vezes, alternativas e contraditórias, atuam de forma articulada e realizam uma pedagogia, uma forma de investimento que, de um lado, reitera identidades e práticas hegemônicas cisheteronormativas e, de outro, recusa e subordina as expressões identitárias consideradas “desviantes” (LOURO, 2010). Na trajetória de Jacque, especialmente em sua infância, vemos a intensa aplicação dessas pedagogias por meio de sua família, em suas vivências escolares, e da religião, por meio da igreja evangélica.

Foi quando ingressou no ambiente escolar, aos sete anos de idade, que Jacque notou de maneira mais drástica a sua diferença em relação aos outros meninos. Louro (2010) argumenta

que a instituição escolar é um espaço marcado pelas normatizações de gênero e que também há um alto investimento sobre os corpos, numa tentativa de adequá-los aos critérios estéticos, higiênicos e morais dos grupos a que pertencemos. A seguir, transcrevo o trecho de nossa conversa:

Até aquele momento, eu achava que era menino igual a eles, mas fui percebendo algumas diferenças. O comportamento deles era totalmente diferente do meu; havia algumas coisas no corpo de menino ainda com sete anos que já eram coisas femininas. Eu não tinha pomo de Adão, tinha anca ou quadrilzinho, a barriga meio saltada como a de mulher. Como é que se diz? Gordinha. E os meninos tinham a barriga de tanquinho. Então, a partir daí, comecei a me sentir diferente; e as meninas também tinham uns comportamentos totalmente diferentes do meu. Àquela altura, eu já me preocupava com algumas situações. Eu tinha vergonha, mas eles não tinham vergonha de nada, falavam tudo o que tinham vontade. Lembro que, na época, existiam os calendários de mulher pelada; eles pegavam aqueles calendários e os esfregavam no pinto. Então, a sexualidade, mesmo sendo criança, já estava aflorada. Depois, eles começaram a me perceber e me chamavam de mariquinha. Eu tinha um jeito totalmente diferente do deles e isso, com o passar dos anos, foi se acentuando. Eu passei por muitas situações em que eles me seguravam para me agredir; então, eu ia à diretoria para reclamar. A diretora chamava a minha mãe, o meu pai e eles iam lá para me defender daquela situação totalmente constrangedora. E eu, no meio daquela situação, me achando diferente; porém, não sabia o que eu era na realidade, mas eu já começava a perceber que eu não era algo muito agradável aos olhos da sociedade.

Jacque, ainda criança, já notava sua condição estigmatizada quando evidenciou a percepção de ser diferente: “*Mas eu já começava a perceber que eu não era algo muito agradável aos olhos da sociedade*”. Os diversos tipos de violência vivenciados, tanto no contexto de sua família quanto no ambiente escolar revelavam que sua condição era algo que deveria ser escondida ou superada e, nesse sentido, sua mãe teve um papel intenso na tentativa de “corrigir” suas características indesejadas. Diferença essa que para Jacque perpassava, inicialmente, por sua percepção sobre seu corpo em relação aos dos outros meninos.

Considero ser pertinente entender essa produção de um *corpo trans* nas narrativas atuais das mulheres trans acerca de suas infâncias como produto de um maior acesso e popularização

dos discursos médicos sobre tal experiência que vai acontecer no Brasil a partir da segunda metade da década de 1990, principalmente depois dos anos 2000. Ao pensarem e narrarem sobre suas infâncias, algumas mulheres trans apontam para a existência de diferenças corporais como um marcador importante de sua identidade transgênera, mesmo que essa experiência identitária não esteja atrelada a uma patologia ou a uma dimensão biológica do corpo. De acordo com Rezende e Coelho, “o modo como entendemos e vivenciamos o corpo é sempre mediado pelas formas de pensar cultural e historicamente construídas. Assim, torna-se difícil separar o que seria um fato biológico de um fato cultural” (2010, p.29). Ao perceber um corpo diferente já em sua infância, Jacque expõe as múltiplas e criativas existências e interpretações do corpo. A convivência no ambiente escolar faz com que Jacque acentue a percepção dessa diferença, e as características que são comuns ao corpo de uma criança se transformam, para ela, num elemento que evidencia a sua condição trans.

Ao se inserir no ambiente escolar, Jacque foi exposta, com mais intensidade, a uma gama de *dispositivos da sexualidade* (FOUCAULT, 1984), tornando mais explícita a sua condição de uma criança desviante. A escola, cumprindo o seu papel de “*instituição de sequestro*”, como argumenta Foucault, por meio de diferentes tecnologias de poder tentou adequar a performance de Jacque às expectativas sociais do que vem a ser uma postura “correta” de um menino, o que acentuava sua percepção de si como alguém estranha e desviante.

Em sua infância, Jacque também se recorda de um menino de sua vizinhança que “*era muito afeminado e fazia muitas coisas que escandalizavam as pessoas*”. Ela o admirava muito pela coragem que tinha de ser o que ela gostaria de ser.

Eu me lembro de ter olhado para ele e pensar como eu queria ter o mesmo jeito dele, mas sem ter pressão, porque eu já sentia pressão na minha vida, tanto da minha mãe quanto da minha família. Porque a minha mãe, em alguns momentos, dizia assim: “Se eu descobrir que tenho um filho viado, eu o mato. Eu não sabia o que era viado ou o que era algo parecido, muito menos por que eu poderia morrer por causa disso. Eu já me perguntava por quê.

Aos nove anos de idade, Jacque vivenciou um episódio muito marcante e traumático. Por não conseguir se adequar aos padrões de masculinidade esperados para um menino, constantemente sofria diversas acusações de seus pais, principalmente de sua mãe, que a repreendia por se comportar como uma “*mariquinha*”. Certa vez, ela foi levada por sua mãe até a entrada de um colégio interno católico e ameaçada; caso ela não mudasse seu jeito, ficaria

naquele colégio para ser cuidada pelos padres e freiras. Jacque tinha em seu imaginário a ideia de que tal colégio representava uma forma de prisão, um lugar onde se era encarcerado, onde crianças desobedientes e más eram trancadas e castigadas para que mudassem seus comportamentos ruins. Ela chorou e implorou, desesperadamente, para que a mãe não a deixasse ali. Mesmo dizendo que iria mudar, Jacque não conseguia compreender de fato o que estava fazendo de errado, o que deveria mudar em seu comportamento.

Eu gritava para ela não me colocar lá dentro. Até lembro que ela disse assim: “Você vai mudar?”. Aí eu perguntava: “O que eu tenho para mudar?”. Então ela continuava: “Você vai mudar? Você vai parar? Vai deixar de ser assim?”. E eu perguntava: “Mas assim como?”. Eu não entendia, não sabia, não tinha noção. Na realidade, como te disse, eu era meio retardada.

Passados alguns anos, no início de sua adolescência, depois da ameaça de ser “trancada” num colégio interno católico, sua mãe, percebendo que não havia mudanças no que dizia respeito à sua performance de gênero, literalmente entregou Jacque aos cuidados do pastor de uma igreja evangélica da cidade de Belém. Com o passar do tempo, sua identificação com o feminino só aumentava e sua mãe, entendendo que esse comportamento de Jacque poderia ser uma espécie de ameaça tanto para ela, quanto para a própria família, dessa vez não apenas ameaçou entregar Jacque para uma instituição religiosa, como de fato o fez.

6.3 A INSERÇÃO COMPULSÓRIA NA IGREJA

Aos treze anos de idade, Jacque foi entregue por sua mãe aos cuidados de um pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). Ela estava entrando na puberdade e sua identificação com o gênero feminino encontrava-se ainda mais acentuada. Havia uma intensa investida de sua família para que ela “*agisse como homem*” por meio de uma vigilância constante e repressora a fim de que seu comportamento não fosse o de uma “*mariquinha*”. Quando percebeu que seu controle e investidas em “corrigir” os comportamentos femininos de Jacque não estavam surtindo efeito, sua mãe, com o aval de seu pai, cumpriu o que havia prometido há alguns anos e entregou Jacque para viver dentro de uma instituição religiosa, com a expectativa

de que ela fosse “curada” e “endireitada”. Ao relatar esse episódio, Jacque disse que, depois de mais velha, entendeu que sua mãe estava, além de qualquer coisa, querendo lhe proteger quando decidiu deixá-la sob os cuidados do pastor.

A tutela e a responsabilidade de educar Jacque foram transferidas para o pastor Rui. Ela passou a morar nos fundos da igreja e recebia os cuidados desse pastor e da família dele, que morava perto dali. Apesar de manter contato com seus familiares, os via com pouca frequência, pois a rotina de Jacque ficou restrita à frequência na escola e às atividades que despenhava na igreja. O que poderia ser algo muito traumático para uma criança de treze anos foi assimilado, com o passar do tempo, como algo positivo, por ela receber muito carinho do pastor e de sua família, além de se ocupar com as atividades da igreja, algo que era muito agradável para Jacque. Contudo, ela se sentiu renegada por sua mãe naquele momento; apesar de haver aprendido a gostar do ambiente da igreja, ela convivia com o sofrimento de ter sido “*dada para estranhos*”. À época, sua mãe apenas visitava a IEQ e, apesar de o pastor ser conhecido na região onde moravam, não havia nenhum grau de amizade entre eles e, por isso que Jacque se sentiu entregue para pessoas estranhas.

A inserção compulsória de Jacque na IEQ produziu mudanças significativas em sua visão de mundo que modelaram, de maneira intensa, toda a sua trajetória de vida posterior. A experiência evangélica vivenciada em sua adolescência e juventude teve e tem uma importância fundamental em suas escolhas, comportamentos e desejos. Apesar de Jacque ter tido uma socialização religiosa familiar, ela aconteceu de forma muito amena, apesar de não haver uma forte adesão à nenhuma comunidade religiosa por parte de sua família. Foi a partir do ingresso na IEQ, e o conseqüente desenvolvimento de sua religiosidade evangélica que, até os dias de hoje, Jacque se pensa como indivíduo, mulher e ativista religiosa. É na sua inserção entre os evangélicos que sua subjetividade ganha novos contornos e conteúdos que modelam a forma como ela se projeta para o mundo.

A sua própria aceitação como mulher será um processo dificultado, a princípio, pelos aprendizados religiosos com os quais teve contato durante os anos em que viveu intensamente no contexto da IEQ. Se por um lado sua inserção compulsória a deixou distante dos perigos comuns às pessoas LGBT daquele período, por outro vai produzir uma noção de que seus desejos e identidade são pecados e abominados por Deus. Por isso, o processo de se aceitar como mulher e, especialmente, de se permitir ser uma mulher trans evangélica ocorreu a partir de um longo processo de descobertas e ressignificações das práticas religiosas evangélicas. Como ela me relatou: “*Eu demorei muito tempo para entender que, mesmo sendo uma mulher trans, eu também tinha o direito à fé*”.

Se analisarmos o contexto religioso da época, sobretudo aqueles que envolvem as iniciativas evangélicas na cidade de Belém, é possível sugerir que a entrega de Jacque para que fosse cuidada e educada por um pastor da IEQ não foi feita de forma aleatória ou descontextualizada no que tange às transformações no campo religioso da capital paraense. Apesar de ter chegado ao Brasil em 1951⁷⁵, foi apenas vinte anos mais tarde, em 1973, que o primeiro templo da IEQ foi fundado no Estado do Pará, em Belém. No final da mesma década, essa denominação já contava com várias congregações na própria capital do Pará, como também em outras cidades do estado. Em um curto espaço de tempo, essa denominação teve um crescimento considerável em solo paraense. A IEQ tinha a rádio como mecanismo de difusão de sua mensagem, destacando-se nesse contexto o programa regional “*A prece poderosa*”, comandado pelo pastor Josué Bengston, líder fundante da IEQ no Pará. Esse programa radiofônico chegou a ser líder de audiência durante anos, o que contribuiu muito para a popularização dessa denominação e para a adesão de muitas pessoas. Atualmente, a IEQ é considerada a segunda maior denominação evangélica do Pará. A própria Jacque consegue articular sua entrega para um pastor da IEQ com as mudanças no cenário religioso de Belém daquela época.

Nós éramos católicos; minha família e eu íamos para a igreja todo domingo, até minha mãe começar a perceber que eu não era exatamente aquele menino que ela esperava. Então, ela começou a me levar para a igreja evangélica quando eu tinha de nove para dez anos de idade. Na época, em Belém, havia um movimento de instalação da Igreja do Evangelho Quadrangular e tinha o reverendo Josué Begnston, líder da igreja, e ele chamava muito atenção para cura e libertação, como hoje fazem a Universal e as igrejas desse segmento. E a Quadrangular nessa época tinha esse trabalho. Isso chamou a atenção da minha mãe: “Se eu levar esse menino lá, ele vai ser curado!”. Ela começou a acompanhar o trabalho do reverendo Josué Begnston justamente porque ele prometia a cura, já a igreja Católica não prometia cura nenhuma. Você vai assistir à missa e pronto, acabou ali. A igreja Católica,

⁷⁵ Os missionários da *International Church of the Foursquare Gospel* chegaram ao Brasil na década de 1950 e a posterior fundação da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) são apontados pelos pesquisadores como um marco importante no desenvolvimento do movimento pentecostal brasileiro. Semelhantemente de como ocorreu propagação da Igreja do Evangelho Quadrangular nos Estados Unidos, em território brasileiro, realizou-se, principalmente, por meio da realização de Cruzadas Evangélicas e o uso intenso do rádio. Percorrendo o país por meio das Cruzadas, os missionários pregavam o evangelho da cura divina utilizando, para isso, locais considerados na época pouco ortodoxos, como ginásios, teatros e tendas de lona. Os cultos tinham como marcas as sessões de oração, no qual se buscava a manifestação da cura divina e por uma prática litúrgica considerada moderna, mais adequada às inovações culturais que perpassavam a sociedade americana, com uso de guitarras elétricas e instrumentos de percussão.

nessa época, não tinha esse movimento, porque agora parece que tem um movimento que se chama carismática e que trabalha essas questões. Então, naquela época, era a Quadrangular que estava em destaque e minha mãe começou a me levar nessa igreja. A esperança dela era o que: ela era a precursora da “cura gay”, a minha mãe foi a precursora da “cura gay” (risos). Porque chamou a atenção dela esse movimento de cura e libertação divulgado pela Quadrangular. Ela passou, então, a me levar nas campanhas de cura e libertação; isso foi a partir dos meus 10 anos. Mas como ela percebia que eu não era curada, com treze anos ela me entregou para o pastor Rui, porque nós não íamos à sede, que era onde o reverendo Josué ficava; nós íamos à igreja de bairro, e lá era o pastor Rui quem liderava.

A infância e a adolescência de Jacque ocorreram concomitantemente à chegada, estabelecimento e à popularização da mensagem de cunho pentecostal focada na “*cura divina*” difundida pela IEQ. Desse modo, ao entregá-la especificamente para a IEQ, sua mãe estaria influenciada por essa mensagem de cura. Jacque, na compreensão de sua mãe, precisava ser “curada”, “endireitada”, e mesmo católica, sua mãe foi atraída pela promessa pentecostal de cura. É importante salientar que nesse período, final da década de 1970, a homossexualidade, ainda denominada como homossexualismo, era compreendida a partir dos saberes médicos sob o viés da patologia, ou seja, uma doença ou desvio e, sendo assim, passível de cura. Ainda hoje, ambas as compreensões geralmente se misturam no imaginário social na produção da noção da homossexualidade. Dessa maneira, a inserção compulsória de Jacque na IEQ pode ser pensada a partir das mudanças do cenário religioso do Pará, mais especificamente de Belém, advindas do que Freston (1994) entende como sendo a *segunda onda* do movimento pentecostal brasileiro.

Jacque, ao ser inserida no contexto evangélico, numa vivência que se assemelhava à experiência do internato, recorda que, desde o início, foi muito bem recebida e respeitada e que, por essa razão, guarda boas recordações desse momento de sua vida. A relação que possuía com o pastor e a família dele era muito afetiva. Com o passar do tempo, Jacque foi sendo inserida e coordenava várias atividades na igreja. Sobre esse período, transcrevo um trecho de uma de nossas conversas:

Esse momento da minha vida foi tranquilo, no sentido de que eu me encontrei com Deus, porque eu vivia meio que aflita com essa questão que estava em mim, mas eu não sabia o que era exatamente. Para mim, quando entrei na igreja, foi muito

bom pelo lado espiritual. Mas eu fiquei muito triste, porque minha mãe estava me entregando, desfazendo-se de mim simplesmente por uma coisa que eu nem sabia o que era, mas ela já via em mim. Eu era uma criança calma, afeminada, não brincava com os meninos e ela já observava tudo isso em mim. Para ela, isso era um grande problema. Então, eu sentia muito por ter sido entregue pela minha mãe, mas ao mesmo tempo eu gostava de estar na igreja. Sei que fui me criando dentro da igreja, então comecei a participar do grupo de jovens, participava do grupo de oração e de todas as atividades. Depois, eles começaram a me dar várias funções. Fui líder do coral, dos jovens e até líder do grupo de evangelização. A gente ia fazer evangelização nas casas das pessoas, levava a caixa de som e fazia evangelização na casa dos irmãos da própria igreja e, assim, eu fui me criando ali.

Em seus primeiros anos na IEQ, Jacque não se lembra de ter vivenciado situações de discriminação aparente, mas vez ou outra havia “brincadeiras” por parte de algumas pessoas da igreja que insinuavam traços de sua condição *desviante*; porém, naquele momento, ela não interpretava como uma forma de preconceito ou algo do tipo. Durante sua adolescência, ela nunca foi impedida de participar de nenhum evento da igreja, mesmo sendo, como se designava naquela época, um “*adolescente afeminado*”. Contudo, Jacque relata que, apesar de o pastor ter muito carinho e respeito por ela, notava um tratamento diferente: “*Eu era uma pessoa que ele trazia escondida*”. Em algumas ocasiões, ela percebia que o pastor tentava não deixá-la em evidência na igreja, principalmente quando havia eventos e pessoas de outras igrejas estavam presentes. Nessas ocasiões, delegava tarefas nas quais Jacque não precisava ficar exposta para todos no culto. Isso não era algo que acontecia sempre, mas que com o passar do tempo ela passou a se incomodar com essa situação.

Em sua transição da adolescência para a juventude, ela percebeu mudanças explícitas de sua comunidade religiosa com relação a ela. Havia uma moça que era interessada por Jacque e ela começou a sentir uma pressão da igreja quanto ao seu modo de ser, pois estava ficando mais feminina. Foi no início de sua juventude que ela começou a sofrer com as normatizações de gênero muito presentes e modeladoras do *ethos* das igrejas evangélicas.

Jacque percebeu que as pessoas da igreja, em especial as lideranças, começaram a produzir um tipo de “vigilância” e “cerceamento” de suas atividades naquela comunidade religiosa. Um episódio marcante ocorreu quando o coral de sua igreja foi cantar em outra denominação evangélica, mas Jacque foi impedida de participar, mesmo sendo a líder do coral. Foi a partir desse fato que ela diz ter percebido que a situação havia mudado no que tange à sua

presença na igreja. Mesmo que ainda se identificasse no gênero masculino, Jacque recorda que sempre dava um jeito de colocar alguma peça de sua indumentária que remetesse ao feminino; uma blusa ou uma calça mais justa ao corpo eram sempre utilizadas como uma forma de assinalar sua necessária aproximação com o feminino. Nessa época, sua dissidência de gênero era marcadamente visível - *“eu era um rapaz muito afeminado”*.

Por volta dos vinte e dois anos, Jacque decidiu não mais continuar na igreja, retornando para a casa de seus pais. Deixar a IEQ significou um período de muitos conflitos, pois, desde seus trezes anos de idade, ela estava diariamente inserida no contexto daquela instituição. Jacque havia recebido, de maneira massiva, os ensinamentos bíblicos e religiosos que passaram a compor sua visão de mundo e que modelaram sua subjetividade de maneira efetiva e profunda. Fazer esse movimento de abandonar a trajetória evangélica que havia construído na IEQ requereu de Jacque uma grande mobilização psicoemocional. Isso porque essa trajetória representou uma parcela considerável do que ela era e de sua identidade social.

A partir desse momento, eu disse para mim mesmo: Não vou mais continuar. Vou sair e viver a minha vida. E aí, com vinte e um para vinte e dois anos de idade, eu saí da igreja. E agora, tudo era pecado; para mim, qualquer coisa que eu fizesse era pecado. [...] E mesmo assim eu digo: vou encarar isso e vou me encarar, porque eu tenho que me resolver e me aceitar para poder fazer alguma coisa. Então, foi um período muito difícil para mim, mesmo tendo todo aquele vivenciamento na palavra. Eu tentei suicídio três vezes, porque foi muito difícil abandonar a igreja. Naquela época, há trinta anos... Se hoje é difícil, imagine naquela época. Então, pesou muito isso na minha vida; o meu norte era Deus. Eu não tinha para onde correr; eu podia colocar minha cabeça embaixo da terra, mas o meu norte era Deus. Então, eu tinha que tentar conciliar essa vida com Deus com a minha vida, com o que eu era na realidade. Foi um período muito difícil me aceitar; foi muita briga, muita luta interna, briga com a família. Eu tive que chegar à mesa num domingo, com todos sentados e dizer a eles que eu sentia necessidade de fazer isso, de dizer o que eu era de verdade. Não que ninguém não percebesse, mas eu sentia necessidade de ser verdadeira comigo e com os outros.

Ao retornar para a casa de seus pais, seus conflitos familiares voltaram a aparecer, uma vez que, naquele momento, apresentava-se ainda mais feminina do que antes, mesmo não adotando de maneira definitiva a performance feminina de uma mulher, já começava a deixar

ainda mais evidente sua condição trans por meio de roupas, do corte de cabelo e ao acentuar uma performance corporal mais próxima da noção do que ela pensava ser a de uma mulher. Nesse período de sua vida, no qual ela se afastou das práticas religiosas, Jacque lembra que viveu diversos conflitos morais, pois havia aprendido que *“tudo era pecado”*. Sair da igreja, para Jacque, foi um momento em que ela descreve como um *“encontro comigo mesma”*.

6.4 SE DESCOBRINDO MULHER E ATIVISTA

No início da juventude, Jacque começou a ter conflitos referentes à sua identidade religiosa e identidade de gênero e sexualidade. Ela recorda que sentia como se estivesse deixando a juventude escapar de suas mãos ao se reprimir para se adequar às expectativas da sociedade, sobretudo as religiosas. À época, era impossível conjugar sua adesão religiosa à experiência da transgeneridade ou como se percebia naquele momento, um homossexual *“super efeminado”*.

Abandonar suas vivências religiosas foi o jeito encontrado por Jacque para viver de maneira que pudesse expressar, de uma forma menos vigiada, sua identidade de gênero e sexual. Esse período de descobertas aconteceu articulado ao seu ingresso na faculdade de Administração de Empresas, aos vinte anos de idade, e também com sua independência financeira. Nessa época, ela conseguiu um emprego numa multinacional do petróleo, o que, de certa maneira, contribuiu para que tivesse coragem de enfrentar os impedimentos que sua família poderia promover. Contudo, se por um lado experimentava a sensação de liberdade ao dar vazão à sua identidade de gênero e sexual, por outro ela vivenciava um conflito por conta da racionalidade religiosa. A dimensão religiosa da vida, especialmente a participação ativa numa igreja, era muito importante para Jacque, mas naquela época precisou abrir mão. Ela, ao ingressar na faculdade e deixar a igreja, começou a transitar mais pela cidade e em lugares que antes se privava de estar devido às questões religiosas. Jacque passou a conhecer a cena noturna de Belém dos anos 1980, em especial os locais frequentados pelas pessoas LGBT. Nesse momento, ela se aproxima do *“mundo gay de Belém”* e conhece, de perto, a violência vivenciada pelos gays e travestis.

O período em que Jacque começa a vivenciar *“o mundo”* coincide com o advento da epidemia de Aids no Brasil, momento em que ocorreu uma verdadeira *“caça às bruxas”* e que tinha como alvo gays e travestis que habitavam as ruas das grandes cidades brasileiras. Havia no imaginário da época a noção, muito difundida pelos meios de comunicação, de que a Aids era

um “câncer gay”, uma “peste gay”, fruto das relações sexuais homoafetivas. Nesse período, a Aids atrelada exclusivamente à homossexualidade produziu um *pânico moral* (COHEN, 1987) que acarretou o surgimento de grupos de extermínio de homossexuais e travestis em várias cidades do país. A partir dos relatos de Jacque, percebemos que essa “higienização” do espaço público em relação às pessoas LGBT, ocorrida na década de 1980, também se deu em Belém.

Quando ingressou na faculdade, Jacque passou a participar do diretório acadêmico e também a ter contato com o movimento estudantil. Dois anos depois, foi convidada a participar do concurso *Miss Pará Gay*, em 1986. Ela não só participou como ganhou o título na ocasião. Por meio desse evento, Jacque se vestiu e se maquiou como uma mulher pela primeira vez. Ela recorda que era uma festa realizada num espaço fechado, com muitas seguranças, para prevenir ataques violentos. Ao ser produzida pelo maquiador e cabeleireiro e ao se ver no espelho, descobriu-se uma mulher transgênera. Ao se ver maquiada, ela reconheceu como mulher e começou a chorar, pois nesse momento compreendeu que não era um homem gay afeminado, como pensava ser. Naquela época, o concurso era caracterizado pela “*montação*” de homens gays performando o feminino das mulheres, tal qual era evidenciado nos famosos concursos de *misses*. Assim, apesar de ter marcadamente performances que remetem à experiência trans, na época, recorda Jacque, o *Miss Gay* era um espaço ocupado por pessoas, homens, que se identificavam como gays e não como mulheres trans.

“*Na época, para a sociedade, éramos todos gays ou viados*”. Essa identidade gay englobante para todas as identidades não cisheterossexuais está diretamente ligada à confusão ainda existente entre identidade de gênero e sexualidades para o grande público. Contudo, nos anos 1980, essa diferenciação das identidades LGBT era ainda muito mais nebulosa do que é nos dias atuais. É apenas a partir de meados dos anos 1990, pontua Facchini (2005), que passa a acontecer a diferenciação dos vários sujeitos políticos internos ao movimento: lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, com foco em demandas específicas de cada um desses coletivos. O fenômeno da segmentação dos grupos intensificou-se na segunda metade da década de 1990, acompanhado da multiplicação das siglas⁷⁶ que representam demandas de

⁷⁶ Até os anos 1990, o movimento LGBT era conhecido apenas como movimento gay ou homossexual. Surge na metade da década de 1990 a sigla GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) que, segundo Trevisan (2007), acabava por enfatizar uma parte dos adeptos pela denominação simpatizantes, ficando restritos àqueles (as) que se identificavam como gays ou lésbicas. Facchini (2005), em seu trabalho sobre o movimento homossexual na década de 1990, evidencia que, no ano de 1998, por conta de intercâmbios de militantes do movimento homossexual do Brasil com os internacionais, a sigla GLBT foi adotada no intuito de abrigar Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros. E, por fim, na tentativa de reconhecer a atuação e privilegiar as identidades lésbicas como uma forma de reparação ou de reconhecimento do processo histórico de invisibilidade ao qual foram submetidas ao longo da história, em junho de 2008, na I Conferência Nacional de Políticas Públicas para GLBT, foi impressa a discussão da mudança da sigla GLBT para LGBT, como já adotado no cenário internacional.

reconhecimento de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) (FACCHINI, 2005).

Durante muito tempo, Jacque se identificou como sendo um homem homossexual; sua total transição apenas se efetivou quando se mudou para São Paulo, em 1990. Identificar-se como homem gay foi uma estratégia usada por ela para evitar agressões e represálias policiais, pois, na época, ela recorda, as travestis eram presas e apanhavam da polícia sem nenhum motivo aparente. Essa estratégia também era utilizada para tentar amenizar os diversos impedimentos vividos nos mais diferentes espaços sociais por pessoas trans. Vieira e Fraccaroli (2018), quando também narram esse momento da trajetória de Jacque, utilizam a noção de *homossexualidade tática* para descrever o gerenciamento de sua identidade feminina, pois Jacque, “apesar dos desvios, seguia mais proximamente aos códigos de vestimenta da época, limitando sua performance feminina e gerenciando seu desejo de ser mulher com as condições econômicas e as necessidades do presente” (VIEIRA; FRACCAROLI, 2018, p. 373). Contudo, ao longo de nossas conversas, Jacque disse que, nessa época, ainda estava se descobrindo mulher, e adotar a identidade de homem gay era o que ela, naquele momento, pensava ser, mesmo se percebendo como uma mulher.

Depois do seu ingresso na faculdade, Jacque participou do Projeto Rondon⁷⁷, e essa participação foi de fundamental importância para que despertasse nela o interesse e atenção para as causas da cidadania LGBT. Nesse momento, ela começou uma trajetória de ativismo e militância. O Projeto Rondon teve um papel de muita relevância em sua vida, pois “*essa participação foi de fundamental importância, me trouxe todo o conhecimento do que é cidadania e suas questões, da importância da participação política, trouxe também a questão da exclusão social de pessoas em extrema vulnerabilidade social e as questões de violência contra a nossa comunidade*”.

Ainda no início da juventude, Jacque se desperta para as causas LGBT e, para tanto, o seu ingresso no contexto acadêmico foi fundamental. Ela passou a ter contato com uma cena gay e militante; inclusive, contribuiu para o surgimento do Movimento Gay do Pará. À época, a militância e os movimentos de luta por direitos e identidades LGBT ainda eram pouco difundidos, por isso que a circulação Jacque em diferentes espaços, sejam os de sociabilidade

⁷⁷ O projeto Rondon é uma iniciativa de participação voluntária que atualmente está ligado ao Ministério da Defesa, mas na época em que Jacque participou estava ligado à Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). É um projeto voltado para o fortalecimento da cidadania do estudante universitário, visa somar esforços com as lideranças comunitárias e com a população, a fim de contribuir com o desenvolvimento local sustentável e na construção e promoção da cidadania.

gay que havia em Belém ou os do meio acadêmico, contribuíram intensamente para o seu engajamento.

Aproveitando-se da visibilidade conquistada em razão do título de miss gay, Jacque, a partir do espaço dado a ela em alguns meios de comunicação, começou a denunciar os crimes contra os gays e travestis em Belém. Nesse período, teve contato com o Grupo Gay da Bahia (GGB) e recebeu orientações do professor Luiz Mott para fundar no Pará um grupo similar. Foi motivada por sua visibilidade e pelas orientações recebidas que Jacque elaborou e distribuiu na região central de Belém uma carta aberta denunciando os crimes que a população gay e travesti estava vivenciando constantemente na cidade.

É nesse período que Jacque tem a florada a sua identidade ativista e militante pelas causas LGBT, principalmente as das pessoas trans. Ao passar a se entender mais como uma mulher trans e menos como um homem gay, percebeu com mais intensidade toda a cruel realidade à qual as pessoas trans estavam expostas em Belém.

Nesse momento de sua vida, Jacque ainda vivenciava a *homossexualidade tática* para conseguir acessar espaços sociais nos quais, de acordo com ela, caso se identificasse plenamente como mulher, seria impedida de estudar. Ela afirma que se tivesse assumido sua condição trans ainda muito jovem com certeza não teria conseguido estudar, em virtude da forte discriminação que pessoas trans sofrem nos espaços escolares. Assim, Jacque, ao relatar sobre essa etapa de sua vida, negocia sua tardia identificação plena ao gênero feminino, pois ora tal situação aparece como uma tática de sobrevivência, ora como sendo seu processo individual de se descobrir como mulher. Para ela, o fato de ter se compreendido tardiamente como mulher foi algo benéfico, pois a privou de vivenciar violências e impedimentos comuns às pessoas trans, que eram muito mais intensas do que no contexto atual. Nesse sentido, há uma forte *gestão da memória*, nos termos de Pollak, pois, de algum modo, ao relatar essa fase da vida, ela produziu uma ideia de que sua transição para o feminino foi um processo gradual, sendo que a escolha de se identificar em alguns momentos como homem gay não foi algo racional, uma tática, mas sim fruto do seu processo de se descobrir como mulher. Assim, sua estratégia de transitar em espaços sociais na época restritos às pessoas trans, às vezes, aparece em suas narrativas com a seguinte expressão: “*Eu era meio lerda e isso me ajudou*”.

De algum modo, Jacque considerava, por assim dizer, mais legítimo não ter adotado uma identidade feminina plena por “*ser lerda*” do que por uma opção tática de sobrevivência. Sua “*lerdeza*” a ajudou a ocupar espaços que não conseguiria se tivesse assumido para toda a sociedade sua condição trans ainda muito jovem. Nas palavras de Jacque: “*Se hoje ser trans é difícil, naquela época era insuportável, porque ninguém discutia os direitos das pessoas trans;*

a sociedade queria nos eliminar e não havia essa visibilidade que existe hoje. Quem se assumia trans naquela época era muito corajosa”.

Apesar de ter se inserido no contexto acadêmico, na militância e de ter vivenciando experiências libertadoras e de autoconhecimento depois de ter deixado a igreja, Jacque sentia muita falta de suas vivências religiosas. Para ela, o domingo era um dos momentos mais difíceis da semana, pois havia um sentimento de vazio por estar acostumada com atividades relacionadas aos cultos. Por mais que estivesse distante da convivência da igreja, ela sentia como se algo estivesse faltando, como se um pedaço importante de quem ela era tivesse sido arrancado.

Desde que Jacque passou a se identificar como mulher, seus embates familiares se intensificaram, mesmo que em momentos específicos. Seu pai, que antes quase nunca se posicionava quanto ao seu comportamento, começou a confrontá-la constantemente, ao ponto de expulsá-la de casa. Esse período foi muito difícil na vida de Jacque, uma vez que, além de ser expulsa de casa, ela perdeu o seu emprego numa multinacional e, por isso, teve que interromper a faculdade de Administração que a empresa pagava. Jacque nunca chegou a concluir sua faculdade.

Perdi o emprego, perdi a faculdade e estava morando em um quarto alugado. Então, eu disse: “Agora, não tenho mais motivos para continuar aqui em Belém!”. Pensei: “Eu vou arriscar São Paulo”. Só ouvia falar, mas não conhecia. Coloquei minhas coisas nas caixas, não foi nem mala, porque eu tinha muita coisa para trazer. Coloquei minhas coisas nas caixas e vim embora para São Paulo [...] Com vinte e cinco anos. Foi desesperador, terrível aquele momento. Então, eu sentia sempre a necessidade de estar com Deus, de estar com os irmãos na igreja.

Ao ser expulsa de casa, perder o emprego e deixar a faculdade, Jacque se vê numa situação muito difícil em Belém - *“Minha vida estava desmoronando”*. Ela projeta em sua mudança para São Paulo expectativas de reconstruir a vida longe de sua família, vizinhos e amigos. Sobretudo, ela esperava concretizar de vez sua transição e, em São Paulo, ela via essa possibilidade. Até mesmo no que se refere à sua fé, Jacque acreditou que nessa cidade poderia encontrar alguma comunidade religiosa evangélica que permitisse sua presença. Para ela, era importante ter sua experiência religiosa validada e aceita, pois, naquele momento de sua vida, Jacque pensava a sua condição trans como uma abominação para Deus e isso produzia muito sofrimento. Apesar de estar em conflito com sua família, o pior era o que enfrentava consigo

mesma, pois precisava se aceitar, saber quem ela era. Jacque, então, muda-se para São Paulo na esperança de (re)construir sua vida.

6.5 (TRANS)ITANDO NA METRÓPOLE

Jacque, ao se mudar para São Paulo, em 1992, aos vinte e oito anos idade, buscava reconstruir sua vida e seu maior desejo era poder vivenciar sua identidade de gênero de maneira plena. Foi em terras paulistas que ela, de fato, assumiu sua identidade de gênero de maneira plena e definitiva. Ela acreditava que, ao se mudar para a maior cidade brasileira, teria melhores condições para vivenciar a identidade feminina, mas encontrou em São Paulo uma situação semelhante à que havia em Belém no que se refere à violência e ao preconceito contra as pessoas trans. Por isso, apesar de ter cogitado a possibilidade de deixar de lado seu ativismo pela causa trans quando chegasse ao sudeste, ao ver a situação vivenciada pelas pessoas trans em São Paulo, percebeu que sua atuação seria necessária pela sua própria sobrevivência, pois agora ela estava distante de todos os familiares e amigos. Inicialmente, Jacque pensou em se afastar da militância para viver de maneira mais anônima e discreta, sem trazer para si a visibilidade que o ativismo e a militância provocaram em sua vida em Belém.

Um dos maiores pesares relatados por Jacque ao se assumir como uma mulher trans foi a necessidade de se afastar de sua vida religiosa em comunidade. Havia um sofrimento por ter que deixar a convivência na igreja, deixar de participar das atividades e de criar vínculos com os outros fiéis. Em Belém, Jacque, depois de ter se afastado da Igreja Quadrangular, chegou a frequentar outras denominações, mas não foi bem aceita, pois já estava, mesmo que não de maneira completa, produzindo uma identidade marcadamente feminina tanto em seu corpo quanto em sua indumentária. Nesse sentido, São Paulo representava para Jacque a possibilidade de encontrar comunidades evangélicas religiosas que aceitassem sua presença e participação, *“por ser uma cidade onde a modernidade chegava primeiro no Brasil”*. Ela pensou que a *“cabeça das pessoas estaria mais aberta”*.

Assim, ao chegar a São Paulo, Jacque procurou uma igreja para frequentar perto de sua casa, na região central da cidade. Ali, havia uma das unidades da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), onde passou a frequentar os cultos. Durante cerca de seis meses, ela frequentou a IURD e desenvolveu um grupo de afinidades com outras pessoas LGBT que também frequentavam a igreja. Ela fez amizade com cerca de dez pessoas, gays e lésbicas, que, assim como ela, já haviam tido uma trajetória evangélica, no entanto, em virtude de suas sexualidades,

afastaram-se ou foram afastados do convívio religioso em comunidade. Nesse período, ela começou a participar das atividades da igreja, em especial da evangelização de pessoas nas ruas e hospitais, serviços que ela realizava no período em esteve na Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), em sua adolescência e início de juventude.

Quando cheguei de Belém, estava mais preocupada com minha alma; estava sentido muito a dor de ter me afastado da minha família, de ter deixado a minha família para lá. Eu estava em dúvida se o que tinha feito era a coisa mais correta, mas eles tinham me expulsado de casa. Então, foi muito difícil quando eles me expulsaram de casa... E resolvi vir para São Paulo. Eu sabia que passaria uma barra muito grande, tanto espiritual quanto material, porque eu estava vindo com a cara, a coragem e o dinheiro da passagem. Eu deveria ter trazido uns cem reais a mais. Quando cheguei aqui, fui procurar pensão, instalei-me e fui correndo para a igreja, e a primeira que eu soube que tinha perto de casa era a Igreja Universal [do Reino de Deus]. Comecei a participar, busquei ali a presença de Deus. Mas como eu tenho essa coisa comigo, imediatamente fui me aproximando de outras pessoas, as quais, a meu ver, eram semelhantes a mim. E ali foi se formando um grupo de gays e lésbicas dentro da igreja. Quando eu menos esperava, já tinha uns 15 a 20. Comecei a frequentar a Universal até aqui da região central porque eu pensei: “Vou nessa igreja da região central porque aqui é bem capaz de eu encontrar outras pessoas gays, lésbicas ou trans que frequentam a igreja”. E não deu outra! Cheguei, fui me identificando com certas pessoas da comunidade e começamos a formar um grupinho. E aí, após mais ou menos uns três ou seis meses frequentando os cultos, isso foi me ajudando e aliviando muito a questão da dor de ter deixado a família para trás.

Por ter tido uma pertença religiosa intensa nos anos em que passou na IEQ, Jacque sentia necessidade de participar, ativamente, de uma comunidade religiosa, pois só assim se sentia cumprindo o “*ide do Senhor*”⁷⁸. Participar das atividades de uma igreja produziu em Jacque uma enorme satisfação e sentimento de pertença, porque, ao longo de muitos anos, seu cotidiano foi marcado por afazeres e sociabilidades advindos da rotina da igreja. Ela disse que, por haver

⁷⁸ Essa expressão é muito usada entre os evangélicos e ela faz referência ao versículo do evangelho de Mateus 28:19 quando Jesus ordena seus discípulos a levarem a sua mensagem a toda a Terra. Esse versículo diz: “Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.

deixado sua família e amigos em Belém, participar de uma comunidade religiosa também era uma forma de criar laços afetivos em São Paulo.

Jacque, enquanto esteve frequentando a IURD, chegou a participar da “*ceia de Cristo*”, pois como já havia sido batizada, sentia-se apta a fazer parte desse ritual tão importante para os evangélicos. Ao participar da ceia, Jacque infringiu uma regra importante. Ela “profanou” um ritual de muita importância para aos evangélicos, uma vez que participou da ceia sendo trans. Tal atitude soou como ofensa ou desonra a esse ritual para o imaginário daquele grupo religioso.

Jacque estava dia após dia rompendo com limites e normatizações de gênero valiosas que sustentam a organização simbólica da igreja que frequentava. Durante certo tempo, a presença de Jacque e de seu grupo de amigos foi permitida na igreja, pois, para os líderes daquela denominação religiosa, eles estavam em busca de uma cura e da libertação dos espíritos ruins que os “levaram para a depravação sexual”. Mas tendo em vista que, com o passar do tempo, nem Jacque nem seus amigos gays e amigas lésbicas demonstravam nenhum tipo de “transformação” em suas condutas, eles passaram a ser percebidos como um grupo dissidente e muito indesejado. Jacque começou a notar que as pregações ganharam um tom mais ofensivo em relação às experiências LGBT. Não foram raras as vezes que as mensagens eram de condenação e diziam que as pessoas LGBT iriam para o inferno caso não deixassem a transformação divina agir em suas vidas. Mesmo assim, tanto Jacque quanto os outros continuaram a frequentar os cultos. Passados alguns meses, a presença desse grupo no qual Jacque se identificava começou a incomodar de tal maneira ao ponto de ser “convidado” a não mais frequentar a igreja. Essa situação deixou Jacque muito triste e abalada.

Após uns seis meses em que eu estava na igreja, num belo dia, o pastor - que ainda é o pastor dessa denominação e faz até um programa na televisão, mas não lembro o nome dele - nos expulsou. Ele falou diretamente com o nosso grupo e pediu para que saíssemos da igreja, porque ela não precisava de pessoas como a gente, que não iríamos acrescentar nada ao evangelho e, com certeza, não teríamos uma vida compatível com a presença de Deus e de Jesus em nossas vidas. Então, ele queria que saíssemos, definitivamente, da igreja. Aí eu pensei nesse momento: Agora vou ter que encarar uma outra realidade, porque está difícil permanecer nessa fé.

A partir de sua expulsão da IURD, Jacque decidiu não mais participar ativamente de outras igrejas. Ela não deixou de frequentar cultos evangélicos, mas buscou estratégias para que sua presença não gerasse conflitos. Ela sentava na parte de traz dos templos e não frequentava

com assiduidade as igrejas, variando as denominações ao longo dos meses. Nessa época, ela frequentou diversas congregações da Assembleia de Deus, da Batista, da Presbiteriana, da Mundial do Poder de Deus, da Internacional da Graça e a própria IURD, só que em outros filiais. Ao frequentar diferentes denominações num curto espaço de tempo, Jacque não criou vínculos afetivos ou de amizade, na tentativa de sua presença não ser notada. Mesmo criando essa estratégia, sua presença, vez ou outra, chamava muito a atenção, e não foram raros os episódios em que alguns “irmãos” vieram até ela para “expulsar o demônio do seu corpo”.

Jacque ressaltou uma dimensão interessante existente nessa dinâmica das identidades de gênero e sexualidade que sustentam as normatizações das instituições religiosas evangélicas. Durante seu período de trânsito entre as igrejas, notou que a homossexualidade, quando vivida de forma reprimida ou clandestina, era “aceitável” no contexto congregacional. Não foram poucas as vezes que ela identificava, segundo suas concepções e padrões, pessoas com características homossexuais que atuavam em atividades de destaque na igreja, como participar do grupo de louvor e evangelismo. Havia diáconos que eram “claramente gays, muitos deles se esforçavam para não parecer gay, mas a gente que é do meio reconhece”. Jacque notava que o gay “não afeminado” era aceito sem impedimentos ou maiores dificuldades, desde que vivesse sua sexualidade clandestinamente e sem deixar a comunidade religiosa descobrir.

Agora, eu observava situações com gays, principalmente os que não eram afeminados, que tinham uma aparência discreta, vestiam-se como homens e tudo mais, com um comportamento de homem. Eles eram muito bem aceitos, porque, aparentemente, não tinham aquele problema. Mas eu tive perto de amigo, que até era coreógrafo, gayzíssimo quando saía da igreja, mas quando estava ali, comportava-se como hétero.

Como já citado, Natividade e Oliveira (2004, 2007, 2013) apontam para a existência de uma “aceitação” da homossexualidade em igrejas convencionais desde que haja certa adequação dos acolhidos. Para maior parte dessas denominações religiosas, a presença de pessoas LGBT em seus cultos é interpretada como se estes estivessem em busca da reestruturação das subjetividades para que sejam transformadas e adequadas à cisheteronormatividade. Como a norma é habitada e performada, essa adesão é sempre negociada pelos indivíduos alvos dessa transformação e, se por um lado eles assimilam a noção de que sua sexualidade é um desvio pecaminoso do plano divino, por outro também existe uma maleabilidade entre as sexualidades e as experiências religiosas, nas quais muitas pessoas

tentam conjugar suas sexualidades “desviantes” ao cristianismo evangélico convencional em experiências, por assim dizer, clandestinas.

Camuflar a homossexualidade é uma estratégia usada por muitos fiéis, situação esta que fica evidenciada no relato anterior de Jacque. Como argumentam Natividade e Oliveira, “a performance de gênero (usos do corpo, fala e gestos percebidos como mais masculinos e femininos em situações de interação) pode, em certos contextos, ser tomada como um sinal de disposição erótica do sujeito” (2013, p. 57).

A identidade e a performance de gênero apresentadas por Jacque não a permitiam que passasse despercebida ou que ela fosse incorporada à possibilidade de “aceitação”, pois, para que isso acontecesse, seria necessário que ela se adequasse às expectativas da igreja quanto à sua performance de gênero em um curto espaço de tempo e, assim, demonstrar a “transformação e libertação do transexualismo”. Como Jacque não a percebia como portadora de um problema espiritual, sua adesão religiosa nunca era pensada a partir da necessidade de sujeição de sua identidade de gênero ao padrão evangélico convencional.

Como suscitado por Natividade e Oliveira (2013), os lugares possíveis para pessoas gays e lésbicas - acrescento aqui também as pessoas trans - no contexto das igrejas evangélicas convencionais são aqueles nos quais esses indivíduos são pensados como resgatáveis para a heterossexualidade e, no caso em tela, para a cisnormatividade, tais pessoas devem se tornar ou “ex-gays”, ou “ex-lésbicas”, ou “ex-trans”. Esse lugar liminar que as pessoas “ex” ocupam, apontam os autores, é percebido como perigoso e, por isso, precisa ser controlado, sendo as pessoas constantemente vigiadas.

A reestruturação da subjetividade nesse contexto é o que atesta a efetivação do processo de conversão, geralmente assinalada quando o indivíduo converso, no decorrer da sua trajetória, abandona a principal característica de sua identidade social que o fazia ser reconhecido como um pecador sem salvação. São muito comuns os relatos de pessoas convertidas, os chamados testemunhos, sobre a mudança plena na trajetória de vida, uma vez que “o que é valorizado, sobretudo, é a autenticidade de uma experiência transformadora” (NATIVIDADE, 2005, p. 251). Por isso, como já apontado anteriormente, não é raro ouvirmos os testemunhos de libertação de indivíduos cuja identidade evangélica está alicerçada sobre uma condição anterior de vida negativa e já superada - ex-drogados; ex-alcoólatras; ex-bandidos; ex-prostitutas; ex-gays. Nesse sentido, temos trabalhos que abordam a conversão de usuários de drogas ilícitas e alcoólatras (MARIZ, 1997, 2003; GARCIA, 2003); de presidiários e “ex-bandidos” (ALVITO, 2001; CÔRTEZ, 2007; TEIXEIRA, 2011; MACHADO, 2014); de “traficantes evangélicos”

(VITAL DA CUNHA, 2008); de homossexuais (MACHADO, 1998; NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013).

Os testemunhos de superação de uma identidade “degenerada” são o que sustenta a noção de que a conversão é um processo que se efetiva. Sendo assim, também se espera, apesar de geralmente não serem bem-vindas, que mulheres transgêneras possam vivenciá-lo, chegando ao ponto de poder assumir essa identidade de “ex-transexual”, conferindo, assim, a credibilidade necessária à sua performance de convertida.

Foi por não sujeitar sua subjetividade e identidade feminina às normatizações hegemônicas de gênero que modelam o contexto cristão que, na sua peregrinação em igrejas evangélicas convencionais, Jacque, mesmo tentando passar despercebida, vivenciou inúmeros episódios de violência simbólica. Não foram raras as vezes que sua presença atraiu a atenção de pastores e diáconos para que fossem até ela para “expulsarem os espíritos malignos que estavam habitando em seu corpo”. Como já foi argumentado, as experiências trans tendem a ser interpretadas entre os evangélicos, sobretudo os de características pentecostais, como uma possessão demoníaca.

Aí, eu comecei a tomar essa postura, mas mesmo assim eu enfrentava situações difíceis. Porque sempre tinha um irmão ou outro que me percebia, e quando ele me percebia, vinha para cima de mim para fazer a oração a fim de expulsar a pombagira. Para fazer a oração de libertação. Então, eu fazia questão de dizer para ele: “Você não vai expulsar nada de mim, porque tenho o espírito santo, eu não tenho esse espírito imundo de pombagira que você está falando. O espírito que está em mim é o espírito santo; você não vai me ver cair aqui”. Eu começava assim, antes que ele fizesse a oração, mas eles faziam a oração mesmo assim. Só faltavam me empurrar para que eu caísse. E em determinados momentos, eu chegava a dizer a verdade para eles. Dizia que eles estavam fedendo a suor, que estavam com mau hálito. “Se eu cair aqui, não vai ser porque tenho o espírito imundo, como você está falando. Se eu cair aqui, será por causa do seu bafo, por causa do seu ‘cêcê’. Seu suor está fedendo, você está fedendo e nem está qualificado para sua função”. Então, eu tomava essa postura e, dali, já não tinha mais coragem de voltar.

Apesar de haver desenvolvido uma postura de enfrentamento, depois dos vários episódios de constrangimento nas igrejas, Jacque disse ter ficado desanimada e, por isso, privava-se durante alguns períodos de sua vida de frequentar as igrejas. Mas como congregar em alguma

comunidade religiosa evangélica era e é uma dimensão importante para sua identidade e subjetividade, Jacque recorda que ser impossibilitada de criar vínculos nas igrejas que visitava a afligia muito, pois ela tinha o desejo de fazer parte de uma comunidade religiosa de maneira atuante. Durante cerca de dezoito anos, Jacque permaneceu nesse trânsito constante entre igrejas e denominações, ou como ela disse: *“Eu fiquei perambulando por igrejas”*.

Para suprir de algum modo a sua necessidade de fazer parte de um grupo e de criar laços afetivos, Jacque decidiu buscar adesão em outro tipo de comunidade, porém totalmente oposta ao que estava procurando até então. Ela decidiu experimentar a prostituição, mas, nesse momento de sua vida, tal experiência não se deu por conta de uma necessidade financeira, e sim pela necessidade de partilhar uma experiência comum às mulheres trans, principalmente no início dos anos 1990. Em suas palavras: *“Eu fui para a avenida vivenciar o que outras pessoas como eu vivenciavam, pois precisava ter essa experiência para ver se, mesmo assim, sentiria a presença de Deus na minha vida. Eu precisava partilhar da mesma experiência para poder, de fato, falar do amor de Deus para elas”*.

6.6 MEMÓRIAS DA “AVENIDA”

Alguns meses depois de chegar a São Paulo, ainda em 1992, Jacque foi aprovada num processo seletivo para trabalhar como atendente da extinta empresa Telecomunicações de São Paulo (TELESP), adquirindo certa estabilidade financeira e a possibilidade de permanecer na capital paulista. Diferente do que acontece com muitas mulheres trans, isto é, vivenciar a experiência da prostituição como uma atividade de subsistência - sobretudo aquelas cujas histórias de vida passam pela expulsão de casa e pela mudança para uma “cidade grande” -, Jacque teve a possibilidade de acessar um grau de escolaridade geralmente atípico a esse segmento. Mesmo não concluindo o ensino superior, ela conseguiu ter um vínculo empregatício formal, mas, apesar do emprego, logo depois da sua chegada a terras paulistas, a experiência da prostituição aparece em dois momentos em sua trajetória. Assim como em suas narrativas sobre outros momentos de sua vida, as vivências na prostituição são perpassadas por sua fé e religiosidade.

Existe uma forte tendência de interpretar a prostituição como uma atividade que visa exclusivamente ganhar dinheiro, mas Piscitelli (2005) considera que, ao nos concentrarmos

apenas na ideia prática que assume a forma explícita do intercâmbio entre sexo e dinheiro, deixamos de lado outros tipos de interação em que tal troca está implícita.

Desse modo, como argumenta Benedetti (2005), a associação da experiência da prostituição às identidades trans não pode ser compreendida apenas em razão da necessidade material e monetária, uma vez que as travestis e as transexuais que vivenciam tal experiência incorporam os valores e formas do feminino no cotidiano dos territórios de prostituição. Segundo o autor, é na sociabilidade que emerge em meio ao contexto da prostituição que elas aprendem truques e técnicas para melhor representar o feminino, que conforma gostos e preferências, sendo esse um dos mais importantes espaços de construção social, subjetiva e corporal de muitas mulheres trans. Pelúcio (2005), em sua etnografia, evidencia os vários entendimentos dados à prostituição pelas travestis e transexuais. Ela percebeu, em seu campo a prostituição, sendo entendida como: atividade que confere desprestígio social, sendo realizada apenas por necessidade; como forma de ascender socialmente e ter conquistas materiais e simbólicas; e como trabalho, sendo, portanto, geradora de renda e criadora de um ambiente de sociabilidade. Como são impedidas de transitar pela cidade, muitas travestis e transexuais desenvolvem redes de socialização no contexto da prostituição que fornecem a elas, ainda que na margem, proteção, cuidados e pertença social (PELÚCIO, 2005; BUSIN, 2015).

Considerando os múltiplos sentidos dados à experiência da prostituição, Jacque decide “*ir para a avenida*”, expressão usada por ela para se referir às suas vivências nessa atividade. Sua experiência na prostituição foi esparsa, porém, permeadas de sentidos religiosos. A primeira vez em que decidiu vivenciar essa atividade, em seus primeiros anos em São Paulo, aconteceu logo em seguida às suas inúmeras tentativas frustradas de se inserir numa igreja.

Então, eu já estava trabalhando. Lembro que já tinha feito um concurso para a Telesp e fui aprovada. Eu já estava trabalhando para Telesp. Logo, isso me dava segurança para ir para a avenida, porque, naquela época, tinha muita abordagem policial em relação às travestis e transexuais. Eles tinham aqui em São Paulo o que chamam de “caminhão do Faustão”. Quando o caminhão passava, eles pegavam todas as travestis que estavam na avenida e jogavam naquele caminhão para levar à delegacia. Então, o fato de eu já estar trabalhando como contratada, concursada da Telesp, dava mais segurança para isso, pois quando eu passava pela abordagem policial – o que acontecia todos os dias –, puxava o crachá e mostrava a eles. Ficavam loucos da vida, porque era uma situação totalmente atípica e diferente. A maior parte das travestis e transexuais jogada ali na vadiagem, e eles não podiam

me acusar disso, porque era funcionária contratada. Então, eu mostrava o crachá e eles ficavam loucos da vida, incomodados e revistavam minha bolsa: “Aqui dentro dessa bolsa não tem nenhuma pedra? Não tem nenhum pó?”. Eu dizia: “Pode olhar”. Eu sabia que ia passar por revista, então eu já levava só um batom e o RG [carteira de identidade]. Não levava mais nada além disso. Eu estava trabalhando, mas queria ter a segurança de Deus, queria me jogar na comunidade. Eu queria viver o que outras pessoas vivenciaram. Eu cheguei a ir para a avenida para viver o que elas viviam, conhecê-las e ter aquela experiência mais de perto. Muito embora eu já tivesse trabalhado, não precisava daquilo, mas eu queria.

Jacque elabora um significado para a sua experiência na prostituição que não estava ligada a necessidades financeiras e materiais; ela se insere nessa vivência para se “*jogar na comunidade*”, ou seja, ela desejava fazer parte de um grupo, conviver com outras pessoas da comunidade LGBT, em especial, outras mulheres trans. Ela havia tentado se inserir inúmeras vezes em comunidades religiosas, mas sem êxito. Sua participação e presença nas igrejas em São Paulo, até então, sempre tinha ocorrido de maneira oficiosa e clandestina e, por isso, Jaque “*vai para a avenida*” com o intuito de se sentir pertencente a um grupo, para criar laços afetivos e emocionais.

No início dos anos 1990, as experiências trans, muito mais do que nos dias atuais, estavam diretamente associadas à marginalidade e à prostituição, por isso, não havia muitos espaços de sociabilidade permitidos e ‘a margem’ era o lugar social possível de habitação para pessoas como Jacque. Ela, em seus relatos, recorda de como suas experiências “*na avenida*”, ao mesmo tempo em que lhe proporcionavam o sentimento de participar de uma comunidade, também faziam com que tivesse experiências insalubres e de permanente contato com a violência. No relato que foi transcrito anteriormente, Jacque fez referência ao “*caminhão do Faustão* ⁷⁹”, uma forma jocosa que era utilizada pelas travestis e transexuais para designar o veículo utilizado pela polícia da época para conduzi-las à delegacia, depois de serem detidas por estarem “*atrapalhando a ordem pública*” e “*incentivando a vadiagem*”. Tais argumentos, lembrou Jacque, sempre eram usados pelos policiais nas inúmeras vezes que anunciavam a ordem de prisão.

⁷⁹ Referência a um quadro do programa televisivo Domingão do Faustão muito exibido na emissora de televisão Globo, que durante alguns anos fazia o sorteio de um caminhão baú cheio de prêmios. Para participar do “Caminhão do Faustão”, o público enviava cartas para concorrer a um “caminhão” de eletrodomésticos, que viajava por diversas cidades do Brasil. Esse quadro foi muito popular nos anos 1990.

É importante ressaltar que, apesar de estarmos descrevendo episódios ocorridos no início dos anos 1990, ainda existia uma continuidade de uma atuação policial muito semelhante à ocorrida no período ditadura militar brasileira, findada em 1985. Vieira (2015) aponta para trechos do relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV)⁸⁰, no capítulo destinado à população LGBT, que revelam os mecanismos criados por diversos governos estaduais e municipais para a promoção de uma verdadeira “caça às bruxas”, com o propósito de uma “limpeza e higienização” da sociedade a partir da eliminação de corpos trans dos espaços públicos. Vieira evidencia um trecho do relatório que traz uma matéria publicada no jornal O Estado de São Paulo em 1º de abril de 1980, cujo título era “Polícia já tem plano conjunto contra travestis”. A reportagem tratava da proposta das polícias civil e militar que visava tirar os travestis das ruas de bairros residenciais. Além disso, o relatório da CNV mostra que, na época, a polícia estabeleceu maneiras de “medir” o corpo das travestis; ela recolhia imagens dessas pessoas para “averiguação” com a prerrogativa de conseguir determinar o nível de periculosidade que elas poderiam ter para a ordem pública. Para a polícia da época, as travestis poderiam perverter e incentivar os jovens, além de propagar práticas “abomináveis”. Como evidencia Vieira (2015), foi feita uma associação direta entre os desvios sexo-gênero e a ideologia comunista; por isso que a prisão de homossexuais e travestis era considerada prioritária ao combate à “perversão difundida pelos comunistas”.

Desse modo, Jacque narra episódios da “avenida” que ainda evidenciam um forte traço repressor comum às atuações policiais em relação à população LGBT, tal como ocorriam na ditadura militar. E, apesar desse convívio cotidiano com a truculência policial, mesmo sem haver necessidade financeira, Jacque ficou durante um período de sua vida vivenciando o que outras mulheres trans precisam passar para se manter.

É interessante perceber que, em seus relatos de vida, Jacque expõe o quanto um corpo trans é percebido em diferentes espaços sociais - seja nas instituições religiosas, seja em espaços públicos - como um incômodo, um perigo à ordem e um desestabilizador da ordem. Jacque tinha/tem um corpo transgressor para a igreja e um corpo transgressor para a rua, e que não era inteligível, portanto, como diz Bulter (2003), abjeto. Um corpo liminar, pois sua representação não se encaixa nas estruturas hegemônicas que conformam as representações oficiais de corpo,

⁸⁰ A Comissão Nacional da Verdade foi instituída pelo governo do Brasil para investigar as graves violações de direitos humanos cometidas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. A lei que a instituiu (Lei 12528/2011) foi sancionada em 18 de novembro de 2011 e a Comissão, instalada oficialmente em 16 de maio de 2012.

sexo e gênero. No sentido proposto por Mary Douglas (2012), sobre a noção de pureza e perigo, o corpo de Jacques não é percebido como puro, ou seja, ele é perigoso para a nossa sociedade.

Sua primeira experiência na prostituição foi narrada a partir da ideia de uma necessidade de experimentar a comunidade, conhecer outras pessoas trans e viver uma experiência comum a tantas outras mulheres trans. Jacques sentia a necessidade de saber se sua fé e sua religiosidade iriam ser abaladas ou acabariam caso vivenciasse a prostituição. No trecho a seguir, ela narra um pouco desse momento:

Eu queria vivenciar e sentir o seguinte: se estando na prostituição, a minha vida com Deus iria mudar; se aquela sensibilidade que eu tinha com Deus iria mudar. Mas em momento nenhum senti isso. Eu vi que era totalmente possível. Muito embora eu estivesse ali vivenciando a prostituição, eu não saía pelo dinheiro. Eu saía, uma vez ou outra, mais para poder vivenciar a situação, e eu pude sentir que a minha vida com Deus não mudava, que tudo que eu sentia antes sentia agora. Então, eu podia dizer isso para elas, podia passar isso para as pessoas que tivessem naquela condição. Se isso não ia alterar a minha relação com Deus, eu tinha que vivenciar para que pudesse falar [...]. Muito embora, naquele momento, eu nunca, jamais pensasse em ter um ministério somente para travestis e transexuais.

Além de desejar experimentar a profundidade de sua fé cristã, mesmo vivenciando a prostituição, Jacques almejava uma “*autoridade*” para dizer às outras mulheres trans que era possível conjugar essa prática a uma vida religiosa cristã. Jacques, em sua primeira experiência na prostituição, percebeu não só a possibilidade de vivenciar a comunidade trans - que, naquela época, quase sempre se restringia aos territórios de prostituição -, mas também de conjugar a sua fé a uma prática extremamente marginalizada e estigmatizada pelo cristianismo e, dessa forma, compartilhar com outras mulheres trans a possibilidade de vivenciarem a fé cristã. Como enfatizado por Jacques, na época, ela nem imaginava que anos depois seria líder de um trabalho de evangelização de pessoas trans em condição de vulnerabilidade. Ao ir para os territórios de prostituição, ela relembra esse momento como o cumprimento de uma missão divina de levar os ensinamentos cristãos, e, na época, as únicas pessoas que poderiam ouvi-la seriam outras pessoas trans. Mesmo nesse momento, percebemos a articulação que Jacques faz de sua experiência “na avenida” com sua religiosidade e fé ao elaborar uma explicação que atravessa sua racionalidade cristã. Seu ingresso na prostituição não é esvaziado de significado religioso.

Nessa época, Jacque permaneceu poucos meses na prostituição, mas tinha muita dificuldade de vivenciar todas as experiências produzidas pelas sociabilidades que emergem naquele território. Além do cotidiano marcado pela violência, havia um contato muito grande com o universo das drogas. Jacque viu muitas de suas amigas e colegas se definharem por causa dos vícios. Sua formação religiosa foi, segundo ela, uma grande proteção. Ela nunca teve coragem de experimentar as drogas que estavam acessíveis por entender como uma grande ofensa a Deus. Jacque acredita que a fé e a religiosidade que traz consigo fizeram com ela passasse pela prostituição sem a necessidade de se drogar para conseguir vivenciar os dramas de quem faz programa, pois, segundo ela, *“muitas meninas usavam drogas para suportar a vida na noite”*.

A prostituição é uma prática, aparentemente, muito distinta da experiência religiosa cristã. Ao vivenciar a prostituição, Jacque procurou conjugar sua fé com uma atividade condenável pelo cristianismo. Nesse momento, ela se colocou num duplo desvio - o da transexualidade e da prostituição.

Ao conjugar sua fé evangélica com a prostituição, Jacque demarca mais uma vez o caráter privado de sua fé. Pois, se sua condição trans é uma experiência, uma condição inerente à sua identidade individual e social, a prostituição aparece em sua narrativa, num primeiro momento, como uma escolha, uma opção, uma prática adotada para que ela pudesse partilhar de uma experiência comum a tantas outras pessoas trans. Em suas palavras: *“Eu queria me jogar na comunidade”*. A noção expressada por Jacque, de se jogar na comunidade, é muito significativa, pois evidencia sua necessidade de ter uma experiência partilhada para se inserir num grupo que se apropria da cidade e se identificar com “sujeitos de práticas sociais de consequências políticas” (MAGNANI, 2009, p. 131).

Já o segundo momento em que a prostituição aparece na trajetória de Jacque, agora já em meados dos anos 2000, foi por necessidades exclusivamente financeiras, mas ela também articula esse momento como sendo um propósito divino em sua vida.

Jacque foi despedida da Telesp, depois de quatro anos de seu ingresso, ainda na década de 1990. Ela lembra que, desde o seu início na companhia, sofreu diversos tipos de preconceito e discriminação por parte de seus colegas e chefes. Jacque, no início, valeu-se da *homossexualidade tática* para poder passar nas etapas de contratação, tentando usar roupas masculinas a fim de disfarçar sua feminilidade. Vários foram os embates que Jacque precisou enfrentar na Telesp, devido à sua condição trans, até que, em determinado momento, usando o alibi de má conduta - que, segundo ela, era pelo fato de ser trans -, a demitiram por justa causa.

Jacque se viu desiludida com as experiências de vida que estava tendo em São Paulo, pois pensava que encontraria melhores condições de ser uma mulher trans em terras paulistas.

Não processei a empresa porque eu achava que não tinha que tirar vantagem daquela situação e fui levando minha vida. Aí, tomei a decisão de não mais trabalhar em empresa, porque eu estava totalmente decepcionada e frustrada com a cidade que tinha me acolhido. Eu pensava que não iria passar por essas situações em São Paulo, mas via que era pior do que em Belém.

Jacque havia feito curso de cabeleireira e, ao ser demitida, começou a trabalhar em salões de beleza na capital paulista. Ela lembra que também conviveu com a discriminação nesse ambiente de trabalho. Muitas donas e donos de salão não davam emprego para pessoas trans, pois havia a ideia difundida de que todas as trans eram escandalosas e vulgares. Mas foi como cabeleireira que Jacque se firmou financeiramente ao contruir uma clientela fiel em São Paulo.

Em meados dos anos 2000, o salão onde trabalhava passou por uma crise muito grande e havia perdido boa parte da clientela e não conseguia reunir dinheiro para pagar seu aluguel. Nessa época, em diversos momentos, Jacque não tinha dinheiro nem para fazer todas as refeições do dia.

Num ato de desespero, diante da dificuldade financeira por que passava, Jacque decidiu ir para um ponto de prostituição perto de onde morava. Ela interpreta esse episódio como uma mensagem divina para sua vida.

Enquanto estava no ponto de prostituição, já tarde da noite, pouco tempo depois de ter chegado, Jacque viu um carro grande que parou próximo de onde estava. Com muito medo, ela achou que seria morta por agressores. Ao saírem do carro, as pessoas estavam identificadas com camisetas da IEQ e ofereceram alimentos para todas as que estavam se prostituindo. Ao ver que aquelas pessoas eram da mesma denominação da qual ela fez parte durante anos de sua adolescência e juventude, começou a chorar e sentiu, naquele momento, *“o amor e o cuidado profundo de Deus para com sua vida”*. O fato de ser um grupo da IEQ teve muito significado para Jacque.

Naquela noite, depois de o grupo missionário ter ido embora, Jacque foi abordada por um cliente e, com muito medo, aceitou fazer o programa, apesar de haver anos que não *“trabalhava na esquina”*. O homem a levou até seu apartamento e lá pediu apenas que Jacque fizesse companhia enquanto ele se drogava. Ela não precisou ter relações sexuais e, ao final, ainda ganhou o dobro do que cobrou pelo programa. Nesse episódio, Jacque viu uma mensagem

divina para a sua vida. Em suas palavras: *“Ali, eu vi o tamanho do cuidado de Deus na minha vida, como ele me amava e cuidava da minha vida”*.

Seu segundo momento na experiência da prostituição também é marcado por um significado religioso, uma vez que foi a partir dele que Jacque decidiu retomar sua vida religiosa de maneira intensa. Ela lembra que, durante um longo período sua vida religiosa, ficou adormecida, por não conseguir ser aceita em nenhuma igreja. Houve instantes em que considerou a possibilidade da vida religiosa cristã não ser compatível com a experiência trans. Mas viu como um sinal divino ter sido ajudada pelos missionários da IEQ no dia em que decidiu voltar à prostituição por necessidades financeiras. A partir daí, Jacque retomou a vida religiosa e a busca de uma igreja na qual pudesse ser aceita. Alguns anos ainda se passaram até ela, de fato, encontrar uma igreja da qual pudesse se sentir parte e nela se reconhecer.

6.7 A DESCOBERTA DO EVANGELHO INCLUSIVO

Foi durante esse longo período, de “perambular por igrejas”, que Jacque conheceu o evangelho inclusivo. Em 2010, ela recebeu um convite de seu chefe, o dono salão de beleza onde trabalhava, para conhecer uma igreja evangélica inclusiva localizada no município de Santo André (SP). Seu chefe era o pastor da Primeira Igreja Evangélica Inclusiva de Santo André.

Jacque já havia ouvido falar das denominações evangélicas inclusivas, mas, por conta da sua formação religiosa em igrejas convencionais, possuía, segundo ela, uma visão distorcida daquelas iniciativas. Seu primeiro contato com esse segmento religioso foi relatado como uma experiência libertadora e transformadora. Entre espantos e admirações, Jacque foi apresentada a uma tendência religiosa na qual se sentiu contemplada e se reconheceu nela.

Quando comecei a transitar nas igrejas, estava aqui em São Paulo e já havia acontecido o episódio da Universal, de onde eu tinha sido expulsa. Foi aí que eu comecei a transitar nas igrejas, a pular de igreja a igreja; às vezes eu ia na própria Universal, mas em outras, de bairros diferentes. Lembro-me que cheguei a ir até Guaianazes, no final da Zona Leste. E, nesse mesmo período, conheci um pastor que era de uma igreja inclusiva e dono de salão. Eu tinha ido buscar trabalho no salão dele e já estava trabalhando com ele. Determinado momento, ele me convidou para ir à igreja inclusiva, uma denominação à qual ele me levou na Zona Leste. Lembro que era um dia de festa por lá. A ideia que haviam me passado dentro da

igreja tradicional é que o evangelho inclusivo era uma seita gay. Então, a ideia que eu tinha era de que deveria acontecer alguma reunião e que eles tomavam chá, algo assim; a ideia básica que eu tinha era essa, a da seita. E ele me levou... Eu lembro que ao atravessarmos a rua já vi um monte de gays na porta da igreja e gesticulando muito. E pensei: “Acho que estou começando a me identificar”. Eles me cumprimentaram, me abraçaram, vieram me beijar e eu entrei. Nesse momento, com aquele olhar de curiosidade, eu comecei a ver um monte de gays com o cabelo no estilo Neymar, na época, com o cabelo todo esticadinho, com muitas ‘luzes’, a maior parte de lente. Daí eu disse: “Gente do céu, que barato!”. Do outro lado, já eram mais machudas as lésbicas. Um dos meninos que estava nos recepcionando - que era negro, gay e gordo -, na hora de começar o culto, foi lá para frente fazer a abertura. E aí, quando iniciou, ele começou a fazer a oração. A igreja era super pentecostal. E quando começou, era fogo puro, fogo de Deus. Então, eu disse: “Gente do céu, estou no lugar certo, finalmente!”. Chorei muito. Eu tenho a sensibilidade aflorada. E eu me senti abraçada por Deus naquele momento. Quero dizer: acabou tua luta, acabou tua correria! Daqui por diante, é uma outra história. Eu fiquei muito feliz naquele dia. No culto seguinte ao que nós fomos - acho que na outra semana ou duas semanas depois -, teve uma pastora, mas ninguém conhecia a minha história naquele local, tampouco o pastor que estava me levando. Aí, fomos separados em profecia, eu e esse pastor. Então, Deus disse que tinha um trabalho muito grande, um trabalho muito lindo para me entregar e, naquele momento, pensei: “Deus vai me mandar de volta a Belém para abrir uma filial da nossa igreja”, porque lá não tem, mas fui orando: “O que tiver de ser, será”.

A descoberta do evangelho inclusivo na vida de Jacque pode ser considerada um *turning point*, pois, a partir dessa descoberta, ela se vê na possibilidade de conjugar harmoniosamente suas práticas religiosas com sua identidade de gênero sem ser alvo de discriminações. Ao se perceber no lugar certo, Jacque viu a possibilidade de praticar sua fé e também participar ativamente das atividades da igreja sem passar por impedimentos e constrangimentos. Ela se reconheceu, pois viu ali pessoas semelhantes a ela, que pertenciam à mesma comunidade dela, pessoas LGBT. E, independentemente das questões de gênero e sexuais, Jacque lembra que elas demonstravam possuir a “*unção de Deus*”. A partir desse momento, percebeu que não seria mais necessário continuar em sua “perambulação” em diferentes igrejas.

É importante ressaltar que o ingresso ou adesão tardia de Jacque ao evangelho inclusivo está diretamente articulado ao contexto de proliferação e divulgação dessa alternativa religiosa na sociedade brasileira. Apesar do surgimento das igrejas evangélicas inclusivas no Brasil haver acontecido na segunda metade da década 1990, é a partir dos anos 2000 que haverá a proliferação de diversas denominações evangélicas, com aponta Weiss de Jesus (2013). É interessante perceber que seu primeiro contato com o evangelho inclusivo, mesmo que de modo superficial, ocorreu por meio das igrejas convencionais as quais ela frequentava. Jacque já havia ouvido falar das denominações inclusivas a partir da visão dos líderes das instituições evangélicas convencionais onde frequentava. Quase sempre, as igrejas inclusivas são percebidas pelos grupos religiosos convencionais como sendo “*igrejas da porta larga*”, ou seja, são estigmatizadas como sendo expressões religiosas ilegítimas, ou em termos nativos, “*onde não existe a presença de Deus*”. Há uma forte iniciativa por parte das igrejas convencionais de deslegitimar as experiências evangélicas inclusivas, as quais são consideradas, pelos grupos religiosos hegemônicos, como heresias ou “*engano do inimigo*”. Jacque havia assimilado, então, que as igrejas inclusivas seriam seitas e, por isso, não havia se mobilizado para procurar essas comunidades como uma alternativa para que pudesse exercer sua fé; ela não as considerava como “*igrejas de verdade*”.

Em sua primeira vez num culto de igreja inclusiva, Jacque teve uma experiência libertadora, como ela mesma descreveu: “*Quando eu cheguei na igreja e vi todas aquelas pessoas diferentes, as afeminadas, as lésbicas, pessoas de todos os tipos participando do culto, eu me achei; foi muito libertador para mim. Eu senti que tinha encontrado o meu lugar*”. A possibilidade de poder participar de uma comunidade religiosa em que ela não era vista como uma intrusa, naquele momento de sua vida, foi uma experiência muito significativa para Jacque. Ela se viu como parte de um grupo, enxergou a possibilidade de ter uma identidade de gênero dissidente e, mesmo assim, ser cristã.

Quando começou a participar dessa igreja inclusiva, Jacque se sentia útil novamente, pois teve a possibilidade de orar, pregar, participar do coral e de outras atividades de maneira ativa e efetiva, como fazia antes em sua adolescência e início de juventude; isso era muito importante para sua identidade religiosa. No relato abaixo, ela expõe como se sentia antes de conhecer as igrejas inclusivas:

Minha experiência religiosa antes da igreja inclusiva foi um sofrimento muito grande. Eu me sentia um lixo. A situação toda me fazia sentir um lixo. Eu sabia que queria Deus, que a minha vida com Deus estava ótima, em dia. A minha relação

com ele era perfeita. No entanto, a relação com os seres humanos que estavam à frente daquele trabalho era muito ruim, era muito triste. E o pior de tudo é saber que você quer e precisa de Deus, que você necessita vivenciar a tua relação com Deus, mas aqueles que se dizem preparados e prontos para receber, evangelizar e acolher as pessoas te tratam com indiferença total. Daí, você começa a acreditar que Deus não é para você; que por ser trans, você é proibida de segui-lo. É como se aquele Deus existisse para alguns e fosse totalmente proibido para outros. E o pior de tudo é que tenho percebido que em nossas reuniões, nos relatos, nas conversas de ‘Face’⁸¹ e de *WhatsApp* - estou em vários grupos de travestis e transexuais - a maior parte conta que teve experiência com Deus quando era criança e ainda busca essa relação com ele; que acredita e sabe que é possível viver com Deus. Mas as pessoas trans não encontram um espaço para isso. É muito triste você buscar a Deus dentro de uma igreja e dela ser expulsa. Você se sente sendo excluída, expulsa por Deus, porque aquela pessoa ali é um representante dele. Então, é muito triste isso acontecer com você. Eu pensava que isso aconteceria em tudo que é igreja; que ninguém nunca vai me aceitar como eu penso em ser aceita.

Maranhão Filho (2014), em seu trabalho de campo, já havia notado, em algumas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo, a existência de um relato compartilhado por várias pessoas trans: o de terem sido socializadas em ambientes religiosos desde novas. Ou seja, que são evangélicas ou católicas “de berço” e que, no decorrer de suas vidas, sobretudo no contexto de suas trajetórias religiosas, passaram por experiências dolorosas e traumáticas de rejeição, preconceito e discriminação nas igrejas que frequentavam. Uma das experiências mais relatadas, aponta Maranhão Filho (2014), foi a internalização de um discurso religioso (evangélico e/ou católico) que compreende as experiências trans como aspectos de uma desordem advindas de ações malignas, psiquiátricas ou patológicas, dessa forma, passaram a rejeitar e a repudiar a si mesmas.

No relato anterior, Jacque expressa essa situação de se perceber, em determinado momento de sua trajetória, como inapropriada à vida religiosa cristã. O impedimento que ela vivenciava por não poder participar de uma comunidade religiosa cristã causava muita dor e sentimento de rejeição. Poder participar ativamente dos cultos e atividades da igreja é uma maneira de expressar sua fé e sua religiosidade de forma efetiva, por isso, a rejeição

⁸¹ Referência ao site de relacionamento *Facebook*.

experimentada por Jacque nas igrejas pelas quais passou foi tão marcante em sua trajetória, uma vez que ela foi impedida de exercer sua religiosidade. Desse modo, seu encontro com o evangelho inclusivo foi tão relevante que, a partir desse momento, ela se vê na possibilidade de vivenciar sua religião e religiosidade de maneira satisfatória.

Na época em que teve seu primeiro contato com uma igreja inclusiva, Jacque estava morando no extremo leste da cidade de São Paulo, em Guaianases, e frequentava a igreja em Santo André e, por isso, a distância dificultava sua assiduidade nos cultos. Pouco tempo depois, ela se mudou novamente para a região central da capital paulista.

Ao se mudar para o centro de São Paulo, Jacque conheceu a Comunidade Cristã Nova Esperança⁸² (CCNE), igreja inclusiva cujo lema é acolher a diversidade humana, levando a palavra e os ensinamentos de Jesus Cristo⁸³. Foi nessa denominação que ela começou a desenvolver vários trabalhos e atividades voltados ao público LGBT, em especial para as pessoas trans.

E fiquei assim por muito tempo, até sete anos atrás, sem pertencer a uma igreja. O evangelho inclusivo foi libertador para mim, um divisor de águas na minha vida; foi viver a plenitude do evangelho do jeito que sou e que estou, e passei a ser muito mais feliz. Já tive a oportunidade de fazer diversas atividades dentro da igreja. E o trabalho que mais me deixa feliz e que, se Deus quiser, vou dar continuidade, é o de evangelização com as travestis e transexuais. [...] Minha vida teve um divisor de águas. Antes do evangelho inclusivo e depois dele. Eu vi a possibilidade real de que meu Deus era meu de fato e que incluía a mim e todas as pessoas. É nesse divisor de águas o diferencial da minha vida; é o amor ao próximo. Eu não sentia isso antes; então, hoje, para mim, esse é o diferencial e eu tento viver isso da melhor forma possível. Você viu que agora eu falei ali na caminhada⁸⁴ que é necessário resgatarmos esse amor por Deus de infância que ficou para trás, mas que foi tirado da gente esse direito. É isso que eu prego, porque a maioria das travestis e transexuais que já conheci e com quem conversei diz: “Ia à igreja quando era criança. Mas minha mãe não deixou mais eu ir, o pastor não deixou mais eu ir e não

⁸² Em 2011 o termo Internacional (CCNEI) foi inserido no nome da denominação em decorrência da inauguração de um templo na Argentina. Contudo percebi que a maior parte dos fiéis dessa denominação, além das próprias páginas de internet a identificam como CCNE e, por isso, ao longo desse trabalho é usada a sigla CCNE.

⁸³ Disponível no site: <http://ccnei.org/>

⁸⁴ Jacque faz referência a sua participação na Caminha pela Paz que compunha a Semana da Visibilidade trans em São Paulo, fevereiro de 2019.

sei quem disse que não era para eu ir, porque Deus não era para minha vida”. Então, a gente precisa resgatar nessas travestis e transexuais o direito à fé, como falei. Todos nós temos o direito à fé. E nós principalmente, que somos a parte mais sensível da comunidade LGBT. Hoje, o que reina na minha vida é esse amor ao próximo, pela alma do próximo. E não é simplesmente isso, porque amor ao próximo... - por exemplo, ia dar um prato de comida ou alguma coisa semelhante – vai além; é o amor pela alma e eu quero que aquela alma seja salva e se encaminhe para a salvação.

Dentro do contexto religioso, Jacque tem lutado para que as pessoas trans tenham direito e se sintam tendo o direito à fé cristã. Foi na CCNE que ela desenvolveu o Projeto Séfora’s⁸⁵, cuja função é aproximar do evangelho especialmente as pessoas trans, muitas vezes em condições de vulnerabilidade. Ela entende esse trabalho que realiza na igreja para o público trans como sua missão, “*o chamado de Deus para a minha vida*”. A compreensão de Jacque quanto à revelação que recebeu sobre o “*trabalho grande*” que Deus a daria era essa “*missão de levar o evangelho às pessoas trans*”.

A noção de “*chamado de Deus*” é uma ideia muito difundida entre os evangélicos e diz que todas as pessoas que se convertem têm um chamado, ou seja, uma tarefa específica para cumprir aqui na Terra, a fim de expandir o reino divino para toda a humanidade. Assim sendo, Jacque se entende como uma enviada de Deus para ajudar as pessoas trans que estão “perdidas” e “necessitadas” de diversas formas a encontrarem um lugar seguro e respeitoso onde elas podem vivenciar sua fé e religiosidade cristã sem serem discriminadas.

As reuniões do Séfora’s organizadas por Jacque representam uma forma de voltar a se sentir parte da “*obra de Deus*”, um certo tipo de retorno a suas raízes religiosas, as quais desenvolveu a partir do momento em que foi entregue por sua mãe na igreja para se “endireitar”.

Ter a possibilidade de desenvolver trabalhos e atividades no contexto congregacional trouxe para Jacque a sensação de fazer parte novamente de uma comunidade religiosa. Isso porque ela não era mais uma visitante clandestina que frequentava as igrejas, onde seu lugar sempre foi a parte de trás, para que caso houvesse alguma situação conflituosa em razão de sua presença, ela pudesse sair de forma rápida.

⁸⁵ O nome Séfora vem do hebraico e significa "pássaro" ou "pequena ave". De acordo com a tradição e a história judaico-cristã, Séfora foi a esposa de Moisés.

O trabalho desenvolvido por Jacque tem como função principal o acolhimento de pessoas trans, com o intuito de fazê-las conhecer um evangelho inclusivo que as aceita, para que possam começar ou retomar a vida cristã. Jacque enfatiza que o principal objetivo é levar o “*conhecimento de Deus*” a quem frequenta as reuniões do Séfora’s, “*mostrar o amor de Deus para que elas se sintam amadas por ele*”, porque Jacque acredita que isso fará diferença na vida delas. Entender que Deus ama a todos sem distinção de sexo ou gênero é importante para as pessoas LGBT, argumentou Jacque. Ela diz que se sentiu plena somente depois de entender o fato de que ser trans não invalidava sua vida cristã.

Para mim, o essencial é o seu coração e a sua fé, independente da questão sexual. Você, abrindo o seu coração para Deus e tendo uma fé, sua relação com Deus vai acontecer naturalmente, independente da condição em que você esteja. Eu fui criança, adolescente, jovem e hoje sou uma senhora, mas a minha fé e a relação com Deus não regrediram em nenhum momento, manteve-se estável. Depois que eu conheci o evangelho inclusivo, a minha relação com Deus melhorou. Então, o que importa nessa relação toda é justamente o seu coração e a sua fé. Deus não vai te cobrar nada mais além do que isso, até mesmo porque não sou estudiosa da palavra, mas existem passagens que retratam o que é estar e viver com Deus. É você abrir seu coração e ser uma pessoa melhor, buscar uma vida melhor e se tornar um ser humano melhor. A questão da sexualidade não está atrelada, até mesmo porque em suas chamadas, Deus não diz assim: “Vem a mim só os héteros, só os cis, só os homens ou só as mulheres”. Ele sempre chama a todos, e se chama a todos, está chamando a todos! Deus não está chamando só um segmento ou um determinado fulano: “Vinde a mim todos os que estão doentes, todos os que estão oprimidos”. Quer dizer que são essas pessoas que Deus quer para ele, e não as pessoas sãs. Ele quer justamente quem? Quem precisa de Deus é quem está doente.

6.8 MILITANTE OU RELIGIOSA?

A partir da sua inserção na CCNE, sobretudo com o desenvolvimento do Projeto Séfora’s, Jacque começou a ganhar visibilidade no cenário religioso inclusivo de São Paulo e também na própria militância LGBT. Em virtude da projeção que as atividades do Séfora’s ganharam, ela passou a vivenciar alguns conflitos com a liderança de sua igreja. A CCNE, como

já mencionado, tem uma característica mais voltada para a valorização da vida religiosa, na qual tende a reproduzir um discurso e práticas semelhantes às encontradas nas igrejas convencionais, incentivando a adoção de uma “vida cristã” a partir de códigos de santidade, como apontaram Natividade e Oliveira (2013).

Jacque, ao atrelar práticas compreendidas como da militância ao contexto religioso da CCNE, produz diversos conflitos entre ela e as lideranças da igreja. Como também abordado por Natividade e Oliveira (2013), a CCNE é uma denominação que se identifica mais com uma teologia da batalha espiritual e com discursos da vida religiosa, sobretudo de gays e lésbicas, do que com uma cosmologia da construção da cidadania LGBT. A atuação de Jacque vai de encontro às características teológicas estruturantes da CCNE, pois ela é uma mulher trans com uma postura considerada mais militante do que religiosa para a igreja.

Jacque procura, em suas reuniões do Séfora’s, atrelar tanto a ação social quanto a sua missão maior que, segundo ela, que é levar a palavra de Deus a pessoas trans. O projeto tem duas ações principais: o *Jantar Trans*, uma reunião que acontece semanalmente, com um culto e um jantar no final, e o *Natal Trans*, um evento evangelístico mais elaborado, com diversas apresentações artísticas e uma ceia de Natal no final. Para conseguir se aproximar do público trans, Jacque se utiliza de uma abordagem diferenciada das que geralmente são usadas nos eventos evangélicos. O fato de não seguir uma liturgia convencional para suas reuniões é um ponto de bastante embate entre ela e algumas pessoas da CCNE, pois, para muitos, o que Jacque faz é mais uma ação social, um evento da militância LGBT para pessoas em situação de vulnerabilidade, do que um culto evangelístico ou um evento religioso.

Em alguns cultos realizados, ela convida artistas trans para se apresentarem com números de dublagem e performances artísticas similares às que podemos encontrar em casas noturnas. São apresentações seculares em sua maioria, mas também existem performances, poucas, que utilizam músicas gospel. Os cultos em que essas apresentações acontecem geralmente são aqueles com uma característica mais festiva e, portanto, são esporádicos, a exemplo do *Natal Trans*.

Essa sua estratégia de usar apresentações seculares nas reuniões do Séfora’s foi e é motivo de muitas discussões entre ela e os demais membros da CCNE. Foi motivado por essa abordagem “nada convencional” que Jacque viu seu ministério com as trans ser alvo de duras críticas e até mesmo de sanções dos líderes da igreja. A necessidade da CCNE de reproduzir o *ethos* das igrejas convencionais faz com que as atividades artísticas desenvolvidas por Jacque no Séfora’s se mostrem tão transgressoras.

No final de 2018, participei do *Natal Trans*, evento que Jacque tem realizado nos últimos cinco anos com o intuito de proporcionar, em especial às pessoas trans afastadas de suas famílias e/ou em condição de vulnerabilidade, a participação em uma ceia de Natal bem festiva. Nesse dia, havia uma programação toda pensada para entreter os convidados; não era um dia comum de culto ou como a reunião que ela faz semanalmente. Como fui, durante anos, membro de igreja evangélica convencional, eu já tinha preconcebido uma liturgia a esperar dos cultos: orações, cânticos, pregação. Mas, diferente das liturgias às quais eu estava habituado, naquela noite aconteceram várias apresentações de *drag queens* e gays dublando e dançando músicas de cantoras pop e gospel; logo no início, a preleitora avisou que não era apenas um culto, mas uma festa para Jesus.

Entre o público presente, além de pessoas LGBT em situação de rua, havia aqueles que não eram LGBT, mas que também estavam em situação de vulnerabilidade social, como moradores de rua da região. Todas aquelas pessoas que ficavam nas calçadas da praça próxima à igreja foram conduzidas ao evento para assistir às apresentações e, depois, participarem da ceia de Natal. Além das pessoas em situação de rua, havia várias personalidades LGBT famosas em São Paulo e até no Brasil, entre elas Maitê Schneider⁸⁶.

Por ter uma característica fora do habitual para um evento evangélico, Jacque enfrenta inúmeros embates para permanecer com as atividades dos Séfora's, tanto no contexto da CCNE quanto nos espaços seculares. Esses conflitos são produzidos quase sempre porque, como Jacque me disse: “*Se eu estou na igreja, eles acham que sou militante demais, e se estou com o pessoal da militância, eles acham que sou religiosa demais*”. O “trânsito identitário” realizado por Jacque entre sua vivência religiosa e seu ativismo produz um conflito sobre qual identidade ela precisa enfatizar, dependendo do contexto em que está atuando. Foi por isso que Jacque, pouco mais de um ano depois de haver iniciado suas atividades com o Séfora's, começou a sofrer impedimentos para continuar com as atividades no espaço da igreja, pois, para seus pastores, sua atividade era pouco religiosa. Ela recorda que quem a percebeu primeiramente como uma ativista, uma militante foram as pessoas da militância LGBT e a liderança de sua igreja. Para ela, o trabalho que desenvolvia junto à população trans era apenas uma atividade religiosa.

Coincidentemente, o *Natal Trans* de 2018 foi realizado no templo da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM - SP), igreja na qual Alexya, cuja trajetória religiosa será o foco do próximo capítulo, é pastora. Para minha surpresa, Jacque e Alexya não eram próximas;

⁸⁶Maitê Schneider é artista, ativista dos direitos humanos, consultora em temática de inclusão e diversidade e uma das fundadoras do TransEmpregos.

elas se conheciam apenas de ouvir falar uma da outra e foi, nessa ocasião, que as duas tiveram a oportunidade de se conhecerem melhor. O fato de Jacque realizar o evento na ICM-SP está diretamente relacionado à dificuldade que ela tem de organizar as atividades do Séfora's com o apoio do CCNE. A seguir, transcrevo um trecho em que ela argumenta o motivo de organizar um culto de formato diferente para a comunidade trans.

Eu organizo um culto fora do tradicional e, por isso, para muitas pessoas da minha igreja, o que faço não é evangelização, mas sim apenas uma ação social sem nenhuma conotação religiosa. Estou levando o culto de uma forma totalmente diferente porque a minha comunidade é a diversidade, é a diferença. Então, se eu levar o tradicional para elas, vou conseguir atingir alguém ou alguma coisa? Claro que não! Em eventos organizados pela militância, como você já acompanhou, eu apareço no meio daquilo tudo falando de fé e de Deus, e faço questão de destacar para mim mesma e trazer uma diferença até mesmo lá na forma de apresentar, de falar com as pessoas e tentar passar essa mensagem. De uma forma diferente, que não seja tradicional. Não sei se você observou nas reuniões que frequentou. Eu faço questão de levar o pastor, a presbítera, a diaconisa. Eu sempre levo alguém, e sabe por quê? Porque ele, o pastor, lançou dúvidas a respeito das minhas reflexões, sobre se a mensagem que levo era realmente condizente com a bíblia. Como se eu não tivesse preparo para levar uma mensagem de Deus às pessoas; para ele, não sou apta para pregar.

Em uma de nossas conversas, Jacque disse que eu estava lhe mostrando uma nova visão sobre ela e que geralmente as pessoas a viam mais como uma militante e menos como uma religiosa. Ela relatou isso quando expus que eu a percebia mais como uma pessoa religiosa do que como uma militante, apesar de ver ambas as características em suas ações. Disse isso porque todas as suas atitudes perpassam, primeiramente, por sua necessidade de compartilhar sua crença religiosa com as outras pessoas trans. Suas ações, mesmo aquelas que possuem um forte teor de militância, são pensadas a partir da sua missão de levar as *“boas novas do Senhor aos necessitados”*. Jacque age, primeiramente, levando em consideração aquilo que ela entende como seu *“chamado”*. Essa *“disputa”* identitária que ela vivencia é algo muito emblemático, pois produz impedimentos tanto no seu contexto religioso quanto no contexto da militância. Ela foi impossibilitada de continuar com as atividades do Séfora's na CCNE, por não serem consideradas suficientemente religiosas, como também no Centro de Referência da Diversidade

de São Paulo (CRD - SP), por considerarem sua atuação demasiadamente religiosa para um espaço que preza pela laicidade. Para que ela continuasse com as atividades no CRD, sugeriram que retirasse a parte religiosa que acontecia no jantar. Jacque, no entanto, recusou, pois era o principal motivo de seu trabalho, levar a palavra de Deus às pessoas necessitadas de conhecerem o amor divino.

Jacque entende que todos os impedimentos e discriminações sofridas pelas pessoas trans já produzem nelas atitudes militantes, de lutar por seus direitos. Jacque credita sua vontade de lutar pela representação trans no meio religioso a uma característica militante inerente à população trans.

Até mesmo pela questão de vida toda, você sabe que nós somos, antes de mais nada, militantes. Se ser militante é brigar pelo seu espaço, pelas suas conquistas e por políticas públicas, então você é militante antes de ser religiosa. As pessoas passam a te ver dessa forma. Deus está em primeiro lugar para mim em tudo, mas há questões sobre as quais eu tenho que me posicionar. Então, por ter esse espaço dentro da igreja, comecei a ir para reuniões de diretoria sem ser convidada, mas para dizer a eles que precisamos ter uma representação. [...] Aí o pastor me cobrou, dizia que eu não estava sendo religiosa, que eu estava sendo muito mais militante do que religiosa. Eu disse para ele que não tem como atrelar, separar de mim, uma pessoa da outra. Isso está em mim, só que a minha proposta para minha comunidade não é exatamente mostrar a eles que são apenas cidadãos. Minha proposta é muito mais adiante; é mostrar que elas são cidadãs, que têm direitos, que têm deveres e que, acima de tudo, minha missão é fazer com que compreendam que elas têm Deus para abençoar suas vidas do jeito que elas são e estão. Mostrar, também, que é possível, independente da situação e condição social delas, ter Deus e que ele irá ajudá-las a viver melhor, ter mais qualidade de vida e esperança de que um dia toda essa situação em suas vidas irá mudar e que irão superar de uma forma ou de outra. Então, não tem como separar as duas coisas: sou uma religiosa militante. Não tem como eu ser somente uma carola, porque não sou uma carola, graças a Deus. Eu sou as duas coisas [risos], não consigo separar uma coisa da outra. Mas meu comprometimento com Deus é muito maior do que com a militância, porque esta fica abaixo. Mas a militância para mim é muito essencial, pois é o que me faz trabalhar nessa comunidade, é o que me dá respaldo para trabalhar para essa comunidade. [...] Porque, na verdade, eu me aproveito do ativismo para levar o

evangelho [risos], pois de forma alguma uso o evangelho para fazer ativismo; acho que não rola, só o contrário. Eu sinto, na realidade, o prazer da ação concluída, sinto que estou cumprindo o chamado que Deus delegou a mim, que é o de levar a mensagem dele às meninas trans; não só a elas, mas a todas as pessoas trans.

Desde o seu ingresso na CCNE, Jacque foi buscando espaços de atuação, visibilidade e representação para as pessoas trans, pois percebeu a pouca presença delas e de trabalhos voltados para estimular a adesão desse segmento. Essa busca é vista por Jacque também como uma militância religiosa, que se diferente da militância LGBT, mas mesmo assim uma militância. Isso porque, para ela, lutar pelo direito à fé e pela ocupação de espaços que não são permitidos a pessoas trans também faz parte da militância. Jacque usou de estratégias para requerer um olhar mais atento às causas trans no contexto religioso em que estava inserida, como, por exemplo, aparecer “equivocadamente” em reuniões de lideranças, nas quais não era para ela estar. Nessas ocasiões, Jacque argumentava sobre a baixa adesão de pessoas trans à igreja e o fato de não haver trabalhos específicos para esse segmento.

Foi a partir dessa sua “intromissão” em reuniões da igreja que Jacque ganhou a liderança do projeto Séfora’s que, na época, era um ministério, pois ainda compunha o quadro oficial de atividades da igreja. Ela lembra que não desejava ganhar cargos, mas apenas conseguir se ver representada naquele contexto religioso a partir da presença de mais pessoas trans, inclusive com elas, ocupando espaços hierárquicos da igreja. Quando recebeu a notícia que iria liderar um ministério para pessoas trans, Jacque recusou de imediato, pois não se sentia apta e nem preparada para essa responsabilidade, mas foi persuadida pelos pastores da CCNE a aceitar a tarefa; desde então, já faz cinco anos que Jacque está à frente das atividades do Séfora’s. Ela recorda que, inicialmente, também tentou imprimir uma característica mais convencional às suas reuniões e que tinha preconceito em adotar elementos seculares para os cultos realizados por aquele ministério.

Ao longo desse período de cinco anos de atividades, o Séfora’s, inicialmente, foi institucionalizado pela CCNE sede em São Paulo compondo o quadro de ministérios da igreja. Entretanto, por enxergarem nessa atuação de Jacque mais características de militância LGBT, o Séfora’s foi retirado do quadro de ministérios. Depois, Jacque levou seu trabalho para o CRD, mas como um projeto e, pouco mais de um ano depois da realização das atividades no espaço cedido pelo CRD, ela também teve problemas com relação à identidade de suas atividades. Dessa vez, era “acusada” de ser muito religiosa. Em 2018, retomou os trabalhos do Séfora’s depois de haver passado por problemas de saúde, sendo convidada pelas lideranças da Parada

LGBT de São Paulo para realizar suas atividades no espaço do escritório da Parada LGBT. No início de 2019, Jacque foi comunicada que também não poderia continuar com as atividades naquele espaço, por razões que, segundo ela, não ficaram claras.

Jacque negocia a sua identidade militante, mas jamais a sua identidade religiosa. Para ampliar sua atuação religiosa, ela fez uso do ativismo no qual foi inserida pela própria militância LGBT de São Paulo. Se ora ela se entende como sendo tanto religiosa como militante, ora ela enfatiza que a sua identificação religiosa é maior e mais importante em sua vida do que a identificação militante.

É possível articularmos essa experiência evidenciada a partir da trajetória de Jacque com a figura do *militante* religioso apresentada por Hervieu-Léger (2008), a qual, segundo a autora, está ligada à ideia de uma possível reconquista religiosa de um mundo secularizado. Hervieu-Léger argumenta que, diferentemente da noção da figura do “militante” que trabalha para a igreja a fim de que esta reconquiste seu lugar em sociedades cada vez mais secularizadas, o “militante” religioso no contexto atual tem por objetivo a “difusão dos valores cristãos em ambientes totalmente diferentes através do testemunho da evangelização dos militantes” (2008, p. 83).

A experiência evidenciada por Jacque se articula com esse militante religioso apontado por Hervieu-Léger, já que ela tem colocado como sua missão primeira a tarefa de evangelizar pessoas trans e, em especial, produzir no contexto das igrejas evangélicas inclusivas um espaço que seja receptível e representativo para esses indivíduos. Jacque evangeliza pessoas trans, reelabora a forma de levar a mensagem cristã a esse público por meio de cultos e eventos religiosos nada convencionais e, também, faz uso de espaços seculares, a exemplo da *Caminhada pela Paz* de 2019, para difundir a mensagem religiosa, uma vez que acredita que lhe foi dada uma missão designada por Deus.

Jacque utiliza a visibilidade e os espaços dados a ela no contexto da militância LGBT para cumprir sua missão religiosa e sempre tem defendido o direito à fé que todos possuem, inclusive às pessoas trans. Jacque, mesmo em espaços marcadamente seculares e, por vezes, avessos a discursos religiosos cristãos, não abre mão de seu discurso religioso, desse modo, a militância religiosa dela se imiscui com seu ativismo ligado à militância LGBT.

A seguir, apresento alguns relatos biográficos de Carla, que conheci por intermédio de Jacque. As trajetórias evangélicas de Carla e de Jacque estão articuladas, pois foi, de certo modo, pelo ativismo solitário de Jacque e sua insistência em evidenciar sua experiência religiosa de mulher trans em espaços evangélicos que Carla teve a possibilidade de se ver representada nessa vivência religiosa.

6.9 CARLA E A VALIDAÇÃO DO CRER

Foi no evento *Natal Trans* de 2018 que eu conheci Carla, mulher trans que, na época do nosso contato, tinha vinte e oito anos, fazia curso técnico de Enfermagem e atuava como pastora da igreja CCNE de Campo Limpo, em São Paulo. Na ocasião, Jacque havia convidado Carla, sua amiga, para ser a preletora do evento levando uma mensagem religiosa ao público. Depois do término da atividade, fui até Carla e me apresentei; perguntei se ela poderia me conceder uma entrevista em outro momento, o que, prontamente, aceitou. Naquela noite, não conseguimos conversar muito; Carla, que estava acompanhada de seu marido e parecia estar com pressa de ir embora e eu não quis importuná-la.

Na noite do Jantar Trans, sua mensagem foi breve, mas bem significativa, se consideramos que o público presente era composto em sua maioria por pessoas trans e LGBT, algumas delas em situação de rua. Sua palavra naquele evento estava centrada na mensagem encontrada nas cartas aos Romanos, capítulo 8, que diz, em resumo, que nada é capaz de nos separar do amor de Deus. Já de início, Carla enfatizou que a sexualidade ou a identidade de gênero LGBT não afasta ninguém do amor de Deus. Transcrevo abaixo um trecho de sua pregação, que apresenta um pouco sobre sua visão de mundo e religiosa, como também relatos de sua trajetória de vida.

“Eu até comentei com meu esposo, antes de começar o evento, que sou grata a Deus, porque a minha vida foge do que naturalmente a sociedade tem para mim. Porque ser gay, tudo bem; agora ser uma mulher trans, já é demais. É assim que funciona, infelizmente. Mas o que Deus tem preparado para mim vai muito além, porque o que a vida tem preparado para mim é a esquina, são as drogas, são homens me desejando. Mas eu não quero isso, porque o que Deus tem para minha vida é muito melhor. E o que Deus tem para a sua vida também é muito melhor. Às vezes, nós sentimos muitas dificuldades de chegar a Deus por vários motivos. Cada um tem seu motivo particular de sentir dificuldade de chegar a Deus. Mas Jesus é aquele que espera você ir falar; ele não arromba a porta do nosso coração, ele bate. Basta

abrirmos a porta e recebermos Jesus. Quando eu conheci Jesus, o Senhor sempre falava que ia transformar a minha vida e ele falava que ia usar a minha vida para fazer grandes coisas na vida de outras pessoas. Eu achava assim: “Jesus, eu vou casar e ter um, dois filhos e vai ser a obra na minha vida”. Mas não é assim, porque tudo que Deus faz é bom, a bíblia diz que tudo que Deus faz é bom e foi ele quem te fez; então, você é bom, você é uma maravilha, você é algo perfeito e tudo que existe no seu corpo foi Deus que programou. Você não é um acidente, não é fruto de uma relação sexual, mas um projeto de Deus. Jesus não se importa com seu corpo físico; Jesus se importa com o nosso coração, com a nossa essência, com o que a gente guarda nele. [...] Se vocês soubessem de onde que Jesus me tirou, iam ver como ele é maravilhoso. Há seis anos, eu estava numa esquina e tudo que eu usava era um sutiã e uma calcinha. Naquele dia, estava cansada daquela vida, daí comecei a orar e disse: “Jesus, me tira daqui, me leva embora daqui”. Nesse dia, foi a primeira conversa que tive com Jesus. E eu já estava tão exausta, cansada de usar cocaína, de bebida, tão cansada de pertencer a tantos homens numa noite só e ao mesmo não ser de nenhum. Eu já estava tão cansada da minha vida, daquela vida que eu levava que disse para Jesus que se ele não me tirasse daquela situação, eu daria fim à minha vida. E nessa mesma noite apareceu um cliente, nós fomos para o motel e ele me pagou, mas eu não estava legal; falei para ele pegar seu dinheiro de volta e pedi uma carona até a minha casa. Fui embora e nunca mais voltei naquela esquina. Mas eu não voltei porque não quis voltar simplesmente; eu não voltei porque Jesus tinha coisas maiores para a minha vida. Eu não voltei porque grandes coisas Deus iria fazer na minha vida e uma delas é estar aqui hoje. Não estou aqui porque eu quis, para me aparecer ou porque sou diferente de quem está numa situação de prostituição de vulnerabilidade. Eu estou aqui somente porque Deus teve misericórdia de mim, porque se fosse por merecimento, eu não mereceria estar aqui falando de Jesus com vocês”.

Até o nosso encontro para a entrevista ‘formal’, mantivemos contato pelo *WhatsApp*, o que foi importante para que pudéssemos nos conhecer melhor; sobretudo, Carla pode tirar muitas dúvidas sobre o teor do meu trabalho e o porquê de sua história ser relevante para uma pesquisa acadêmica. Assim, quando nos encontramos, já havia uma certa afinidade, o que foi muito importante para que eu pudesse fazer perguntas que poderiam sugerir um nível de intimidade. Combinamos de nos encontrarmos na praça de alimentação do Shopping Campo

Limpo pouco antes do horário do almoço. Desde o início do meu contato, Carla se demonstrou muito solícita a participar do meu trabalho com seus relatos de vida; sempre que conversávamos pelo celular, não se privava de responder minhas perguntas, articulando, de maneira bem elaborada, suas respostas, o que não foi diferente no dia que nos encontramos pessoalmente.

Ao final de nossa conversa/entrevista, Carla me disse que eu a estava colocando para refletir sobre aspectos de sua vida que ela ainda não havia parado para pensar sobre. Em nossa conversa, ela trouxe inúmeras reflexões muito instigantes sobre a experiência religiosa cristã de mulheres trans, em especial sobre a espiritualidade cristã e o corpo trans, sobre o qual trataremos no último capítulo.

Carla enfatiza que suas primeiras “*experiências com Deus*” se deram de forma particular, principalmente quando percebeu, em suas palavras, que estava “*no fundo poço*”. Foi nesse momento de crise pessoal que a experiência religiosa cristã se apresentou em sua vida de forma intensa. Segundo ela, “*foi num momento de desespero que Deus se apresentou para mim*”.

Mas o que marcou o início da trajetória evangélica de Carla foi a sua conversão, aos vinte e dois anos, numa igreja Assembleia de Deus, a qual frequentou durante um ano. No início dessa sua trajetória, Carla ainda tinha recaídas quanto ao uso de drogas. Logo que começou a frequentar a igreja, Carla ouvia de muitas pessoas que Deus iria transformar sua vida. Ela entendia que se essa mudança se efetivasse, precisaria casar com uma mulher e ter filhos, pois sua experiência religiosa cristã, nessa época, ainda era modelada pela cisheteronormatividade típica das igrejas convencionais.

Carla frequentou a Assembleia de Deus em Campo Limpo durante um ano até que, em determinado momento, sua presença começou a incomodar os fiéis. Inicialmente, apesar de notada e vigiada, Carla não era vista como uma ameaça, uma vez que esperavam que a “*transformação de Deus*” pudesse acontecer em sua vida e ela voltasse a se identificar no gênero masculino. Todavia, com o passar dos meses, a “*transformação*” que a igreja esperava não veio e, então, sua presença começou a ser incômoda, a ser vista como uma ameaça à ordem daquela instituição.

Em determinado momento, Carla foi convidada a participar de uma reunião com mais oito pastores; comunicaram-lhe que se desejasse continuar naquela igreja, seria necessário começar a se vestir como homem e a adotar uma identidade masculina. Carla lembra que esse episódio foi marcante em sua vida, pois era como se ela fosse impedida de estar perto de Deus por ser quem era, e ainda estavam dizendo, indiretamente, que para ela só seria possível estar perto de Deus caso fingisse ser alguém que nunca foi. Carla, então, decidiu parar de frequentar

aquela denominação evangélica, pois sabia que era impossível abrir mão de sua identidade feminina. Em suas palavras: “Não tinha como eu mudar para poder seguir a Cristo, porque eu não ia mudar a minha essência de quem eu realmente era para poder estar com Cristo”. Depois de sua saída imposta pela igreja – a qual Carla entende como uma forma de expulsão -, ela lembra que teve uma das suas piores recaídas com a cocaína, ao passar um final de semana inteiro fazendo uso dessa droga.

Em seguida ao episódio de sua saída da igreja, Carla ficou um longo período sem frequentar nenhuma outra comunidade religiosa. Nessa época, ela conheceu o seu atual marido. Apesar de ficar sem frequentar nenhuma igreja, Carla sentia uma necessidade muito grande de encontrar uma que a aceitasse como ela era; além disso, desejava muito encontrar alguém, um companheiro que também quisesse ter uma vivência religiosa com ela.

Juntamente com seu marido, Carla começou a frequentar a igreja Renascer em Cristo, que se apresentou como uma experiência religiosa muito interessante para os dois, como ela pontuou. Eles foram muito bem acolhidos e recebidos nessa instituição. Com o passar do tempo, porém, Carla e o seu marido, os quais eram apenas namorados à época, queriam realizar uma cerimônia de noivado na igreja, igual ao que acontecia com os casais cisheterossexuais. Seu desejo de ficar noiva numa cerimônia pública se mostrou como uma atitude “excessiva” na visão das lideranças da denominação evangélica. Ao conversar com sua pastora imediata, viu novamente a possibilidade da inteireza de sua experiência religiosa ser frustrada, pois a pastora disse que não poderia realizar a cerimônia de noivado na igreja, no entanto, se Carla concordasse, poderia ser realizada em sua casa. Transcrevo um trecho no qual Carla aborda o referido episódio de sua trajetória religiosa.

Então, eu falei: “Caramba, por que não? Se todo mundo fica noivo na igreja, porque que eu não vou ficar?” E eu entendi que era uma igreja que me cabia, mas me cabia pela metade. Tinha um banco para eu ocupar naquele espaço, mas não tinha um cargo para mim, não havia atividades para mim. Quando falo de cargos - não que eu ligue para cargos -, eu falo da participação, de ser ativa. Aí, não rolou. E, então, eu falei: “Não vou ficar nessa igreja, não vou continuar aqui”. Daí, a pastora falou assim: “Vocês podem continuar abençoando a casa de Deus com seus dízimos e ofertas”. Então, como podem caber numa igreja os meus dízimos e as minhas ofertas, mas não cabe o meu serviço? Isso é desconexo, não concorda? O meu dinheiro cabe, mas o meu serviço não; os meus desejos não cabem. Assim, eu e meu marido saímos de novo e já conhecemos a CCNE, a mesma igreja que a Jacque

frequenta. Lá na CCNE, por ser uma igreja inclusiva, nós nos sentimos acolhidos, ficamos bem, noivamos, casamos lá e é onde estamos até agora.

A descoberta do evangelho inclusivo, por meio da CCNE, na trajetória religiosa de Carla foi um momento muito importante em sua vida. A partir da inserção no contexto religioso inclusivo, ela teve a possibilidade de construir uma identidade religiosa que era legitimada por uma instituição religiosa. Porque embora Carla tenha enfatizado o caráter privado de sua experiência religiosa, a necessidade de se sentir parte de um grupo era uma dimensão importante na configuração de sua identidade religiosa. Ser reconhecida como uma mulher trans e evangélica por parte do grupo religioso em que estava inserida se colocava - e se coloca - como uma experiência de suma importância na configuração de sua identidade, não só como cristã, mas também como mulher; sobretudo, o que naquele momento era a percepção de sua identidade gênero conjugada com a identidade religiosa cristã ser reconhecida como possível e legítima. Até a sua chegada à CCNE, Carla não havia conhecido nenhuma mulher trans evangélica.

Contudo, o que pretendo dar relevo aqui, a partir dos relatos da trajetória religiosa de Carla, articulados à trajetória de Jacque, refere-se ao que Hervieu-Léger (2008) denominou de *regimes de validação do crer*.

A partir dos relatos de Carla, sua trajetória religiosa corrobora para compreendermos a experiência religiosa contemporânea tal qual exposta por Hervieu-Léger, principalmente quando a autora expõe que uma das formas de regimes religiosos que podemos encontrar nas experiências hodiernas é aquela em que a pessoa necessita da validação mútua de sua crença. Vemos na trajetória religiosa de Carla que a pertença a uma instituição se apresenta como uma necessidade para que ela possa exercer sua crença e fé. No contexto evangélico, pertencer a uma denominação religiosa, fazer parte do corpo de membros legítima e enfatiza o grau de adesão a esse segmento religioso. Entretanto, a experiência evangélica de pessoas trans - aqui evidencio a de mulheres trans - se apresenta com especificidades. Tanto nas igrejas evangélicas convencionais quanto nas inclusivas, a presença de pessoas trans produz embates e conflitos, em especial nas denominações convencionais.

Como evidenciado, principalmente nas trajetórias de Crislaine, Mary e Mel, a presença de pessoas trans em ambientes religiosos cristãos convencionais produz diversas experiências de violências, impedimentos e constrangimentos para esses indivíduos. Desse modo, por mais que a necessidade de adesão a uma instituição seja de grande importância para a vivência da crença religiosa, para as mulheres trans cujas trajetórias foram apresentadas neste trabalho se

torna uma experiência quase impossível quando em igreja convencionais. E mesmo em ambientes religiosos inclusivos existem disputas e embates.

Desse modo, Carla expõe uma questão muito interessante: para além da necessidade de pertencer a uma instituição religiosa, é necessário que suas experiências de fé e crença sejam percebidas como legítimas. Tanto no período em que esteve na igreja Assembleia de Deus quanto na Renascer em Cristo, Carla vivenciou episódios em que suas experiências foram interpretadas como ilegítimas ou contraditórias. Elas produziram em Carla a percepção de que sua identidade de gênero articulada com sua identidade religiosa era uma “*bizarrice*”, termo que ela usou em determinado momento para descrever como se sentia em relação à articulação dessas duas identidades.

Ao visitar pela primeira vez a CCNE, Carla encontrou outra mulher trans evangélica, momento em que conheceu Jacque. A primeira vez em que Carla teve a oportunidade de ver outra pessoa semelhante a ela vivenciar duas identidades que, em nossa sociedade, geralmente, são percebidas como contraditórias e impossíveis de ser experienciadas conjuntamente. Carla teve a validação mútua de sua crença quando presenciou Jacque participando de uma igreja evangélica. O encontro com Jacque é narrado como um episódio de muita importância em sua trajetória religiosa, pois, nesse momento, ela teve a confirmação que não estava sozinha na possibilidade de sua crença, principalmente na articulação das identidades trans e evangélica.

Nas igrejas inclusivas, o público trans é muito pouco. Quando cheguei à igreja, só fiquei porque vi a Jacque e ela já estava a ponto de se desligar também, mas ficou porque me viu chegar. Então, não que seja só na minha igreja, mas eu acho que em todas as denominações inclusivas o que predomina são os gays, as lésbicas. Eu nunca tinha visto uma trans evangélica, nunca tinha visto mesmo. Quando vi, achei bizarro; na verdade, achei uma aberração. Eu também me achava uma aberração. Então, falei assim: “Eu não estou sozinha nessa loucura, pois tem outra também que se acha crente e diz que é crente”. Eu olhava e falava: “Queria vê-la ministrar, vê-la falar lá na frente da igreja”. Precisava ver a Jacque participando do culto na igreja naquele dia; então, eu fiquei naquela ânsia. Eu precisava ver quem ela era e como ela era; mas em vez disso, ela me deu um abraço tão confortante que eu entendi o que estava fazendo ali, eu entendi tudo. Tenho a Jacque para mim como exemplo. Assim como te falei que preciso ser um exemplo, porque me cobro de ser um exemplo; eu a tenho como exemplo, pois se eu não a tivesse visto, não teria ficado. Mas foi meio impactante, porque a igreja ali cheia, com 100 pessoas e uma trans... Então, eu olhava e falava assim: “Ou ela é muito foda e todo mundo a respeita, ou

é uma coitada e está sozinha nessa. [...] Eu sou da igreja CCNE de Campo Limpo e ela, da CCNE de Vila Mariana, mas nós nos conhecemos na CCNE sede e eu achava que a Jacque era coitada, porque eu falava: “Coitada! Só tem ela de trans aqui”. Ela faz uns eventos que você viu, e eu acho muito foda fazer tudo isso sozinha. Gostaria de entender por que não têm vidas trans nas igrejas. É por isso que não entendo por que são inclusivas, pois, para mim, são exclusivas para gays, e aí nós trans vamos achando nosso lugarzinho e ficando de boas.

Nesse sentido, Hervieu-Léger fala que é da necessidade de troca do sentido pessoal e coletivo da crença que surge a *validação mútua do crer*, que se dá pelas trocas de experiências, pelo compartilhamento de informações e testemunhos, pelas formas flexíveis de sociabilidade que permitem o contato dos indivíduos com afinidades espirituais, formando grupos e compartilhando laços e referências. Hervieu-Léger argumenta que, atualmente, a paisagem das igrejas tem se caracterizado pelo “desenvolvimento de grupos e redes que põem em marcha, às margens ou no centro das paróquias e dos movimentos, formas flexíveis e movediças de sociabilidade, fundadas em afinidades espirituais, sociais e culturais dos indivíduos que estão implicados nelas” (2008, p. 159). Hervieu-Léger pondera que

[...] a extrema individualização do crer que caracteriza a paisagem religiosa da modernidade anunciada, o enfraquecimento dos regimes institucionais da validação do crer e a necessidade crescente de confirmação mútua e comunitária das “pequenas verdades” produzidas pelos indivíduos fortalecem consideravelmente o papel de personalidades que podem testemunhar, por sua experiência pessoal, uma precedência no caminho da verdade e, portanto, uma capacidade de iniciar aqueles que estão dispostos a segui-las. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 164).

Mesmo já tendo vivenciado a experiência religiosa institucionalizada em duas denominações distintas, buscando, nesses espaços, a possibilidade de vivenciar suas identidades de gênero e religiosa de forma satisfatória, é interessante notar que Carla tinha dificuldades de se aceitar, de reconhecer a articulação dessas duas identidades como possíveis e legítimas. Quando ela diz que achou uma “aberração” presenciar Jacque participando do culto na CCNE, esse espanto e dificuldade de aceitar uma identidade não cisheteronormativa revela como suas experiências religiosas no contexto cristão a tinham impedido, até então, de se reconhecer como parte daquela experiência de fé e crença. Ao se deparar com Jacque, Carla reflete acerca de sua condição e das próprias experiências que vivenciara; até aquele momento, ela havia sido uma identidade abjeta nas igrejas que frequentou. Jacque revela para Carla a possibilidade da

existência da identidade trans evangélica, em outras palavras, Jacque, ao estar presente e fazer parte de uma instituição religiosa cristã, legítima para Carla a sua própria experiência religiosa.

É nesse sentido que Hervieu-Léger (2008) fala da necessidade que os indivíduos possuem de intercambiar com outros que partilham das mesmas aspirações espirituais as suas experiências de crença, pois, por mais que Carla tivesse convicção de sua crença e prática de fé, havia a necessidade de perceber que essa experiência não era vivenciada apenas por ela; e, se assim fosse, continuaria com sua percepção de que tal vivência era uma aberração. Por mais que exista a possibilidade da autovalidação do crer, em algum momento, como aponta Hervieu-Léger, essa crença necessitará ser percebida como partilhada por outros indivíduos. Para a autora, tal contradição existe pelos próprios limites intrínsecos à autovalidação do crer, uma vez que os indivíduos precisam validar as significações que produzem para dar sentido à sua experiência cotidiana e, por isso, é no compartilhamento de suas crenças, que os indivíduos encontram a garantia de que elas são pertinentes.

A ‘missão’ de Jacque tem a ver com a validação mútua da fé. Seu esforço em levar a mensagem de que pessoas trans têm direito à fé também é uma forma de validar a sua própria experiência, pois, quanto maior for a adesão de pessoas trans no contexto evangélico, mais naturalizada se tornará a presença delas nesses espaços e, assim, mais pessoas trans reconhecerão o direito de exercer essa crença.

Ao longo de sua trajetória religiosa, Jacque vivenciou diversas experiências que a impediram de exercer sua fé e crença, ao menos em nível institucional, contudo, Jacque transformou em mobilização coletiva o que poderia ser uma luta individual. No período de realização do meu campo de pesquisa, Jacque vivenciou diversas situações que a impossibilitaram de dar continuidade aos seus trabalhos no Séfora’s, o que a deixava muito pesarosa. No entanto, ela nunca deixou de procurar maneiras para continuar com suas atividades de evangelização de pessoas trans.

De alguma forma, Jacque se apresenta como uma das precursoras na luta e no ativismo no que tange à cidadania religiosa de pessoas trans, mas, se podemos dizer que existe um avanço nos direitos à fé de pessoas gays e lésbicas, ainda há um longo caminho a ser percorrido para que a fé e a crença cristãs de pessoas trans possam ser publicizadas e vivenciadas de maneira satisfatória sem que sejam percebidas como incongruentes ou demonizadas, seja no contexto religioso convencional, seja no contexto inclusivo.

No próximo capítulo, daremos ênfase à trajetória religiosa de Alexya - primeira pastora trans do Brasil e da América Latina – que, em vários pontos, se assemelha às trajetórias até aqui apresentadas, mas que amplia suas vivências e experiências a um campo político

institucionalizado. Sua atuação no campo religioso, como uma liderança trans, tem provocado vários embates e debates no campo religioso, tanto entre os conservadores como entre os evangélicos inclusivos. Tal atuação, de certa forma, tem promovido mudanças, ainda que de forma sutil, na percepção sobre quais experiências sexuais e de gênero são legítimas ou não no contexto religioso evangélico, e suas mensagens têm contribuído para a difusão da *teologia trans*.

7 E O VERBO DIVINO SE TRAVESTIU DE HUMANIDADE

Este capítulo concentra-se nas experiências religiosas de Alexya, considerada a primeira pastora trans da América Latina. Ela tem se colocado na cena cristã brasileira como corpo, gênero e voz dissidentes daqueles esperados para uma líder religiosa. Não só por ser uma mulher trans, mas também por questionar os padrões de corpo e gênero difundidos entre as pessoas transgêneras e confrontar as perspectivas teológicas hegemônicas que historicamente excluem as pessoas trans da possibilidade de se perceberem como sujeitos da religião e, portanto, de origem divina. Com uma atuação marcante no cenário religioso cristão, sobretudo no contexto inclusivo a partir de sua trajetória dentro da ICM, Alexya tem apresentado, ainda que de forma emergente, o que Marcela Althaus-Reid (2019) entende ser um *Deus queer*. Um Deus que não é limitado a uma identidade fixa e, desse modo, suas criaturas também não precisam ser, por isso, participar da ideia de divino se torna possível para todas as pessoas.

Este capítulo pretende evidenciar, também, como as expressões sexuais e de gênero entendidas como dissidentes estão sendo repensadas a partir do contexto inclusivo, principalmente o da ICM-SP, que, como já vimos, caracteriza-se por ter uma postura vanguardista até mesmo no âmbito das denominações inclusivas. Para tanto, toma-se a trajetória de Alexya nessa igreja como *locus* analítico privilegiado. Como veremos, sua trajetória evangélica como uma mulher trans está diretamente associada à sua adesão a essa denominação.

Se até aqui as experiências e trajetórias evangélicas das mulheres trans que apresentamos aconteciam em igrejas que, de uma maneira mais intensa ou mais branda, produziam certos interditos ou limites em suas atuações, a ICM-SP se mostrou uma denominação religiosa que tem se esforçado para romper com uma percepção cisheteronormativa da experiência religiosa cristã. Pude observar isso desde os meus primeiros contatos, tanto por meio de bibliografias quanto da minha presença no campo. E foi nesse contexto religioso, onde se questiona os padrões hegemônicos de corpo, gênero e sexualidade que Alexya desenvolveu, de maneira potente, sua identidade e atuação religiosa como pastora. De alguma maneira, as experiências e a trajetória religiosa de Alexya conjugam todas as facetas da habitação da norma ao revelar uma teologia na qual não são os sujeitos que precisam se adequar a uma ideia de um divino hermético e restritivo, mas é o divino que se amplia para abarcar toda a diversidade da experiência humana.

Até aqui, vimos experiências religiosas que desafiam as normas hegemônicas do cristianismo, principalmente aquelas relacionadas ao gênero e à sexualidade. As mulheres trans, ao aderirem aos discursos cristãos, passam a questionar e a produzir leituras da bíblia nas quais

elas são possíveis nesses espaços teológicos. Elas habitam a norma de diferentes maneiras e, partir disso, evidenciam uma intensa política do cotidiano.

E se é possível falarmos de uma teologia trans, ela é produzida a partir da adesão religiosa dessas mulheres ao cristianismo, seja ele convencional ou inclusivo. As experiências religiosas de Alexya condensam de alguma forma as que já foram reveladas pelas outras mulheres e assinala o surgimento de uma teologia trans, em que as experiências trans também são percebidas como uma variação da identidade divina.

Nesse sentido, a fala que transcrevo a seguir, do reverendo Christiano Valério, uma das principais lideranças da ICM no Brasil e líder da ICM-SP, torna-se bastante elucidativa sobre a teologia professada por essa igreja que contribuiu para que Alexya elaborasse, no decorrer de sua trajetória, uma teologia trans. Em uma conversa ocorrida depois de um dos cultos de domingo, indaguei ao reverendo sobre a dificuldade que a maior parte das pessoas têm para entender a possibilidade de conjugação da identidade trans com a experiência cristã. Abaixo, transcrevo a reflexão do reverendo:

Isso se dá por vários fatores; um deles, um dos mais fortes que poderia citar é que a experiência religiosa, a religiosidade é bastante antiga e a experiência de empoderamento de pessoas trans é muito recente. A visibilidade e o empoderamento dessas pessoas são um pouco mais recentes. As coisas acabam existindo a partir do momento em que elas são nomeadas, e as pessoas trans, embora sempre existissem, não tinham um nome. Então, sempre existiram pessoas transgêneras que, de alguma maneira, transgrediam o binarismo de gênero, e a gente tem heroínas e heróis que eram transgêneros. Assim, quando as coisas passam a ter um nome, e aí se instala uma situação na qual agora precisa se lidar com essas questões. A igreja cristã - na verdade, todas as experiências religiosas, mas sobretudo a igreja cristã, que é o lugar de onde falo -, por trás de cada dogma, por trás de cada doutrina religiosa tem uma intenção política. *Não existe nenhuma doutrina, nenhum pensamento religioso que não tenha uma intenção política por trás.* Então, a igreja se desenvolve, ela vai se construir a partir dessa busca por poder e da necessidade de poder que se exerce sobre as pessoas. O controle dos corpos, da sociedade e das pessoas. Religião quase sempre é um dispositivo de controle social e de controle dos corpos. Então, as pessoas transgêneras transgridem esse controle normativo dos corpos e, por conta disso, a dificuldade tremenda das outras pessoas considerarem as pessoas trans como sujeitos da espiritualidade e da

religião. E também a dificuldade para as pessoas trans deixarem de ser objetos da religião e se posicionarem como sujeitos dela. Eu acredito, gosto de dizer que os LGBT, sobretudo as pessoas trans, têm muito a dizer sobre Deus. Elas têm muito a comunicar sobre Deus e espiritualidade. Isso porque, retomando um pensamento lá do Primeiro Testamento, no mito da criação, em Gênesis, vai dizer que nós fomos criados, toda a diversidade humana foi criada à imagem e semelhança de Deus; portanto, nós que somos diversos, irrepetíveis, somos imagem e semelhança de Deus. Acredito que as pessoas trans têm algo a comunicar sobre Deus que as outras pessoas não conseguem. E nós, entendendo que somos imagem e semelhança de Deus e que toda essa diversidade humana também é, então as pessoas LGBT têm muito a comunicar sim sobre Deus. E é perfeitamente possível perceber um sinal, um signo preciso dele nas pessoas transgêneras. Eu gosto de dizer, às vezes, que uma imagem possível de Deus, se existe a possibilidade de uma imagem dele, deveria ser um mosaico enorme que contemplasse cada cor e o brilho de cada olhar humano. Porque Deus é diversidade e ele se manifesta quando essa diversidade está em movimento. E, portanto, eu creio que as pessoas trans têm muito a comunicar sobre Deus e mais: elas têm muito a se perceberem e a se verem na história sagrada. Quando Marcela Althaus-Reid, uma grande teóloga latina, traz a contribuição de uma paráfrase que ela faz de um verso bíblico do evangelho de João capítulo 1, o qual diz “e o verbo divino se fez carne e habitou entre nós”, ela parafrasea esse texto dizendo “*e o verbo divino se travestiu de humanidade e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade*”. Jesus diz o dogma da encarnação do verbo; Deus não quer mais ser chamado de Deus, ele quer ser humano. O que ele faz é uma transição do gênero divino para o gênero humano; ele assume um corpo novo, um nome novo e um jeito novo de ser. E esse é Jesus, um Deus trans que transgride a divindade e a onipotência para assumir a fragilidade humana e ser Deus conosco. E, portanto, é perfeitamente possível perceber a diversidade humana na história sagrada. É que as pessoas, até então, não procuravam ou não tinham esse olhar. As pessoas já usaram as escrituras para muita coisa: para justificar a escravidão, a violência, o ódio, o sectarismo. Mas também para muita coisa boa, como o amor. As escrituras também podem ser usadas para a afirmação das pessoas transgêneras. A bíblia não é inimiga delas. As pessoas que fazem leituras exclusivistas, de ódio e violentas das escrituras comentem um pecado gravíssimo.

Reverendo Christiano aponta para várias questões importantes que dialogam com as experiências que serão assinaladas na trajetória de Alexya, sobretudo aquela que enfatiza a existência de uma religiosidade trans e da dimensão trans da divindade cristã. É perceptível que a leitura teológica expressada por ele se baseia na *teologia queer*, principalmente àquela proposta por Marcella Althaus-Reid. Uma compreensão teológica que se alimenta das teses foucaultianas sobre o sexo e as sexualidades ocidentais, além das discussões de gênero propostas por Butler e de outras autoras dos estudos feministas e *queer*. Desse modo, a compreensão religiosa difundida pela ICM contribui para que identidades dissidentes se sintam atraídas a essa denominação religiosa, pois ela, diferentemente de outras iniciativas inclusivas, questiona o padrão normativo conferido às expressões de religiosidade e de fé ainda muito pautadas numa moral cisheteronormativa. É importante salientar, como foi dito tanto pelo reverendo Christiano quanto por Alexya, que a ICM é uma comunidade religiosa que está em constante construção e mudança de mentalidade e, dessa forma, ainda existem padrões e comportamentos que flertam com a lógica patriarcal do cristianismo hegemônico e precisam ser eliminados.

A ICM, de acordo com Natividade e Oliveira (2013), enquadra-se na categoria de igrejas ativistas e pouco se aproxima da teologia neopentecostal, a qual tem, nos últimos anos, influenciado diferentes denominações evangélicas no Brasil, entre elas as próprias denominações inclusivas. Recordo-me que, ainda no início do meu campo na ICM, Alexya se sentiu desconfortável quando a denominei como uma mulher trans evangélica. Na ocasião, de forma descontraída e jocosa, ela disse que não gostava muito do termo evangélico por ser uma expressão que remetia a muita coisa ruim, referindo-se, principalmente, aos líderes evangélicos de projeção midiática no cenário brasileiro que promovem discursos intolerantes direcionados às pessoas LGBT. Ela gostava de se apresentar como cristã protestante. Mesmo assim, Alexya entendia que evangélico era um termo utilizado, consensualmente, para designar as comunidades religiosas que nasceram a partir da Reforma Protestante e as que surgiram de dissensões a partir delas ao longo da história. Em algumas circunstâncias, dependendo do contexto, ela também se designava evangélica.

7.1 A ICM-SP: UMA COMUNIDADE ETNOGRAFADA

A ICM (no Brasil) e MMC (*Metropolitan Community Churches*, nos EUA) é uma denominação de característica inclusiva fundada na década de 1960 em Los Angeles, nos EUA.

É conhecida como a igreja dos direitos humanos e a primeira inclusiva que se tem registro no mundo. Existem alguns trabalhos acadêmicos (MOTT, 2006; RODRIGUES, 2007, 2009; MUSSKOPF, 2002; NATIVIDADE, 2008; CARDOSO, 2010; WEISS DE JESUS, 2012; MARANHÃO FILHO, 2014; OLIVEIRA, 2017) que abordam aspectos relacionados à emergência, à atuação, à mensagem difundida e a outros aspectos da ICM no contexto brasileiro. Quando iniciei meu campo na ICM-SP, já tinha consciência dos desafios que poderia vir a encontrar no decorrer do percurso. Pelo fato de ser uma igreja com grande destaque no cenário religioso do Brasil, sobretudo no meio inclusivo, eu não era a primeira pessoa que ali chegava com o propósito de “pesquisá-los”.

Desde o início, como destacado, o foco da pesquisa se centrou nas trajetórias religiosas das mulheres trans interlocutoras dessa pesquisa. Minha presença nas igrejas se apresentou como uma dimensão relevante nesse trabalho, mas nunca foi o foco, pois a proposta não foi fazer uma etnografia das instituições religiosas. Contudo, minha constante presença na ICM-SP se deu pela maneira como minha aproximação com Alexya ocorreu. Como vimos no capítulo 1, as conversas e encontros com ela ocorreram todos no templo da igreja e em dias de culto. Logo, estar com Alexya era também estar inserido nas dinâmicas da igreja. Minha presença recorrente na ICM-SP se explica pelo fato de que a trajetória evangélica de Alexya se mostrou intimamente conectada à sua adesão a essa denominação, portanto, compreender elementos de sua trajetória dependia, em alguma medida, de conhecer um pouco melhor a dinâmica congregacional da ICM-SP.

Contudo, inserir-se num grupo que já foi estudado em outros momentos por outros pesquisadores pode apresentar situações desafiadoras, pois os “nativos” podem expressar certo enfado com a inserção de mais um curioso e bem-intencionado pesquisador interessado em saber sobre o rotineiro, o ordinário e as vicissitudes da vida que podem não compor o quadro de memórias que elas desejam privilegiar em suas narrativas naquele momento. Quando chegamos a um campo já etnografado em outros momentos e por outros pesquisadores, precisamos levar em consideração que podemos estar num momento diferente do grupo ao das pessoas que desejamos pesquisar; os interesses podem ser dissonantes. Tal atenção se torna ainda mais necessária, caso tenhamos contato previamente com os trabalhos realizados sobre esse grupo, pois podemos cair na esparrela do que Fabian (1983) denominou de *presente etnográfico*, ou seja, quando “congelamos” as práticas culturais, não considerando a possibilidade de mudança e as dinâmicas que emergem dentro do próprio grupo ao longo do tempo.

Estar num “território” cujas pessoas estão habituadas a receber pesquisadores, jornalistas e outros profissionais, gente interessada em “suas vidas”, pode fazer com que elas produzam uma interação protocolar ou, às vezes, até *blasé* para com esses agentes externos. Algo bem próximo a uma charge que certa vez eu vi, uma ilustração da chegada de antropólogos a uma comunidade tribal. Quando os nativos os viam, corriam para esconder seus itens que não eram “genuinamente tribais”. Se o pesquisador incomoda com a sua presença constante e, às vezes, até inconveniente, o campo também reage, de maneira específica, afetando o pesquisador, como descreveu Favret-Saad (2005).

No momento em que nos inserimos num grupo, o que desejamos ouvir ou ver pode destoar do que os nossos informantes desejam falar ou mostrar naquele momento, por isso, é importante estarmos dispostos a manifestar aquela insistência que caracteriza o trabalho antropológico. Por exemplo, no momento de minha aproximação mais intensa com Alexya, ela estava às voltas com sua candidatura de deputada estadual pelo estado de São Paulo. Enquanto eu queria falar a respeito de sua trajetória religiosa, dos percalços que ela encontrou ao longo de sua vida para conjugar sua identidade de gênero à expressão de fé cristã, Alexya, recorrentemente, conduzia as nossas conversas sobre os desafios que ela estava enfrentando naquele momento, isto é, o de ser uma mulher trans evangélica que se candidatou a um cargo político num período em que a sociedade brasileira estava mergulhada em uma onda conservadora e reacionária. Os trabalhos clássicos da antropologia nos revelam o comportamento dinâmico e autônomo que os diferentes grupos apresentam, realizando ora negociações e ora imposições aos que se inserem para os observarem.

É importante destacar, porém, que, ao longo do período em que frequentei os cultos na ICM-SP, entre outubro de 2018 a abril de 2019, as pessoas, quando interpeladas, foram generosas e não se privaram de conversar ou conceder entrevistas. A presença de pesquisadores na igreja era bastante valorizada pelo reverendo Christiano. Certa vez, ele disse, ao final do culto e para toda a igreja em alusão à minha presença ali, que esses trabalhos realizados sobre a ICM-SP eram uma forma de Deus continuar escrevendo outros evangelhos, aqueles que não estão registrados nas escrituras. Segundo o reverendo Christiano, “*todos os trabalhos que tomam a ICM-SP como inspiração são cartas de ensinamentos às futuras gerações de cristãos*”.

Considero pertinente sublinhar algumas contribuições deixadas pelos trabalhos de campo realizados na ICM-SP, especialmente aqueles que revelam essa valorização das identidades trans. Nos últimos dez anos, destacam-se três, como os já referidos trabalhos as teses de doutoramento de Weiss de Jesus (2012) e de Maranhão Filho (2014), além da dissertação de

Luiz Gustavo Silva de Oliveira (2017). Enquanto Weiss de Jesus concentrou sua incursão na igreja entre os anos de 2008 e 2010, a pesquisa de campo de Maranhão Filho foi realizada entre 2010 e 2011. Já Oliveira realizou sua etnografia entre 2015 e 2016.

Foi durante a pesquisa de Weiss de Jesus, em 2009, ano em que o templo da igreja ainda se localizava no bairro Bela Vista, que Alexya aderiu à ICM-SP, porém, na época, ela ainda se identificava socialmente no gênero masculino e, por isso, não aparece como uma interlocutora destacada no trabalho da pesquisadora. Como vimos no capítulo 2, Weiss de Jesus atentou para o fato de que a ICM-SP facilitava os processos de trânsito de gênero daquelas que assim o desejavam realizar, apresentando-se como um espaço *sui generis* na produção desse trânsito, pois se diferenciava daqueles que são marcadamente de sociabilidade trans. É nesse espaço, em que as identidades de gênero são borradas pelas vivências religiosas, que Alexya, a partir de sua adesão, realizou sua transição para o gênero feminino.

Em sua pesquisa, Weiss de Jesus (2012) destacou o fato de a teologia inclusiva praticada na ICM ter uma forte influência da Teologia da Libertação e, também, uma grande ênfase na Teologia Reformada Protestante. Ela ainda apontou para as especificidades da teologia promovida pela ICM em relação à grande parte das outras igrejas inclusivas existentes no Brasil até aquele momento. Diferente do que Natividade (2008) percebeu durante seu campo em igrejas inclusivas no Rio de Janeiro, as quais propunham uma *homossexualidade santificada*, a ICM-SP tinha como discurso institucional a mensagem de *inclusão radical*. A noção de inclusão radical se constrói na medida em que a ICM se propõe muito mais a desconstruir os sistemas religiosos que fundamentam o cristianismo convencional do que a reproduzi-los. Nesse sentido, Weiss de Jesus (2012) evidencia que na ICM-SP existe uma desconstrução de aspectos que geralmente caracterizam e modelam o discurso das igrejas cristãs, sejam elas convencionais ou inclusivas; por exemplo, a reprodução da cisheterormatividade como um modelo a ser seguido, o casamento monogâmico, a liberdade sexual percebida como promiscuidade e a condenação da prostituição.

Outro aspecto interessante salientado por Weiss de Jesus foi o fato de que na ICM existe a necessidade de que seus líderes possuam formação teológica, diferentemente do que foi encontrado por Natividade (2008). Segundo aponta este autor, as igrejas inclusivas que seguem o modelo das denominações convencionais tendem a ter um desapego com as questões teológicas, desconsiderando, em muitos casos, a necessidade da formação teológica de seus pastores e atribuindo seus postos a uma dimensão mais carismática, sendo eles considerados “ungidos” e “guiados por Deus” para ocuparem as posições de líderes. A autora ainda evidencia que a maior parte das igrejas inclusivas no Brasil, em especial as mais antigas de Rio de Janeiro

e São Paulo, é resultado da tentativa de implantação da ICM, que levou à formação de outras denominações inclusivas com um discurso mais próximo ao das trajetórias religiosas de seus líderes e adeptos, geralmente ligados às denominações de características pentecostais.

Weiss de Jesus, por meio de sua etnografia, revelou a existência na ICM-SP de uma valorização do feminino, diferentemente do que ocorre em outras igrejas inclusivas onde o *dar pinta* é condenado, como abordado por Natividade (2008), segundo o qual algumas denominações inclusivas possuíam prescrições e normas de conduta para que seus adeptos não fossem “afeminados”. Contrapondo a essa necessidade de adequação ao modelo hegemônico cisheteronormativo, Weiss de Jesus evidenciou em seu campo a existência na ICM-SP de travestis que participavam do grupo de louvor e de outras atividades da igreja.

A ICM-SP procura, desde a sua implantação no Brasil, contrapor sua identidade às de outras igrejas evangélicas, até mesmo denominações inclusivas, conforme percebeu Weiss de Jesus. Esse aspecto também pode ser percebido durante minhas entrevistas com Alexya.

Assim como Weiss de Jesus (2012), Maranhão Filho (2014) também sublinhou a característica ecumênica da liturgia dos cultos realizados na ICM-SP, tendo a presença marcante de elementos com características das igrejas evangélica e católica. Um dado bem relevante, apresentado pelo autor, é o fato de que no período da realização de seu campo a presença de mulheres trans era ínfima. Esse dado não foi explicitado por Weiss de Jesus, mas, de alguma forma, ao longo da descrição de seu campo, ela nos permite perceber e considerar que tal característica se repetia na época em que realizou sua pesquisa na ICM-SP. Contudo, ele apresenta dados e elementos etnográficos pontuais sobre a trajetória de Alexya.

Maranhão Filho narra um episódio de seu campo muito significativo na trajetória de Alexya ocorrido durante o *Retiro Nacional de Páscoa da ICM de 2011*, em Ribeiro Pires (SP). O autor filmava alguns depoimentos sobre homofobia na igreja quando Alexya declarou, de maneira emocionada, ser uma mulher. Além desse episódio, no período em que esteve em campo na ICM-SP, Maranhão Filho acompanhou vários eventos significativos na trajetória evangélica de Alexya, dentre eles a sua ordenação como pastora, tornando-se a primeira mulher trans ordenada pastora no Brasil e na América Latina.

Alexya relatou para Maranhão Filho que a descoberta da ICM-SP, e sua posterior inserção nessa igreja, a empoderou para que conseguisse se assumir uma mulher trans evangélica. O autor relata, também, o fato de Alexya expressar sua transição como sendo decorrente da “*obra de Deus na sua vida*”, uma interpretação atualizada da experiência trans no contexto cristão e fruto da teologia promovida pela ICM. Como descreve e reflete Maranhão Filho sobre a trajetória religiosa de Alexya:

Mas sua história apresenta também um caso de discurso generificado/religioso que influencia no fluxo de gênero e na construção de identidade generificada. Quando relata: “minha transição só foi possível graças à vida comunitária, pois na práxis da fé pude me redescobrir ao ponto de me empoderar da minha identidade”, se referindo à assunção de sua identidade feminina, Alexya demonstra que o discurso religioso/generificado da ICM-SP proporcionou condições de se tornar uma mulher trans cristã, ou em suas palavras, uma *cristrans*. (MARANHÃO FILHO, 2014, p. 69).

A interpretação sociocrítica da bíblia, a aproximação com a teologia *queer* e a promoção de um evangelho que se propõe radicalmente inclusivo são elementos teológicos que caracterizam o discurso religioso que fundamenta a ICM; e foi em virtude desses elementos que Alexya se ressignificou enquanto pessoa, tanto em relação ao gênero quanto à sua dimensão religiosa. Se antes de ingressar na ICM-SP Alexya vivenciava um conflito para conjugar seu gênero à sua religião, depois do ingresso nessa igreja, empoderou-se para se assumir uma mulher *cristrans*, termo que ela usou durante o campo de Maranhão Filho para se definir.

Já o trabalho de Oliveira (2017), uma etnografia comparada das igrejas inclusivas Cidade de Refúgio e ICM-SP, localizadas bem próximas uma da outra, buscou evidenciar as diferentes nuances que as noções de inclusão podem apresentar em suas teologias. Assim como evidenciei no primeiro capítulo, Oliveira aponta para o fato de que enquanto a igreja Cidade de Refúgio possui um forte teor pentecostal/neopentecostal tanto em sua liturgia quanto em sua teologia, a ICM-SP se caracteriza por possuir evidentes traços do protestantismo histórico tradicional, além de mesclar elementos litúrgicos do catolicismo romano. Como enfatizou Oliveira: “Embora sendo ambas ‘inclusivas’, divergem, no entanto, em suas interpretações cosmológicas da vida religiosa e das experiências sexuais e de gênero” (OLIVEIRA, 2017, p. 12).

A partir de sua etnografia comparativa, Oliveira ressaltou que, embora atuassem no mesmo campo religioso, essas igrejas operam a partir de uma clara oposição discursiva, em especial numa disputa pelo sentido da teologia e da eclesiologia LGBT cristã, pois enquanto a primeira preza por uma forte rigidez discursiva no âmbito da moral sexual e dos costumes de seus membros a segunda se mostra mais liberal e tolerante no que tange à moral sexual de seus membros. Oliveira (2017) analisou as semelhanças e diferenças nos rituais, cosmologias e teologias, na performatização dos gêneros e das sexualidades dentro e fora dos rituais; o autor também tentou captar os possíveis conflitos e divergências entre as duas e com o protestantismo hegemônico.

Especificamente sobre a ICM-SP, Oliveira (2017) ressaltou suas características advindas do protestantismo reformado: o fato de ser uma igreja aparentemente liberal e aberta a mudanças; a presença de um discurso de “não adesão/ aderência doutrinária”; além de produzir pouca ou quase nenhuma interferência na vida de seus membros e frequentadores. Oliveira relatou, porém, um episódio vivenciado em seu campo que aponta para os contornos dessa liberalidade:

O ambiente eclesiástico cristão interdita, mesmo não intencionalmente, certos discursos e comportamentos dos fiéis da igreja. Testemunhei em uma de minhas visitas, no momento do café, antes do culto, certo rapaz, frequentador da igreja mostrando para um pequeno grupo imagens de rapazes em um aplicativo de encontros gays em seu smartphone, quando uma das lideranças da igreja, ao ver a cena, comentou delicadamente, demonstrando naturalidade: “Mas não é muita exposição, não?”. Após um momentâneo constrangimento entre as pessoas do grupo, o assunto foi mudado (OLIVEIRA, 2017, p. 80).

A etnografia realizada por Oliveira evidenciou a presença de Alexya na dinâmica da ICM-SP, a partir das atividades que realizava na igreja, principalmente quando foi a “pregadora” de um dos cultos que o pesquisador frequentou. Oliveira não confere muito destaque à presença dela em seu campo. O autor evidenciou a condição de mulher transgênera de Alexya e sua postura religiosa militante, até mesmo no momento da pregação ao denunciar a LGBTfobia. Contudo, Oliveira não destaca o protagonismo e notoriedade que ela possui no cenário religioso nacional.

Oliveira percebeu que a ICM-SP é um espaço religioso onde abundam as expressões performáticas de *drag queens* membros da congregação, as quais refletem, de alguma maneira, a comunicação da doutrina dessa igreja. É que, por meio desses rituais de performatividades revelados pelas *drag queens* da ICM-SP, enfatiza-se uma crítica aos limites dos papéis de gênero estabelecidos socialmente. Nas palavras de Oliveira: “*Drag queens* são catecismos dentro da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo; são totens de uma vivência religiosa e sexual híbrida (OLIVEIRA, 2017, p. 98).

Esses três trabalhos apresentam dados relevantes para compreendermos vários eventos e significados apresentados e elaborados por Alexya em sua trajetória religiosa, como também complementam os dados que encontrei em meu campo, sobretudo no que se refere ao *ecumenismo* professado pela ICM-SP. Esse *ecumenismo* assimila elementos do protestantismo clássico, do pentecostalismo, do carismatismo católico, da teologia da libertação e da teologia *queer* e feminista. Se a discussão, reelaboração e a consequente legitimação das experiências não cisheterormativas se apresentam como imperativas na ICM-SP, outras questões que

envolvem marcadores sociais da diferença como raça, classe e necessidades especiais não ficam de fora da noção do que pensa sobre inclusão radical. Nesse sentido, por exemplo, veremos um ativismo em favor de pessoas em situação de vulnerabilidade social, assim como o respeito e valorização das religiões de matriz africana, o qual se dava por meio de práticas ecumênicas com a presença e participação de lideranças de diferentes religiões em alguns cultos.

Quando cheguei à ICM-SP, para acompanhar um pouco de sua trajetória, Alexya estava num momento de grande protagonismo religioso. Ela questionava os padrões de feminilidade exigidos às mulheres trans, a necessidade da cirurgia de transgenitalização e da hormonização do corpo como mecanismo de fazê-las mais mulher. Quando a conheci, Alexya estava casada e com dois filhos adotivos e, no decorrer do meu campo, ela adotou mais uma filha. Assim, além de ser pastora, ela também era esposa e mãe de um menino e de duas meninas.

7.2 ALEXYA: “JESUS CRISTO FOI O PRIMEIRO TRANS”

Em meados de 2017, assistindo a um episódio⁸⁷ do programa *Histórias de Adoção*⁸⁸, no canal a cabo GNT, conheci um pouco da história de Alexya; naquele momento, nem imaginava que ela poderia vir a ser uma das interlocutoras desta pesquisa. O episódio abordava o momento de sua vida em que ela, juntamente com seu marido, Roberto, estava vivenciando um processo de adoção de uma criança trans. No momento que assistia, fiquei admirado com a história de Alexya e Roberto, pois eles já haviam adotado um menino com necessidades específicas e estavam se candidatando à adoção de uma menina trans. O programa, em nenhum momento, abordou a trajetória religiosa de Alexya; em apenas em alguns poucos momentos ela utilizou expressões que poderiam evidenciar sua fé cristã.

Foi no início de 2018 que, de fato, tive conhecimento, ainda que parcial, da trajetória religiosa de Alexya e do seu engajamento em propagar o evangelho inclusivo, por meio de uma reportagem feita pela revista eletrônica Vice. O título da matéria era “*Jesus Cristo foi o primeiro trans, diz a 1ª pastora transgênera da América Latina*”⁸⁹, e trazia um pouco da história de vida de Alexya e suas experiências familiares e religiosas ao longo da vida. Mas um dos trechos mais marcantes da reportagem é quando Alexya sugere que Jesus também teria uma

⁸⁷ Disponível em: <http://gnt.globo.com/programas/historias-de-adocao>

⁸⁸ O programa “Histórias de Adoção” tem como foco relatar as experiências de adoção, foi idealizado e dirigido por Roberto Berliner e teve duas temporadas exibidas pelo canal a cabo GNT.

⁸⁹ Disponível em: https://www.vice.com/pt_br/article/8xa943/jesus-cristo-foi-o-primeiro-trans-diz-a-1a-pastora-transgenera-da-america-latina. Acessado em: 02/02/2018.

identidade 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 desceu para a terra, ele passou a ter o gênero humano. Então, se Jesus pode se transicionar, por que eu não posso?*”. Essa afirmação foi recebida por grande parte da comunidade cristã, especialmente a convencional, como uma afronta e um desrespeito à figura divina de Jesus. Diversos outros *sites*, sobretudo os cristãos, replicaram de maneira descontextualizada a manchete que dá título à matéria, com texto que rechaçavam não só a ideia de um Jesus trans, mas principalmente a pessoa de Alexya. Em uma de nossas conversas, Alexya disse que essa matéria produziu muita notoriedade para ela na comunidade cristã brasileira e que passou, constantemente, a receber diversas mensagens com xingamentos e ameaças de morte em seu *Facebook*, tudo porque ousou aproximar a figura de Jesus à da experiência trans.

Alexya produz uma percepção muito interessante sobre a figura de Deus: ela o percebe como uma mulher. Essa visão de Deus como sendo uma mulher é bem emblemática, porque, historicamente, o cristianismo construiu uma noção de Deus a partir da ideia do masculino, do pai. “*A ideia de um Deus sentado no trono, vigiando as pessoas vinte e quatro horas, pronto para condenar a qualquer falha que cometemos, não é uma imagem muito bonita*”. Por isso, ela diz que na ICM Deus é compreendido a partir de uma identidade feminina e maternal, o oposto do que é geralmente difundido no cristianismo convencional.

Contudo, apenas quando um amigo, que fazia parte de um grupo de *Whatsapp* de líderes religiosos progressistas no qual Alexya também estava inserida, passou-me o número de celular dela que, de fato, tive contato direto com ela. Conversamos um pouco por mensagem e, depois, ela me pediu para ligar, a fim de conversarmos melhor. Ela queria saber com mais detalhes acerca da minha pesquisa e sobre minha formação acadêmica. Na ocasião, Alexya estava imersa nos compromissos de sua campanha de candidatura a deputada estadual pelo estado de São Paulo. Conversamos pelo telefone e ela se demonstrou muito receptiva em contribuir com meu trabalho e, inclusive, muito contente e admirada pelo tema da minha pesquisa. Ela chegou a me dizer: “*Seu trabalho é muito importante, porque traz visibilidade para a fé das pessoas trans. Porque também nos é permitido ter fé em Cristo. Cristo não é um Deus só de pessoas heteros!*”. Demorou poucas semanas entre a nossa conversa pelo telefone e o nosso primeiro encontro. Depois de ela definir qual seria o melhor dia, pois sua agenda estava repleta de atividades de campanha, fui até São Paulo para podermos conversar pessoalmente.

Como dito no primeiro capítulo, todos os meus encontros com Alexya aconteceram no templo na ICM-SP, que, na época, era localizado no bairro Santa Cecília, região central da

capital paulista, numa rua movimentada que dava acesso tanto à estação do metrô Santa Cecília quanto ao terminal rodoviário Amaral Gurgel; uma pessoa desatenta não notaria a presença da ICM-SP. Na época que frequentei os cultos, durante a noite, a rua da igreja recebia muitas pessoas desabrigadas, que se alojavam nas calçadas e numa pequena praça perto da igreja. Esses moradores de rua foram convidados diversas vezes a participarem dos cultos, além de, semanalmente, receberem um lanche feito por fiéis da ICM-SP.

Diferente do que estamos acostumados a ver, principalmente nas igrejas que têm seus cultos transmitidos na TV, o templo da ICM-SP não era suntuoso; eu, inclusive, tive certa dificuldade de encontrá-lo na primeira vez que fui entrevistar Alexya. A pequena placa que o identificava ficava sobre uma porta estreita que dava acesso a uma escada comprida, a qual levava até o segundo andar, num sobrado, onde aconteciam os cultos da ICM-SP. Com características que remetem a uma liturgia do protestantismo tradicional, os cultos eram compostos de cânticos, hinos, leituras de salmos e pregação. Existiu um esforço, mesmo que não dito, de afastar a liturgia da ICM-SP daquelas inspiradas pelo pentecostalismo, apesar de alguns momentos Alexya, por conta de sua herança oriunda da renovação carismática, manifestar a glossolalia, o que poderia remeter a uma característica pentecostal. Contudo, ao perguntar tanto para Alexya quanto para o reverendo Christiano sobre a adesão doutrinária da igreja, ambos buscaram se afastar da definição doutrinária e disseram que é uma denominação com herança do protestantismo histórico, mas que tem apreço pela prática do ecumenismo. Apesar de buscarem afastar a ICM-SP de dogmas doutrinários, os cultos refletiam, marcadamente, os rituais e liturgias, que refletem os modelos clássicos do protestantismo.

O templo ficava em cima de um bar e a porta estreita que dava acesso à escada para se chegar ao salão do templo se localizava entre as várias portas grandes de bares e de uma agência bancária. Tal cenário também já foi descrito por Maranhão Filho (2014) e pude perceber que a região onde está localizada a igreja e o espaço no qual acontecem os cultos ainda se mantêm bem parecidos com o que ele encontrou no período de seu campo na ICM-SP, apesar de que já se passaram seis anos entre o meu campo e o dele.

Enfatizarei a dinâmica do meu primeiro encontro com Alexya, porque ela será reveladora sobre como a nossa relação foi se configurando desde o início, sobretudo no que se refere à sua disponibilidade em contribuir com meu trabalho. Até à noite em que pela primeira nos encontramos, Alexya havia alterado algumas vezes o horário de nossa entrevista, pois estava com sua agenda cheia dos compromissos de sua campanha política. Cheguei a pensar que ela desmarcaria, mas Alexya fez questão de conversar comigo, mesmo depois de seu dia intenso e cansativo. Já passava das 21h quando ela chegou acompanhada de seu esposo e de

seus filhos. Muito simpática, como ao telefone, ela logo me deixou bem à vontade e disse que não estava com pressa e que eu poderia demorar o que fosse necessário (mesmo sendo mais de nove horas da noite). Sentamo-nos a uma mesa grande que ficava ao fundo do templo; ela me ofereceu um chocolate (o qual aceitei prontamente), tirou as sandálias e começou a conversar comigo, enquanto seu esposo, acompanhado de sua filha e de seu filho, organizava algumas coisas no salão da igreja. Ao longo de todo o meu convívio com Alexya, foi essa sensação que tive de nossa relação, sempre uma conversa agradável, à vontade, disponível até para questões que poderiam sugerir algum grau de intimidade.

Desde a nossa conversa inicial, Alexya revelou ser marcadamente o que Rosaldo (1989) denominou de *sujeito analisante*. Segundo o autor, no contexto contemporâneo, no qual muitas pesquisas são realizadas “na casa do nosso vizinho”, nossos sujeitos de análise passam a ser críticos que interrogam os etnógrafos – seus escritos, sua ética, sua religião e sua política. Em nossa primeira conversa, que ainda possuía um tom marcadamente de entrevista, Alexya disse: *“Você está sendo um lorde aqui, porque você não me interrompe. Estou passada com sua postura! Porque das milhões de entrevistas que eu dou, às vezes, tenho que pedir para não me interromper. Porque se veio até aqui é para ouvir tudo o que eu tenho para falar. São poucas as pessoas que têm um comportamento como você, de me deixar falar e não me interromper”*. Para além de demarcar seu ‘elogio’ a mim, a reflexão e o incômodo de Alexya com a conduta das pessoas que a entrevistam revelam a sua condição de sujeito analisante, além de evidenciar a demarcação entre jornalistas e antropólogos. Os jornalistas sempre interrompem, porque querem uma declaração específica; já os antropólogos escutam, porque assim compreendem que deve ser a observação participante. Ao final desse primeiro encontro, ela quis saber sobre a minha vida, principalmente a respeito da minha experiência religiosa e vida afetiva amorosa, demonstrando a necessidade de localizar a minha identidade e, principalmente, os elementos da minha visão de mundo.

Além disso, Alexya tinha um domínio das discussões acadêmicas sobre gênero e sexualidade, o que não apareceu nas conversas com as outras interlocutoras. Esse acesso a um discurso acadêmico se deve ao fato de ela ter formação em Teologia, Filosofia e Pedagogia. No período da pesquisa, Alexya era professora concursada da educação básica do Estado de São Paulo, pastora da ICM-SP e era candidata pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL)⁹⁰ a deputada estadual de São Paulo.

⁹⁰ Alexya não foi eleita, recebeu 10.486 dos votos válidos.

O fato de ter sua trajetória midiaticizada e ter concedido inúmeras entrevistas acerca de suas experiências de vida contribui para que tenha uma narrativa bem elaborada sobre si e suas práticas religiosas. Ela conseguia elencar elementos biográficos significativos de cada etapa de sua vida. Numa das vezes que estive na ICM-SP, num culto de domingo, ela havia passado aquele dia com uma equipe de gravação que estava produzindo um documentário⁹¹ sobre sua vida. A equipe também esteve na igreja para registrar depoimentos de alguns fiéis sobre Alexya. E se por um lado essa facilidade para narrar sua própria história foi positiva inicialmente, por outro, precisei tomar cuidado para que nosso contato não se limitasse apenas a uma relação entrevistador-entrevistada, a que ela já estava habituada, pois eu poderia não conseguir acessar outros elementos de sua trajetória para além daqueles que Alexya já estava acostumada a visibilizar.

Nascida em 1980, em Mairiporã, município da região metropolitana de São Paulo, onde ainda reside com sua família, Alexya vem de um contexto familiar conservador fortemente católico. Das interlocutoras principais desta pesquisa, ela era a mais nova. Nesse sentido, é interessante perceber como a questão geracional produziu experiências bem distintas, principalmente se compararmos os relatos dela com os de Mary, Mel e Jacque.

Em sua infância, a igreja - na época, a Católica - se apresentava numa condição ambivalente. Isso porque ao mesmo tempo em que era onde buscava refúgio para suas angústias e procurava respostas aos seus dilemas insurgentes da infância e adolescência, principalmente aqueles relacionados à sua identidade de gênero e sexual, também foi na igreja que seus dilemas relacionados ao gênero e à sexualidade mais intensos nasceram. Foi na igreja que Alexya aprendeu que sua condição e seus desejos eram “*reprovados por Deus*”. Tendo em vista seu intenso convívio no ambiente religioso cristão, ela assimilou sua condição de pecadora, pois por mais que buscasse incessantemente, a partir de rituais religiosos de orações e promessas, não conseguia se libertar de seus “*desejos pecaminosos*”.

Assim como os outros relatos que vimos neste trabalho, Alexya também se percebia como uma criança diferente das outras; notava que era diferente dos meninos da sua idade. A comunidade religiosa era como um refúgio, onde não apanhava das outras crianças; diferentemente do que aconteceu durante toda a sua vida escolar, marcada por agressões devido à sua conduta “destoante” de um corpo grande e masculino e uma performance de gênero marcadamente feminina. “*Eu sempre era a menina grande; aliás, eu era o menino grande com*

⁹¹ *Transgente*, série documental exibida no canal Brasil, dirigida por Adriana L. Dutra e Malu de Martino, a produção mostrou, em seis episódios, o cotidiano de seis pessoas transgêneros brasileiras, visitando lugares e entrevistando pessoas marcantes em suas vidas.

trejeitos de menina que não queria se enquadrar nos meninos e, por isso, apanhava". Assim, a igreja era o único lugar fora de sua casa onde Alexya podia frequentar sem sofrer agressões ou discriminações aparentes.

Desde a sua infância, a igreja começa a fazer parte do cotidiano de Alexya. Ela foi inserida no contexto religioso católico, porém, na medida em que foi amadurecendo, percebeu que, apesar de a igreja ser um lugar onde sua integridade física não era ameaçada, a sua condição de pessoa trans era, indiretamente, denunciada como um erro, uma abominação para Deus. Assim como tantos outros relatos de pessoas LGBT, Alexya recorda ter vivido uma forte experiência de solidão nessa etapa de sua vida, pois não podia compartilhar das suas dores e angústias com ninguém - *"Como eu não tinha ninguém para me abrir, lembro quando fui fazer a minha primeira comunhão, eu quase contei para o padre que eu tinha desejo diferente; mas o medo do inferno, de Deus e de tudo aquilo que eles falavam me impediu de fazer isso"*.

Esse sentimento de solidão se estende por boa parte da vida de Alexya; o medo de ser punida e recriminada é algo que surgiu ainda na sua infância. Quando criança, tarde da noite, depois de todos da casa dormirem, ela pegava as bonecas de sua irmã e ia para o banheiro brincar e se imaginar como uma menina. Sua feminilidade, assim como boa parte das pessoas trans, desenvolve-se nessa dimensão clandestina da vida, nas margens de uma infância impossibilitada pelas normas hegemônicas do gênero. No não compartilhar da vida, dos desejos e da imaginação, Alexya construía seu mundo, aquele em que ela era possível como uma menina, nas madrugadas e no banheiro de sua casa, pois já havia entendido que era a margem o lugar que estava sendo reservado para ela ser e estar. Alexya não compreendia a complexidade de sua experiência de gênero - *"E eu nunca imaginaria na minha vida que aquilo seria uma condição transgênera, porque era a década de oitenta, não se falava dessas coisas. A única referência que eu tinha era do gay, do viadinho, da bichinha, porque todo mundo me chamava de bichinha; então, vou crescer, entrar na fase adulta acreditando que eu era homossexual"*.

A prática da confissão de pecados foi usada por Alexya como um mecanismo de tentar dar conta de seus conflitos. A confissão era usada como uma tentativa de vencer seus "pecados", isto é, seus desejos sexuais e identificação de gênero considerados dissidentes. Havia uma grande necessidade de confessar os seus sentimentos para os padres; era como se, ao menos naquele momento, tirasse um peso de si. Mas, ao invés de diminuir suas angústias, tal ato produzia mais incertezas e medos sobre quem ela desejava ser. Foucault (2008) argumenta que é, nesse falar sobre si, o confessar, que a verdade sobre o sujeito passa a ser objetivada; é ao falar de mim para o outro que a verdade sobre mim é produzida. O "pastor" direciona a "ovelha"

no caminho da confissão, revelando o que é ou não pecado e a quais conteúdos se deve dar atenção. Nesse sentido, sobre o pastorado cristão, Foucault argumenta:

[...] o pastorado cristão inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros, pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos, da obediência absoluta, da produção das verdades ocultas, é isso que, a meu ver, constitui o essencial, a originalidade e a especificidade do cristianismo, não a salvação, não a lei, não a verdade (FOUCAULT, 2008, p. 242).

Alexya, em sua necessidade de se confessar, criou uma estratégia para manter seu “segredo” longe do conhecimento de sua comunidade local: ela esperava a presença de padres de fora da sua cidade para que, assim, em confissão, pudesse revelar seu desejo de ser mulher. Além de ser uma estratégia usada para não correr o risco de ter sua vida exposta, ela também queria saber se esses padres teriam algo novo para lhe dizer, pois os da sua cidade sempre lhe diziam para “*sublimar seus desejos*”, porque Deus a havia criado dessa forma e, por isso, deveria resistir a esse “*espinho na carne*”. Alexya, sobre essa época, percebe-se como “*uma jovem do mato, uma caipirona*” e credita à falta de acesso à informação a intensificação do seu sofrimento, pois não compreendia sua condição transgênera e, por isso, a percebia como um erro que era necessário ser abandonado.

Com o passar dos anos, Alexya aumentou seu engajamento na igreja Católica, participando de várias atividades religiosas e sociais. Ela intensificou sua participação na igreja como forma de “*esquecer os problemas internos*”, porém, os conflitos relacionados à sua identidade de gênero se intensificam proporcionalmente à sua adesão religiosa. E, na tentativa de provar algo para si mesma, começou a ter relações sexuais com mulheres. Tal experiência é muito comum na trajetória de pessoas LGBT no contexto cristão, pois embora a “*prática da fornicação*” (prática sexual antes do casamento) ser reprovada entre os cristãos - em menor medida entre os católicos e em maior medida entre os evangélicos -, não é raro ouvirmos relatos de que pessoas LGBT solteiras, para serem “*curadas do homossexualismo*”, devem ser estimuladas, de maneira oficiosa, a praticar relações sexuais heterossexuais como uma medida “*terapêutica*” na tentativa de aplacar os desejos pecaminosos não cisheteronormativos.

Seguindo as orientações do padre da comunidade religiosa em Mairiporã, aos dezenove anos de idade e depois de finalizar o Ensino Médio, para “*sublimar seus desejos pecaminosos*” ingressou no seminário católico da Pontifícia Universidade Católica da cidade de Campinas (PUC) para cursar Teologia e Filosofia. Depois de quatro anos, graduou-se em Filosofia;

segundo ela, tal feito foi muito importante nesse processo de autoconhecimento. Foi durante o seminário, no início dos anos 2000, que Alexya compreendeu sua condição transgênera ao pesquisar sobre as transgeneridades, utilizando a estrutura acadêmica do seminário para tanto. Na transcrição a seguir, Alexya narra esse momento de descoberta enquanto uma mulher trans.

Eu lembro que voltando de um simpósio da PUC e, pela primeira vez, a *van* passou e tinha um grupo de “*meninas*” trabalhando. Lembro que via; quando eu vi, quando os meus olhos correram aquela cena, algo dentro de mim falou: “*Você é aquilo*”. Então, para mim, foi pior, porque a vida toda eu lutava com uma coisa, eu achava que era gay; daí eu me vi, de repente, como duas: gay e trans. Eu falava: “*Como vou ser aquilo, se estou no seminário para ser padre, minha mãe...*”. Aí, eu lembro que cheguei, fui para o *Google* pesquisar o que era; os seminaristas foram super transfóbicos - “*Ah, os traveção*”. Então, fui pesquisar o que era travesti, o que era trans. Quando comecei a pesquisar, muito escondido dentro do seminário, de madrugada - todas as minhas coisas eram de madrugada, porque eu tinha um pavor que alguém visse e desconfiasse. Aí, começo a pesquisar, a entender que existiam outras pessoas e começo a ler que essas pessoas apresentavam características que estavam em mim, de sentimento, de percepção; mas ao mesmo tempo eu tinha aquela dualidade, fé e razão. Então, ainda por dois anos, eu vou manter no seminário a minha vontade, até o dia que eu, em oração, falei: “*Não posso ficar aqui, eu tenho que ir para minha casa assumir as rédeas da minha vida*”. A filosofia me ajudou muito nisso. Cheguei ao meu bispo e falei: “*Bruno, eu estou indo embora*”. Então, ele falou: “*Mas você é o melhor seminarista, o mais dedicado, tem as melhores notas aqui da...*”. “*Eu estou indo embora, não posso viver uma mentira*” [...].

Novamente nas madrugadas, numa experiência quase de clandestinidade, Alexya permite se descobrir o que realmente era. Apesar de ter sido num momento de revelação que se reconheceu nas meninas trans que estavam se prostituindo na rua, foi por meio de leituras de textos acadêmicos e jornalísticos que, de fato, compreendeu com mais profundidade a sua condição identitária de gênero. Foi por intermédio de pesquisas que ela se reconheceu como uma mulher trans e decidiu “*assumir as rédeas de sua vida*”.

A partir desse momento de descoberta, Alexya decidiu interromper os estudos no seminário que a levariam à ordenação como padre. Aos vinte e quatro anos de idade, ela desistiu de “*sublimar*” sua condição trans. Esse momento foi definidor em sua vida, uma vez que foi

quando iniciou sua transição. Mesmo que, inicialmente, ela, assim como fez Jacque, utilizou de uma homossexualidade tática como mecanismo de sobrevivência para não ser expulsa de casa. *“Quando comecei a conversar com o meu pai, que eu chamei os dois no quarto... Eu levei uma hora para contar que o gato subiu no telhado e pulou, e o meu pai, de prontidão, já deu uma porrada na porta e falou: “Ah, se você ainda for viado, eu aceito, mas se vestir de mulher, eu vou matar você, não vou aceitar!”.* Naquele momento - já disse isso em várias entrevistas -, eu fui muito rápido e falei: *Bom, se ele me aceita como gay, já é uma porta, já é um lugar para eu entrar”*.

Assumir as “rédeas da sua vida” era, para Alexya, viver seu gênero e sua sexualidade sem se perceber como uma pecadora, como se estivesse fazendo algo de errado. O seminário se apresentou como um escape e um lugar para buscar o conforto de suas angústias, mas, paradoxalmente, foi no seminário que Alexya se descobriu mulher e decidiu buscar a possibilidade de se assumir como tal. Abandonar o seminário não foi uma atitude fácil para ela, uma vez que sua identidade religiosa era uma dimensão muito forte e profunda na conformação de sua subjetividade. Tal decisão não veio isenta de conflitos e lutas internas, já que, durante um momento da trajetória de vida de Alexya se tornar um padre, fez parte de seu projeto de vida, e um projeto como esse não é abandonado sem custos psicológicos e emocionais.

Ao deixar o seminário, Alexya dá início a um novo projeto, tornar-se uma mulher, o qual vai sofrer impedimentos advindos de sua família, especialmente de seu pai, como ela relatou no trecho anterior. Para poder realizar o projeto de se tornar mulher, Alexya precisou negociar com os limites impostos por seu pai. Ela compreendeu essa possibilidade como *“uma porta aberta”*, pois, naquele momento de sua vida, ela ainda precisava da ajuda de seus pais para se manter financeiramente e, caso não se adequasse às exigências de seu pai, seria expulsa de casa. Ser expulsa de casa é algo muito recorrente nas trajetórias de vida de mulheres trans; Alexya já tinha contato com essas histórias e sabia das dificuldades que tais mulheres vivenciam, principalmente porque muitas precisam sobreviver por meio da prostituição.

É nesse retorno à casa de seus pais que Alexya também vai se *“aceitando como mulher”*, mesmo ainda não tendo assumido esse papel social publicamente. Esse período foi muito importante, porque ela vivia, constantemente, um conflito interno entre sua identificação de gênero e sexualidade e a religiosidade na qual foi socializada. Além desse conflito pessoal, ela sabia que, ao se assumir mulher vários confrontos, surgiriam com as pessoas do seu convívio. Assim, Alexya usou a “porta” que o pai lhe deu para ir gradativamente expandindo os limites e suas possibilidades de se assumir mulher.

Foi aos vinte e nove anos que Alexya se apresentou ao seu pai como uma mulher, ao chegar até ele de cabelos compridos, salto alto e com unhas pintadas. Apesar do choque inicial e da dificuldade de compreender a condição de Alexya, seu pai, surpreendentemente, lhe deu todo o apoio e carinho para que ela continuasse sua vida da maneira que a deixava satisfeita.

Se a transição de Alexya foi dificultada pelos limites que seu pai inicialmente impôs, não foi diferente em relação aos limites e impedimentos que ela mesma assimilou ao longo dos anos, principalmente a partir de sua inserção no contexto cristão. Sua aceitação como uma mulher trans e sua paulatina transição aconteceu a partir de um processo gradativo de autoaceitação e de um desejo de ser aceita por Deus.

Eu entrei no processo de me aceitar enquanto uma mulher trans, porque quando você quer se aceitar, pesa tudo quanto é coisa externa; você nunca pesa a sua alegria, a sua felicidade, o seu bem-estar e que vai ser bom para você e que as coisas vão ficar no lugar. A gente dá muita prioridade para o que as pessoas vão falar, a família. Então, eu meio que preparei a minha família, tanto que meu pai permitiu que eu levasse o namorado em casa, aí eu levei outro namorado; ou seja, fui meio que preparando o terreno. Quando eu conheci o Roberto, eu ainda era o Alexsandro. O Roberto não conheceu a Alexya. A gente se conheceu numa troca de metrô aqui em São Paulo, na Sé. A gente se encontrou na escadaria e se apaixonou ali. Nisso, a minha questão de fé, enquanto cristianismo, já estava desmoronada, não tinha nem o que abalar mais; eu já tava completamente descrente do cristianismo. Eu queria ser aceita pela minha família e pelo namorado; mas, principalmente, eu queria ser aceita por Deus. O cristianismo era, para mim, impossível, e eu já tinha claro todos aqueles autores cristãos, que falavam que a minha condição me levaria para o inferno; então, não era um lugar para mim.

Ao mesmo tempo em que seu autorreconhecimento como mulher aumentava, seu distanciamento do cristianismo também. O convívio religioso para Alexya se tornou algo tóxico e acusatório, no qual sua experiência era recusada ou usada como acusação. A ideia do divino foi retirada de sua existência enquanto mulher trans. Antes de sua transição total ao gênero feminino, Alexya deixou as atividades na comunidade católica da qual fazia parte; nessa época, ela já estava, como disse, “*com uma aparência bem andrógina*”, o que gerava desconforto para muitos fiéis da igreja. Para evitar vivenciar maiores conflitos, desvinculou-se do grupo religioso antes de realizar sua transição total para o gênero feminino.

7.3 PEREGRINAÇÕES RELIGIOSAS

Semelhante ao que vimos na trajetória de Jacque, a experiência da peregrinação entre diferentes denominações religiosas, principalmente as evangélicas, como tentativa de se incorporar a uma comunidade religiosa também foi uma constante na vida de Alexya. No entanto, a impossibilidade de coadunar a identidade trans, e a experiência cristã que a maior parte das instituições cristãs produz, fez com que ela se afastasse da convivência e das práticas religiosas, o que, para Alexya, sempre foi uma dimensão importante de sua identidade.

Depois de se assumir mulher, ela se viu na impossibilidade de frequentar sua comunidade religiosa que, na época, era Católica. Sua fé estava desmoronada e Alexya não via possibilidade de articular sua identidade feminina com a prática da fé cristã. Ao narrar o momento em que teve que abrir mão de suas vivências numa comunidade religiosa para poder se sentir feliz como uma mulher, Alexya chorou.

Seus relatos reforçam mais uma vez neste trabalho o quão dolorosa pode ser a trajetória de uma mulher trans no contexto do cristianismo convencional: a dificuldade de ser reconhecida como mulher; as acusações sobre sua suposta condição pecaminosa; e seu destino fadado ao inferno. Por mais que haja resistência, como temos visto até aqui, ela não acontece sem uma enorme produção de sofrimento, um desgaste emocional que pode levar à tentativa de suicídio, como ocorreu com Alexya por duas vezes. Resistir e ir contra o discurso hegemônico, apesar de ser importante e libertador, também produz marcas em nossa identidade e subjetividades que são permanentes e, muitas vezes, dolorosas.

A seguir, transcrevo um trecho de uma conversa no qual Alexya reflete sobre esses enfrentamentos que as pessoas trans precisam produzir para que suas experiências e vidas sejam possíveis no contexto cristão.

“Será que as pessoas não veem que Cristo jamais abriria mão de uma vida? Que Cristo me acolheria, me amaria do jeito que sou e não se importaria que sou uma pessoa trans? Que para ele pouco importa a minha forma externa, mas sim o meu coração? Eu sofri muito, porque a religião sempre foi uma parte muito importante da minha vida, e ter que abrir mão dela foi muito doloroso para mim. Porque quando eu entendi que não conseguiria me enquadrar no cristianismo tradicional, eu tive que sair, deixar de seguir. Mas dentro de mim, para quem viveu a igreja a vida toda,

que tinha o sábado e o domingo, aquele dia específico que você estava lá, não tinha como deixar para sempre; porém, eu estava tão triste, magoada e decepcionada que eu acreditava piamente que nunca mais iria entrar em igreja nenhuma. Aí, conheci a Umbanda, o Candomblé, tenho amigos pais de santo, eu admiro, tenho um carinho, um respeito muito grande pelas religiões de matriz afro. Nós, pessoas trans, pessoas LGBT, somos violentadas de várias formas e o cristianismo tradicional faz isso com a gente também. A igreja cristã tradicional tem mecanismos para fazer que qualquer pessoa LGBT - não só pessoas trans -, qualquer pessoa diversa esconda ou fuja do que ela é realmente. [...] Conheci, fui visitar algumas igrejas evangélicas, mas eu saía no meio do culto, era uma coisa que não me atraía; um negócio de colocar a mão na minha cabeça, que Deus está falando. Por que eu tinha pavor disso? Eu era da renovação carismática católica. Cheguei aos quinze anos, eu conheci a renovação carismática e me encantei, com oração no espírito, repouso no espírito; que Deus revela, e tudo que Deus revelava lá na igreja era contrário do que eu era. Então, eu tinha pavor disso. Começou que “Ah, porque Deus está revelando!”. Eu pegava a minha Bíblia e saía fora. Eu falei: “Não, não quero isso para mim; que Deus vai falar que eu vou para o inferno, que tem uma bicha aqui no meio”. Enfim, eu já ia embora. O cristianismo tradicional deixou marcas em mim e eu tenho essas marcas até hoje. Hoje, a ICM me mostrou, me fez entender que Deus não é padrão, nós não temos contrato exclusivo com Deus e ele tem nomes; a própria Bíblia vai chamar Deus de múltiplos nomes. Então, hoje eu entendo que, para além desses nomes, Deus tem formatos, cores e danças que são diferentes da minha; *que Deus se manifesta para cada povo naquilo que é próprio daquele povo*. Eu acredito no Jesus negro do cabelo ruim, não no Jesus branquinho, loirinho; e esse Deus quer mulheres, quer trans, quer travestis, quer índio, quer gordo, quer magro. Então, quando começo a buscar de novo, mesmo que decepcionada, a ter um vínculo de religião, eu fui pipocando; às vezes eu ía, ele não ía. Então, quando a gente viu que existia a chamada igreja inclusiva, que até então eu nunca tinha ouvido falar. Foi quando a gente entendeu, de fato, que o tradicional não nos cabia mais e que a igreja inclusiva seria uma possibilidade de exercer uma fé. Mas não pense que foi em um, dois meses que eu me adaptei; porque eu estava intoxicada com o cristianismo tradicional, no qual eu não cabia. Eu demorei para me ver parte da obra divina, demorei muito para me ver como sendo semelhante a Deus. Durante minha vida toda, eu tinha ouvido que eu era do diabo, e na ICM eu ouvia que eu era

um vaso lindo feito por Deus e que a minha condição trans era uma das várias facetas da identidade de Deus. Então, foi um processo eu me aceitar dentro da religião.

Assim como narrado em outras trajetórias de mulheres trans, não foram raras as vezes em que Alexya percebia que a pregação dos pastores era direcionada a ela. Apesar de ter tido sua formação religiosa na igreja Católica, depois de abandonar o seminário e ter desistido de sua fé, ela chegou a frequentar várias igrejas evangélicas. Nelas, Alexya lembra que já quiseram expulsar a “*pombagira*” de seu corpo várias vezes. Como dito, é comum entre os evangélicos, principalmente os de características pentecostais, associarem as experiências trans à *pombagira*. O trânsito religioso percorrido por Alexya dentro das religiões cristãs foi forçado pela impossibilidade apresentada pelas diferentes denominações de aceitarem sua condição trans.

É possível pensar que, entre os cristãos, a intensidade do trânsito religioso das pessoas LGBT está diretamente ligada às acusações e impedimentos que esse público sofre direta ou indiretamente no contexto das denominações. Como vemos, tanto no contexto católico quanto no evangélico, haverá sempre uma denúncia da prática pecaminosa das identidades não cisheteronormativas. Para além da ideia de mercado religioso, como apresentado por vários autores, o fluxo constante das pessoas LGBT, entre denominações, passa muito mais pela fuga de discursos LGBTfóbicos direcionados direta ou indiretamente do que, necessariamente, pela busca de uma religião que se articule totalmente com suas necessidades e concepções.

Assim como na trajetória de Alexya, percebe-se também nas trajetórias das outras interlocutoras desta pesquisa que esse trânsito não acontece de maneira tão fácil. Não é simplesmente uma troca de igreja ou de denominação; é um abandono da possibilidade de se fazer parte de uma comunidade; é abrir mão do convívio com pessoas, em que se criou um tipo de afinidade, identificação ou laço. Transitar entre igrejas ou denominações é ter que constantemente abandonar e estar aberta a criar novos laços - isso quando os são permitidos, é estar sempre como um estranho, um visitante, mas nunca parte da comunidade. Como apontou Alexya, esse trânsito é marcado por decepções.

Em seu relato, Alexya diz que o cristianismo tradicional deixou marcas em sua visão de mundo, em sua percepção religiosa e, principalmente, em sua percepção de si, pois mesmo inserida num contexto inclusivo, ela revela que, muitas vezes, se pega raciocinando a partir do cristianismo convencional. Sobre essas marcas, ela diz:

Essas marcas têm a ver como nos é ensinada a figura de Deus; têm a ver com a concepção de Deus sobre seus filhos e filhas e que existe uma santidade. Mas o que é santidade? É ausência de algo ou prática de alguma coisa? O que é santidade? Então, a vida toda eu tentei ser santa. Eu era um menino de treze anos que estava descobrindo a masturbação. Como você vai falar para um menino de treze, catorze anos que ele não pode se masturbar, porque é pecado? Aí, tem todos aqueles trechos de fornicação; então, essas marcas, principalmente a marca da hora da eucaristia, da santa ceia, me marcavam muito, porque todas as vezes em que eu ia comungar, quando eu voltava ao banco para ajoelhar e fazer minha oração, aquela voz gritava dentro de mim: “Você está em pecado. Ai daquele que tomar a ceia em pecado!”. Então, vêm todos aqueles trechos, que são usados até hoje para doutrinar as pessoas, para colocá-las na rédea curta. Então, são essas marcas que eu falo para você; às vezes, ainda me pego nelas e procuro lutar, porque eu tenho dois filhos para ensinar de maneira correta. Então, às vezes, eu ainda me vejo reproduzindo tudo aquilo que me fazia mal, que me fazia sentir menor, inferior aos outros cristãos até aqui na igreja, porque eu fui criada dessa forma. Por mais que a gente deixe uma igreja tradicional e veja uma nova experiência - a gente usa muito um termo aqui -, essa desintoxicação de conceitos leva um tempo!

Desde o meu primeiro contato com Alexya, ela se revelou com um grande potencial crítico no que se refere à sua trajetória religiosa, assim como em relação às denominações da quais fez parte. De certo modo, sua formação acadêmica contribuiu muito nessa criticidade, mas não considero sua formação como definidora do potencial crítico das minhas interlocutoras. É importante salientar que todas as interlocutoras da presente pesquisa demonstraram ter fortemente, em seus discursos e narrativas, uma criticidade no que diz respeito aos discursos religiosos em que elas estão inseridas. Todas elas, sem exceção, dialogam com esses discursos e não os aceitam passivamente. Não poderia ser diferente, afinal, todas elas precisam fazer inúmeras negociações para que suas identidades sejam possíveis e legítimas, ressignificando e dialogando com o discurso cristão hegemônico. Elas, ao negociarem, ressignificam as práticas religiosas que adotam para suas vidas e, desta forma, ampliam os limites do que venha a ser uma pessoa “*crente em Jesus*”. Isso porque tais ressignificados produzidos por essas mulheres extrapolam suas trajetórias individuais e resvalam em outras trajetórias, colocam em questão discursos religiosos hegemônicos, produzem conflito, alargam

as fronteiras, produzem fissuras, além de fazerem emergir aquilo que estamos denominando de teologia trans.

Nesse sentido, Alexya articula as discussões do âmbito religioso com as acadêmicas sobre as questões de gênero e sexualidade; é daí que ela tem produzido o autorreconhecimento como uma mulher trans que tem a possibilidade e o direito de praticar sua fé cristã. É dessa articulação discursiva que ela constrói, em sua trajetória, uma tentativa de representatividade política, como candidata do PSOL, ao mesclar em seu discurso posturas morais e científicas.

Alexya produz uma crítica ao que ela chamou de “*ditadura do mundo trans*”, pois, em seu processo de se reconhecer como mulher, ela se via oprimida pelos padrões de feminilidade perseguidos por grande parte das mulheres trans. A construção de um corpo feminino a partir de cirurgias, da hormonização, além da reprodução hiperestilizada da noção do feminino passa, em muitos casos, a ser perseguida intensamente pelas mulheres. Contudo, se num primeiro momento Alexya se via imersa nesse contexto e, por muitas vezes, sentia-se diminuída por não se aproximar desse padrão de feminino, ela, com o passar do tempo, produz um questionamento potente sobre essa “*ditadura trans*”. Nesse sentido, ela expõe o fato de o corpo trans desvelar, a um só tempo, discursos sobre normas de gênero, tanto na sua transgressão quanto na sua reiteração, pois, se por um lado a não aceitação social de pessoas trans é reiterada cotidianamente, por outro, o corpo trans destaca a ideia de feminilidade que é esperada de uma mulher cisgênera,

Ao questionar a necessidade de reproduzir intensamente uma noção de feminino imposta às mulheres trans, Alexya, a um só tempo, questiona os padrões estéticos e de feminilidade desejados no universo trans, como também expõe aos evangélicos, seja aos inclusivos ou aos convencionais, uma problematização das normas hegemônicas de gênero. Seu questionamento, acerca da “*ditadura trans*”, a coloca em conflito tanto com os cristãos, pois questiona os padrões de corpo e gênero aceitáveis e desejáveis para esse grupo, quanto com uma parcela da comunidade trans que acha necessária a busca pela feminilidade padrão. Como ela relata, quem não se adequa a feminilidade é estigmatizada, chamada de “*traveção de mulher barbada*”.

Foi durante o tempo em que ficou “*peregrinando pelas igrejas*” que Alexya conheceu a ICM-SP. Ela estava em busca de um lugar em que pudesse viver a sua fé sem ser acusada ou marginalizada por ser uma mulher trans. Ter conhecido a ICM foi muito importante em sua trajetória de vida, pois Alexya já havia tentado suicídio, por três vezes, devido ao conflito moral e religioso em relação à sua condição trans. A descoberta do evangelho inclusivo por meio da ICM possibilitou que Alexya coadunasse a sua identidade trans com o cristianismo, pois disse ter conhecido um “*evangelho da liberdade*”.

Um dia, em oração, eu falei que tudo que o Senhor falou para mim era mentira; que eu tinha um chamado, que o Senhor tinha um propósito na minha vida e que era mentira, o Senhor não existe. Quantas vezes, em oração, eu dizia: “O Senhor não existe!”. Eu ficava gritando. Como eu morava num sítio, eu saía gritando no quintal: “Cadê você? Por que você está permitindo?”. Tenho num joelho marcas; eu passava a tarde ajoelhada rezando o terço: “Tira de mim, tira isso de mim. Eu não quero!”. Houve círculos de oração em que eu saía da igreja convicta de que eu não era aquilo mais. Dava vinte e quatro horas [risada] e aquilo já estava em mim de novo. Mas aquele caminho é de muita dor; é por isso que muitos se matam.

“A igreja foi um canal de liberdade para mim”. Foi dessa maneira que Alexya expressou a mudança do olhar que tinha sobre si e sua fé, quando conheceu a ICM, passando a vivenciar e a aprender uma nova percepção sobre os textos bíblicos. Quando chegou à ICM, Alexya estava *“intoxicada pelo cristianismo convencional”* e precisou de um tempo para que pudesse compreender um evangelho no qual ela não estava em pecado ou sua identificação de gênero não era uma aberração.

Eu cheguei intoxicada com tudo aquilo de mais de vinte anos; eu tive que pegar uma espátula para tirar as camadas de tinta, porque você vai passando camadas de tinta tentando cobrir alguma coisa, e eu fui passando a espátula. Até chegar àquele primeiro amor - eu gosto muito de usar esse termo; eu voltei àquele primeiro amor. Então, para eu entender que todo mundo podia falar, para eu entender que eu era livre e que a vida toda fiquei algemada, eu pensei: “Você não pode, é pecado!”. Logo, quando vejo meu pastor olhar para mim e falar “Vem em paz, você está livre!”, como lidar com a liberdade? A nossa sociedade – e não precisa nem ser cristã - nos educa, não para sermos pessoas livres de fato; embora a Constituição garanta isso, nós não somos livres.

7.4 O REINO DE DEUS É AQUI

A inclusão radical, marca da teologia difundida pela ICM-SP, contribuiu, de forma intensa, na ressignificação dos elementos de sua percepção de si, pois, outrora, eram percebidas

como estigmas, ao ponto de Alexya declarar que a igreja (ICM-SP) a salvou. Antes de conhecer essa comunidade religiosa, ela havia tentando suicídio duas vezes e estava prestes a tentar mais uma vez. Seu desejo de dar cabo de sua vida era produzido, principalmente, pelo seu rompimento com a dimensão religiosa de sua vida e a dificuldade de encontrar uma igreja que a aceitasse. Alexya passou não apenas a ressignificar elementos de suas identidades de gênero, religiosa e sexual, como também produziu novas interpretações às narrativas cristãs.

No trecho abaixo, ela expõe um pouco desses novos sentidos e significados do cristianismo no qual ela acredita, no qual o reino de Deus não é compreendido como uma experiência para se viver após a morte. A partir de seu relato, ela percebe o reino de Deus como uma expressão da diversidade e um lugar acessível aos “desconstruídos” e “desajustados”.

Hoje, os meus filhos estão aqui na igreja, entre as mais afeminadas, entre as mais afetadas, as travestis, as *drag queens*; eles adoram tudo aquilo, o colorido, e por quê? Porque hoje, tanto o Gabriel quanto a Ana, eles têm referência do que é diversidade. Hoje, eu entendo que o reino de Deus não é algo para depois da morte; ensinaram-me isso a vida inteira, e não é. *O reino de Deus é aqui*. É claro que existe um plano espiritual, eu creio que existe algo para depois, mas que não é algo tão sublime quanto o estar conversando com você. Como que não vou perceber Deus nesse olhar que estou vendo? Como que não vou perceber a ação de Deus em um rapaz que sai de tão longe para vir me ouvir? Então, hoje eu descobri Deus nisso, e é por isso que eu falo que demonizar outras religiões ou outras formas de fé declara que nós não entendemos nada do que Jesus ensinou, e ele fez essa coisa pedagógica o tempo todo, de que tua fé te salvou; ele nunca chegou chegando. Ele nunca quis ficar dentro da Sinagoga; Jesus quis estar no meio dos desconstruídos, dos desajustados, como falamos aqui. Eu me sinto uma desajustada e quero continuar me sentindo uma desajustada, pois sei que vou ser alvo desse Deus sempre. O santinho, o bonitinho precisam de quê? De nada. Então, esse meu caminhar até chegar aqui foi de dor, de uma dor muito profunda que só eu, Deus e meu marido acompanharam uma boa parte, porque se antes eu queria morrer, hoje eu quero viver. [...] As pessoas não conseguem entender que a transgressão do nosso corpo só traz para fora a vivência de quem nós somos por dentro. As meninas trans, os homens trans também estão se unindo com tudo nos últimos tempos. Durante muito tempo, disseram que o cristianismo não era para a gente; mas o cristianismo também é para as pessoas trans. E essa realidade só vai aumentar quando os espaços

religiosos hegemônicos forem habitados por pessoas trans, quando elas se sentirem pertencentes a esses espaços. Por isso a importância de nós pessoas trans lutarmos pelo nosso espaço religioso, pelo nosso direito de exercermos uma prática comunitária de fé. Não podemos desistir, temos que lutar. Existe um monte de trans que está lutando por isso. Muitas delas estão sozinhas, metendo as caras, falando de Deus. Acho que todos os meus pecados foram pagos no dia em que me transicionei; não devo nada para Deus, nada. Porque depois da minha transição, tudo que a sociedade fez comigo, faz e vai continuar fazendo eu acho que já é pago suficiente, porque é maldoso, é impiedoso, é a mesma transgressão, é a mesma cusparada que Jesus recebeu, é a mesma flecha do lado quando me lembro de Dandara dos Santos e tudo o que fizeram com ela. E eu não tenho dúvidas em dizer que tem uma santa, uma intercessora no céu; uma igual a mim. O dia em que minha filha chegou, que ela tinha vergonha de mostrar o corpinho dela para mim e começou a chorar, lá em Jabotão dos Guararapes, naquele hotel e naquela tarde, foi quando eu vi o desespero dela e falei: “Não, a gente vai arrumar isso aqui agora!”. Eu já arranquei a minha roupa na frente dela e falei: “Olha bem, eu sou uma igual a você, não tem diferença! Você é tão menina quanto a mãe!”. Então, identificar-se com esse Cristo que transgride e que rompe essas barreiras humanas é anunciar um reino de Deus feito para as pessoas. Jesus não é uma página de uma bíblia. Quando eu digo “O verbo se fez carne”, tem que entender que a palavra de Deus é uma pessoa, é a pessoa bendita do próprio Cristo; não é um livro, Jesus não é uma ideia. Então, o reino de Deus é para todos e todas a partir daqui, do que eu faço, de quem eu sou e das minhas experiências.

Alexya apresenta uma interpretação teológica, que sugerimos denominar nesse trabalho de *teologia trans*, na qual a transgressão é percebida como uma condição que aproxima as experiências das pessoas trans da identidade de Jesus. A transgressão, o desajuste são, nessa concepção teológica, de uma condição positivada em que as experiências trans se alocam.

Essa perspectiva do cristianismo, defendida por Alexya, produz uma nova possibilidade de compreensão das experiências transgêneras no contexto do cristianismo, uma vez que tais experiências não são, por ela, percebidas como uma consequência de desequilíbrio, pecado ou de influências malignas, mas sim como um traço da própria identidade divina de Cristo. Nessa concepção teológica, difundida por Alexya, fruto da teologia propagada pela ICM-SP, a

identidade de Cristo é apresentada como transgressora, desse modo, todas as pessoas que são transgressoras das normas hegemônicas que oprimem são semelhantes e não opostas a ele.

Enfatizamos a ideia de uma teologia trans, pois é uma experiência religiosa encarnada na vida de pessoas trans e, portanto, difere-se, por exemplo, da experiência de uma pessoa homossexual, ao mesmo tempo em que também não é tão generalista quanto à teologia *queer*. Ao longo de nossas conversas, Alexya, em diversos momentos, enfatizou a diferença existente entre ser um gay cristão e ser uma trans cristã. Ela chegou a argumentar que, se para os gays o cristianismo se apresentou como uma possibilidade mais convidativa já há algum tempo, as pessoas trans ainda estão conquistando seus espaços, mesmo nas comunidades inclusivas.

Em vários momentos, Alexya abordou a questão da dificuldade de os próprios crentes das igrejas inclusivas entenderem o real significado do evangelho inclusivo. Sobretudo, ela apontava que *“por trás desse discurso inclusivo, está uma ideia muito errada de aceitação”*. Alexya expõe que o discurso de *“aceitação”*, presente em muitas denominações inclusivas, não é muito diferente daquele presente nas convencionais. Para se contrapor a essa noção de aceitação, que permeia as práticas religiosas evangélicas sobre as pessoas LGBT, especialmente em relação ao público trans, no caso das igrejas inclusivas, Alexya vai apresentar a visão teológica que a ICM-SP difunde. Ela contrapõe o discurso de inclusão com a noção de *“autoafirmação”*. Abaixo, está presente o trecho no qual Alexya explica a ideia de autoafirmação que se contrapõe à de inclusão.

Lá na igreja tradicional, as pessoas não falam disso; todo mundo fica no seu canto, escuta alguém falando, canta umas musiquinhas, põe o dinheiro no cestinho e vai embora. No meio LGBT, existe um outro discurso, o de aceitação. O lindo da ICM-SP é que ela está evoluindo. Nascemos no mundo com o discurso de inclusão, e agora, de uns tempos para cá, esse momento tem sido muito forte nessa igreja. Estamos sendo referência para o mundo, e eu fico feliz, não de ser autora, mas de estar permitindo Deus me usar nisso e de falar: *“Chega de falar que nós somos inclusivos!”*. Porque estamos falando que Deus é bonzinho; é tão bonzinho que ele me aceitou. Não, agora o nosso discurso é da autoafirmação. Deus está em mim, está em você, está naquela *drag queen* toda montada, naquela passivinha, na *pocpoc* e está em mim. Deus não precisa me aceitar. Deus não me criou pra ser aceito por ele; ao contrário, Deus me fez à sua imagem e semelhança para que eu seja ele nos lugares. Aqui tem uma coisa linda que a Crislaine nos ensina: que Deus sorri lindamente através da gente. Então, nossos corpos e nossas identidades não têm que

ser inclusivas, mas sim autoafirmativas. Deus é em mim. Quando ele vai dizer lá no Antigo Testamento “Eu sou!”, ponto, esse “Eu sou!” tem em mim. Então, a partir do momento em que olho no espelho e que sei da plenitude de Deus em mim, nada mais me é caro, nada mais me é impossível. Esse Deus em mim é que vai permitir que eu ouça mais a mulher, que eu não faça acepção porque o outro é passivo ou é feminino, porque a *drag queen* está toda montada ou porque aquela travesti tem barba. Não! Deus é em mim. Então, é lindo de ver que esse mover, esse [...], o tempo todo Jesus tentou mostrar e não viu. Esse cristianismo de que você é fruto e de que eu sou fruto nos ensinou completamente o contrário, que a aparência importa, que o nosso modo de falar importa, tudo importa. Mas o Deus autoafirmativo em você, onde ele está? Como que ele resplandece? Como que ele se transfigura?

Alexya se apropria do discurso cristão para se afirmar como “*templo de Deus*”. Essa noção de corpo como um templo, difundida entre os cristãos, está diretamente ligada à produção de um corpo que deve ser santo, imaculado, que, nesse caso, seria um corpo cisheteronormativo. Alexya não só coloca em xeque a ideia de que, para ser templo, ela precisa ter um corpo cisheteronormativo. Ela também amplia a noção de inclusão, tendo em vista, como já relatado por ela, que muitas igrejas inclusivas em suas práticas tendem a reproduzir uma visão cisheteronormativa dos corpos e das performances de gênero. O corpo trans também pode ser templo de Cristo, sendo que ser ou não ser templo de Cristo não está ligado, para Alexya, à identificação de gênero ou de sexualidade.

Quando ela diz que “*nossos corpos e nossas identidades não têm que ser inclusivas, mas sim autoafirmativas*”, Alexya amplia a noção de quais corpos e identidades podem ser considerados divinos. Esse argumento apresentado por ela aponta para uma prática que tem sido muito utilizada entre os LGBT, a de se apropriar de adjetivos que antes eram usados para estigmatizar, mas, agora, usá-los para produzir autoafirmação. O que antes era utilizado para inferiorizar e diminuir, agora é usado para maximizar, autoafirmar, visibilizar e naturalizar identidades e performances.

A percepção de que pessoas LGBT não foram criadas para serem aceitas, mas sim criadas por Deus para serem do jeito que são, em suas identidades, sexualidades e performances, produz uma outra leitura do cristianismo. Esse dinamismo presente nas experiências religiosas, sobretudo no cristianismo evangélico no contexto brasileiro, é muito rico, porque revela a heterogeneidade das práticas religiosas desse grupo e expõe seu caráter ao mesmo tempo contraditório e normatizador.

O que se torna emblemático, pois, como é possível normatizar o que é contraditório? É nessa fissura que se sustenta o argumento da Alexya, no qual ela reformula as possibilidades do cristão, apontando para um caminho em que todas as pessoas são percebidas como fruto da criação divina e são como devem ser, sem necessidade de mudança e/ou correção. Seus argumentos apontam para uma ampliação da norma. Se Alexya, ao adotar o cristianismo como religião modeladora de sua visão de mundo, em alguma medida, procura a norma para habitá-la, isso não acontecerá sem que haja ressignificações e reformulações das práticas simbólicas, em que certos limites são borrados e esgarçados, assinalando para uma possível *variação da norma*.

7.5 POR UMA ESPIRITUALIDADE TRANS

Em nossos encontros, Alexya também retomou essa interpretação da experiência de Jesus como uma experiência trans. Um dos trechos de nossas conversas revela o argumento e a noção defendida por Alexya para a ideia de que Jesus também teve uma experiência trans.

Existe uma espiritualidade trans, mas as pessoas não falam dela. Eu acho que a melhor face de Deus é a face trans, porque só se transiciona quem ama. O livro que vou escrever vai se chamar *A Santa Transgressão*, porque transgredir uma norma não é para qualquer um; é saber que ela virá cercada de muita dor, de muita exclusão. É uma exclusão que gera outra; e como se gera uma exclusão, as pessoas tomam isso como bandeira de poder para olhar para mim e falar: “Mas não precisava disso aí!”. Como você tem um pastor inclusivo que olha para uma travesti e fala: “Você podia ser um gay; as pessoas vão me bater porque você está aí desse jeito!”? Essa pessoa não é pastor, não é pastora; é pastora dos bonitinhos que podem dar um dízimo bom, que podem sustentar a casa dele, pagar as contas dele. Eu tenho o meu trabalho, sou professora e não preciso dos dízimos de ninguém. E onde estão as meninas trans? Por que elas não estão presentes em massa nas igrejas inclusivas? Porque quando elas chegam, os próprios gays olham torto para elas; nem tanto as meninas lésbicas, as quais até têm, mas a grande transfobia (isso é comigo) que eu sinto vem dos gays, não dos heterossexuais. Um hétero passa na rua, me xinga e vai embora; o gay na igreja fica me olhando com

aquele olhar de recalque: “Aí, o seu batom!” Então, você vai falar: “Bebê, tá, meu cu. Não perguntei nada para você!”. Em vez de chegar e perguntar: “Você está bem?”. Mas não: “Ah, seu batom! Ah, você está gorda!”. Então, a gente já está calejada. Daí tem uma menina que está vindo pela primeira vez e não volta mais, pois ela vai achar que todo mundo é igual. Logo, essa espiritualidade transgressora, esse Deus que é transgênero, é tudo para mim; mas ser transgênero é um convite a perceber as faces de Deus, que a gente pode transicionar de várias formas. Você transicionou a partir do momento em que deixou sua vivência numa igreja tradicional e assumiu sua vida; você transgrediu uma norma, era para ser daquele jeito, mas você falou: “Não, agora eu sou isso – depois de muita luta, acredito eu. Vou assumir a minha vida, eu vou arcar...!”. Não é porque você é branquinho, bonitinho e cisgênero que você não deve sofrer; é claro que você sofre. Mas não se compara ao que uma travesti de rua sofre. Não é deslegitimar o lugar do outro; mas os gays, pelo amor de Deus!

Alexya diz haver uma espiritualidade trans e elabora a existência dessa espiritualidade, atribuindo-a à experiência pela qual Jesus haveria passado, de deixar o céu e vir à terra em forma de homem. Essa transição que Jesus fez é utilizada por Alexya para construir sua visão de espiritualidade trans. Ela ainda intensifica, dizendo que só se transiciona quem ama e ainda acrescenta que só se reelabora a percepção da transexualidade dentro do discurso cristão; também expande e questiona os limites que delimitam o discurso cristão convencional. Alexya aproxima a dor e o sofrimento vivenciados pelas pessoas trans em nossa sociedade, por transgredirem as normas de gênero, dos sofrimentos de Jesus narrados na bíblia e produz uma visão cristã sobre a transexualidade.

O conflito sobre quais identidades são possíveis nas igrejas inclusivas novamente é retomado por Alexya que aponta o motivo da pouca presença de pessoas trans nessas denominações religiosas. Segundo ela, existe um preconceito dos gays em relação às transexuais, as quais são constantemente alvos de críticas daqueles. A entrevistada faz uma diferenciação das discriminações promovidas por pessoas heterossexuais e pelos gays: se por um lado a discriminação por parte dos heterossexuais é explícita, por outro, a que parte dos gays, vem em tom de deboche, de desprezo e de forma jocosa. Segundo Alexya, *“as meninas trans ainda são as maiores vítimas do cristianismo, se você puder registrar isso: as vivências trans ainda são demonizadas dentro do movimento de igrejas LGBT”*.

A transexualidade, como uma expressão da divindade de Cristo, é uma reelaboração de uma experiência que, há muito, tem aparecido no contexto cristão como uma consequência do pecado, de práticas sexuais anormais e de influências malignas. “*Se Jesus pode transacionar, por que eu não posso?*”, questionou Alexya. Ela, em sua trajetória religiosa, transformou a transexualidade em uma experiência positivada dentro das narrativas cristãs. Sua frase “*Só se transaciona quem ama*” aponta para o caráter positivo dessa experiência. “*Uma pessoa transexual, por transgredir as normas, aproxima-se da experiência de Jesus, que se transicionou e também transgrediu normas*”. Alexya diz que recebia muitas mensagens grosseiras e ameaças de morte por conta dessa declaração. No relato abaixo, a entrevistada narra um pouco sobre as consequências dessa afirmação e, também, continua na elaboração do argumento sobre a experiência trans de Jesus:

Os embates foram constantes, principalmente nas redes sociais, quando eu afirmei que Jesus foi o primeiro homem trans [...]. Eu recebo ameaça de morte até hoje. As pessoas escrevem lá: “Você tem que morrer, tem que ter HIV, tem que morrer de câncer. Vou te pegar com um machado e picar você”. Quem transgredir a norma binária de gênero? Por que Jesus foi transgênero? Porque ele, antes do princípio, já existia, não num corpo humano. Jesus nos diz lá texto que ele já existia; quando ele assume a forma humana, transgredir o gênero dele. Eu transgredir do masculino para o feminino; Jesus transgredir do divino para o humano. Mas as pessoas - como foi uma afirmação sem uma exclamação teológica - associaram Jesus a travesti, a uma questão sexual. Renata Carvalho, uma grande amiga e atriz, é perseguida porque ela interpreta Jesus numa peça que está dando a maior polêmica. É quando ela fala de Jesus: “E se ele viesse travesti?”. Então, você vê a questão inclusiva abominando, mal dizendo a gente. Eu falo que Jesus é travesti sim. Deus é travesti sim. Assim como Ele é negro, é branco, é hétero, é homo. Podemos comparar Jesus com todo mundo, menos com a travesti, com a trans. Por quê? Nós somos horríveis, tudo em nós é feio, é demoníaco, e ver um LGBT inclusivo meter o pau na gente? Aí, eu falo: “Volta para o pasto; vai comer a cebola do Egito, lá as panelas são cheias de carne; aqui não tem carne não, meu amor!”.

Alexya ressignifica a noção de transgressão na qual sua experiência é inserida. O fato de sua atuação religiosa e política na sociedade ter certa notoriedade faz com que essa sua interpretação ganhe projeção, a qual produz inúmeros conflitos e embates entre os religiosos

conservadores e ela. Aduz ainda que são inúmeras as mensagens ofensivas que recebe, além dos confrontos em eventos públicos religiosos em que participa. Alexya entende que pessoas LGBT cristãs, precisam ocupar os eventos religiosos abertos ao público para que suas experiências também tenham visibilizadas, pois, conforme afirma, enquanto a religiosidade e a expressão de fé de pessoas LGBT ocuparem apenas espaços restritos ao cenário religioso brasileiro, “nós sempre seremos os outros, aqueles que estão se enganando, vivendo um evangelho fácil”. Forçar a proximidade com os evangélicos de igrejas convencionais não é, para Alexya, uma busca da aceitação deles, mas sim um movimento de confrontação, de demarcação de espaço, de ocupar um lugar que também é legítimo às pessoas LGBT, de terem direitos a expressar sua fé sem ter que se conformar com o discurso cisheteronormativo. Alexya relata um desses embates numa ocasião em que participava de um simpósio religioso:

Minha última discussão foi com o pastor Robson; ele é de uma igreja tradicional, a Assembleia de Deus, é ex-gay e ex-travesti. Então, você olha um cara de dois metros de altura que ainda fala fino, está impecavelmente vestido, é negro, que olha para mim e fala que me ama, que me respeita, mas aí começam as preposições. Já tive embates sérios; inclusive, nesse dia que era um simpósio e só havia mestrados, teólogos, gente da alta mesmo, a esposa dele se levanta no meio do público e começa a bater boca. Ela invadiu a mesa e a deixei falar. Ela disse que o que eu falava estava fora da bíblia e que ela sim seguia a bíblia. Então, eu a deixei se enforçar. Falei: “Gata, você está de calça falando comigo, de cabelo cortado, unha pintada de vermelho. Então, quem não segue a bíblia aqui sou eu ou é você?” Ela ouviu aquilo, voltou e se sentou. As pessoas ainda usam a bíblia para nos atacar; por isso é importante estudar a chamada *teologia queer*, para ressignificar. Nós chamamos de leitura sociocrítica da bíblia.

7.6 “EU SOU A CONTRADIÇÃO DA BANCADA EVANGÉLICA”

No período em que iniciei meus contatos com Alexya, ela estava em plena campanha eleitoral como candidata a deputada estadual pelo PSOL (Partido Socialismo e Liberdade) e suas atividades de campanha, naquele momento, eram muitas e intensas. Eu conseguia acompanhar um pouco de sua rotina por meio do *Facebook* e do *Instagram*, uma vez que ela publicava fotos e textos sobre suas atividades. Em vários momentos de nossas conversas, disse que sua vida, por si só, era um ato político. “*Eu sou uma mulher trans, pastora, casada e tenho*

dois filhos, um menino com necessidades especiais e uma menina trans”, enfatizou Alexya, para endossar porque sua vida era um ato político. *“Eu carrego em mim identidades não “aceitáveis” (Alexya fez os aspas com os dedos) em nossa sociedade”*.

Alexya justifica o seu ingresso na cena política institucional, afirmando a necessidade de pessoas como ela, trans, ocuparem espaço na política, numa luta para dar visibilidade às vidas que são repudiadas no Brasil, às pessoas trans que são mortas e esquecidas. Afirmou, ainda, que a conquista de sua visibilidade era fruto de muitas mulheres trans que vieram antes dela, que foram mortas, pois *“cada pessoa que decide viver sua vida fora dos padrões da sociedade está lutando para que outras pessoas possam viver suas vidas livres”*. E ela continuou: *“Se hoje eu posso ser uma pastora trans, mãe e candidata a deputada, é por que muitas pessoas lutaram para eu estar aqui hoje. Eu não posso me esquecer dessas almas, dessas pessoas que vieram antes de mim. Como a Dandara⁹², que foi morta a pauladas por desejar ser livre, ser quem ela é. Minha luta é por todas as Dandaras desse país!”*.

Seu ingresso na cena política nacional foi motivado depois de ela ter participado de um congresso LGBT ocorrido em Brasília, no qual o público presente foi incentivado pelo deputado, assumidamente gay, Jean Wyllys a ocuparem os espaços políticos existentes na sociedade brasileira. Ela disse que essa convocação feita por Wyllys ficou “martelando em sua cabeça”. Foi depois desse congresso que Alexya compreendeu que as pessoas trans precisavam ocupar os espaços políticos urgentemente; caso contrário, acrescentou, *“sempre vamos ser tratadas como inferiores e não teremos direito nenhum”*. Alexya evidencia a condição de sua identidade múltipla.

Eu enfrento muito preconceito e discriminação sendo uma pastora trans, preta, pobre e periférica; tendo um filho com necessidades especiais e uma filha trans. Estar hoje como candidata a deputada estadual aqui em São Paulo é um desafio que estou enfrentando com todas as minhas forças e é Deus que está me dando força. Porque entendo que eu tenho que ir além.

A entrevistada, certa vez, me disse: *“Eu sou a contradição da bancada evangélica”*. Isso porque, apesar de ser uma pastora evangélica, promove um tipo de teologia não muito aceita entre os evangélicos convencionais, além de ser uma mulher trans. Apesar de, inicialmente, não cogitar a carreira política, com o passar do tempo, percebeu que as identidades

⁹² Dandara, uma mulher trans, foi brutalmente agredida e morta a pauladas e pedradas no Ceará, em 2017. Seu assassinato teve muita repercussão, pois as agressões foram filmadas e divulgadas na internet.

que carregava em si - uma mulher trans e negra – lhe faziam uma *“mulher política, a minha vida é um ato político!”*. Seu ingresso na política era para confrontar, principalmente a bancada evangélica, que, ao invés de promover a mensagem real de Jesus, estariam propagando o ódio, a opressão e incitando a morte de pessoas LGBT.

Em sua campanha, Alexya usou o termo pastora para se identificar, contudo, me disse em uma de nossas conversas que não usaria sua condição de pastora para difundir uma pauta religiosa ou moral fruto de suas convicções pessoais. *“Não vou misturar as coisas se eu for eleita”*, foi o que Alexya me disse quando perguntei se não poderia também usar suas crenças para tomar suas decisões enquanto candidata. Ela compreende que o fato de ser uma pastora faz com que sua atuação esteja diretamente ligada à busca por justiça, por igualdade e à luta por direitos dos oprimidos, das mulheres, dos negros e dos indígenas. Reforçou, ainda, que a sua ideia de pastor ou pastora era bem diferente dos que estavam ocupando cargos políticos. *“Eu vou fazer tudo aquilo que eles deveriam fazer, mas não fazem!”*.

Alexya, apesar de ser uma pastora, disse, em vários momentos, que a religião não deveria orientar a vida dos políticos, pois nenhum mandatário, mesmo sendo ele adepto de alguma religião, deveria se pronunciar de forma religiosa nos espaços de política institucional. Para Alexya, mensagens desse tipo devem ficar restritas aos espaços das comunidades religiosas das quais fazemos parte.

A chegada de sua filha, uma menina trans, foi um dos motivos que a incentivaram a se candidatar, pois ela deseja uma sociedade em que a filha não corra risco de morte por ser uma pessoa trans. Para isso, Alexya destacou a necessidade de que pessoas trans ocupem os espaços políticos de poder, os quais, como ela salientou, têm sido sempre ocupados por homens, héteros, brancos e cristãos, *“mas por um cristianismo que exclui e não que inclui. Se não ocuparmos esses espaços, nunca teremos representatividade”*. Essa representatividade na seara política é algo difícil de conquistar, conforme afirmou, pois o movimento LGBT precisa se organizar mais e apoiar todas as pessoas LGBT que estão se candidatando. Alexya revela que existem pessoas desse segmento que não concordam com sua candidatura, pois tendo em vista que é pastora, não o representaria de fato.

7.7 INCLUSIVAS, MAS NEM TANTO

Tanto Jacque quanto Alexya abordaram as limitações que ainda persistem dentro do contexto evangélico inclusivo. Ambas enfatizaram o caráter também excludente das igrejas inclusivas, sobretudo no que se refere às pessoas trans. Nesse sentido, Alexya argumentou a

respeito de uma dimensão relevante da teologia inclusiva; além de abordar a dificuldade que pessoas trans vivenciam no contexto das igrejas exclusivas, ela denuncia a falta de inclusão de outras questões identitárias e éticas. Alexya, influenciada pela *teologia queer* difundida pela ICM-SP, sugere pensar a teologia inclusiva para além das questões LGBT, abordando, também, a necessidade de que as igrejas inclusivas tenham um discurso que dê conta de identidades excluídas por outros marcadores sociais da diferença que vão além do gênero e da sexualidade dissidentes. Em sua concepção, a inclusão também deve romper com o preconceito existente entre evangélicos para com as religiões afro e, além disso, deve conferir maior atenção à importância de incluir a pessoa com necessidades específicas.

Alexya ressalta que as igrejas inclusivas, em sua maioria, “*são igrejas apenas de viado e sapatão*”, nas quais as pessoas trans têm pouca possibilidade de atuação ou não se sentem parte por não serem representadas, pois são espaços que, em muitos casos, ainda reproduzem o padrão cisheteronormativo. Reproduzem, segundo ela, aquele formato hegemônico de família, em que a sexualidade é vigiada e as expressões de gênero, controladas. Em diversos momentos, fez questão de falar sobre como, em muitas igrejas, mesmo no contexto inclusivo, o “*afeminado ou a machona são reprimidos*”, em que os “*viados não podem dar muita pinta*”. E por reproduzir o discurso heteronormativo, questiona a dimensão inclusiva dessas denominações evangélicas.

Traz ainda que, no cenário brasileiro, as igrejas inclusivas acabam sendo restritas às pessoas homossexuais. Além disso, expõe a existência de uma mentalidade conservadora muito forte quanto à moral sexual no contexto inclusivo, o que difere a ICM-SP de muitas denominações inclusivas, pois nela não são produzidos interditos sexuais aos corpos de seus fiéis. Alexya sempre enfatizou a ideia de inclusão radical proposta pela ICM-SP como sendo o seu diferencial em comparação às outras igrejas inclusivas. Uma inclusão que não é pensada apenas em relação à comunidade LGBT, mas sim a todas as pessoas que são marginalizadas na sociedade. Abaixo, transcrevo um trecho de conversa no qual Alexya reflete acerca desses embates que envolvem a noção de inclusão:

[...] Sabe a mulher de Cananeia? É aquilo... A gente ainda continua sendo queimada, sendo expulsa dos templos e impedidas de acessar esses templos. Eu me vejo como aquela mulher e é simples de entender que quando as pessoas buscam justificar, a coisa já perdeu o sentido; é como se fosse criar uma fórmula para explicar por que o cristianismo ainda impede o acesso de mulheres trans e, principalmente, por que no cristianismo dito inclusivo ainda impera o patriarcado.

Enquanto forem patriarcais as nossas atitudes e os líderes dessas igrejas forem totalmente patriarcais e misóginos, vemos que ainda tem igreja onde a mulher não pode sequer ir lá na frente; ao passo que vemos uma Sônia Hernandez da vida, Ana Paula Valadão, Aline Barros. Nessas igrejas, eles só ressignificam o que convém a eles. Quando falam que nós estamos fora do texto sagrado, eles vão usar todos os livros possíveis para justificar e dirão: “Mas naquela época era assim!”. Já ouvi Aline Barros dar entrevista em que perguntaram: “Mas a mulher não pode assumir uma Assembleia, como cita Paulo?”. Daí ela fala: “Mas naquele tempo era assim!”. Isso não serve para mim e para você, porque LGBT não pode contextualizar a bíblia, só as pessoas cis. O pior de tudo é que estou vendo muito viado e muita sapatona abusando do poder; o oprimido passa a ser o opressor e as pessoas querem ser oprimidas. Muitos LGBT inclusivos querem deslegitimar meu ministério, porque ainda reproduzem uma mentalidade conservadora. Gay homem, principalmente, pois até se você olhar tem pouca lésbica como líder de igreja; então, os gays podem ser pastores, mas uma mulher trans pastora incomoda até os líderes inclusivos.

Como discutido no início desta parte do trabalho, há uma disputa sobre os limites para essa inclusão, como vemos nos relatos de Alexya. O que é ou não é possível no evangelho inclusivo é uma questão que demonstra o caráter heterogêneo das próprias igrejas inclusivas. O trecho a seguir revela essa dimensão de disputa existente entre as identidades LGBT possíveis, ou mais ou menos aceitáveis, no contexto inclusivo, ao menos no âmbito explicitado por Jacque. Em alguns momentos, ela se emocionou ao revelar a necessidade de se ter um evangelho voltado para as pessoas trans.

A maior frequência da igreja inclusiva são os gays. Nós precisamos ter trabalho de evangelização voltado para travestis e transexuais. Esse evangelho não foi feito só para gays e só para lésbicas. Quantas vidas já se perderam sendo travestis e transexuais? Elas precisam da presença de Deus em suas vidas. Porque só eu sei o que elas sofrem para chegar até aqui. Então, a partir do momento em que eu encontro uma igreja que se diz inclusiva, ela tem que ser inclusiva de fato. Ela não pode excluir assim, por exemplo: “Esse grupo de travestis e transexuais vive em prostituição absoluta, então ele não tem direito a Deus!”.

Nesse mesmo sentido, Jacque reflete acerca da dificuldade imposta às pessoas trans no contexto inclusivo. Encontrar a possibilidade de praticar sua religiosidade, de maneira que lhe seja permitido participar de uma comunidade religiosa, é visto por Jacque como uma experiência de muito valor em sua trajetória. Foi sua inserção no contexto inclusivo evangélico que a possibilitou pensar em criar formas de fazer evangelismo, ou seja, o ensino do evangelho por meio do projeto Séfora's. Segundo Jacque, por meio desse projeto, a igreja inclusiva que ela frequentava começou a ter um maior número de pessoas trans participando de seus cultos. Esse aumento passou a gerar certo desconforto por parte de alguns membros da igreja, o que expõe, segundo Jacque, a dificuldade que as denominações inclusivas têm de aceitar pessoas trans compondo o seu cotidiano de forma protagonista.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de todo o percurso da pesquisa, um dos principais desafios foi dar conta da minha afetação em relação ao campo, no sentido discutido por Favret-Saad (2005). Durante uma parte considerável da minha vida, a adesão aos evangélicos foi, sem sombra de dúvidas, uma das experiências da minha trajetória com muito significado; por isso, voltar a conviver, mesmo que com outra intensidade e propósito, com essa ambiência religiosa se mostrou um exercício antropológico que me requereu uma mobilização não só intelectual, mas também de grande administração afetiva – integrando ambas em minha experiência enquanto pesquisador.

Compreender-me e me situar nesse lugar de múltipla pertença: de um lado, um “ex-nativo” com um alto teor de questionamentos e críticas aos evangélicos; de outro, um pesquisador que deveria buscar um posicionamento com certo desligamento emocional e um estranhamento analítico sem que isso exotizasse o grupo. Situar-me no meu campo de pesquisa significava, antes de tudo, encontrar o tom da minha presença, do meu olhar sobre as vivências religiosas das interlocutoras, da minha percepção sobre os rituais que compunham os cultos que frequentei sem que todas essas dimensões fossem resumidas a memórias de um ex-evangélico ou, em termos nativos, de um “*desviado*”. Assim, precisei me afastar afetivamente para que não perdesse a interessante complexidade do problema de pesquisa que eu tinha colocado em destaque: a adesão religiosa de mulheres trans aos evangélicos e seus aparentes paradoxos. Acredito que, em algumas partes do texto, escapam momentos de inabilidade para gerir essas minhas múltiplas pertencas, o que não deixa de ser interessante, pois revela a complexidade de uma pesquisa antropológica quando realizada em nossa própria “vizinhança”.

O segundo passo da pesquisa foi pensar a melhor forma de apresentar os dados coletados no campo; para tanto, como visto, a tese se constituiu em torno de trajetórias evangélicas de mulheres trans. A intenção foi, além de outras questões, mostrar como essas mulheres criaram maneiras de dar conta do religioso em suas vidas, as estratégias por elas produzidas para habitarem as normas de gênero em suas comunidades religiosas. Cada trajetória revela uma experiência religiosa evangélica específica, pois, embora partilhassem elementos em comum, cada uma precisou acionar e produzir criativamente formas particulares de adesão para que pudesse participar das comunidades religiosas na qual se inseriu, e cada uma à sua maneira traz questionamentos a essa adesão.

A sequência em que apareceram as trajetórias no texto seguiu a mesma ordem em que ocorreram os meus *encontros etnográficos* com elas, e assim o fiz por entender que este plano de análise era importante de ser mantido, pois destacava um processo de construção conjunto. Por isso, ressalto que essas trajetórias não foram pensadas com base em uma visão hierarquizada, de quais são mais ou menos evangélicas, legítimas ou ‘politizadas’. Elas são, às suas maneiras, todas essas possibilidades e revelam uma experiência ainda pouco divulgada tanto na cena evangélica quanto na LGBT, qual seja, a conjunção da experiência trans com a experiência evangélica.

Além disso, a experiência destacada nessa pesquisa aponta para uma dimensão já assinalada por Mafra (2009): a mudança cultural de cunho individualista vivenciada na sociedade brasileira, nas quais as formas de organizações evangélicas, sobretudo as pentecostais, dialogam diretamente com essa mudança. A autora argumenta sobre declínio do modelo holista/hierárquico de mediações das relações sociais, sendo a religião evangélica, sobretudo na versão pentecostal, uma alternativa cultural, uma nova gramática social, que rejeita os padrões de dominação interclasse, apresentando-se como uma religião que sugere uma experiência social marcada por acentuado individualismo. Ao trazer o argumento de Mafra para o debate, o que sugerimos como ampliação de sua reflexão é que, ao romper com os princípios hierárquicos, o pentecostalismo, à sua maneira, não apenas coloca em xeque as subordinações relacionadas à classe, mas também outros tipos de subordinações, como por exemplo, as de gênero e sexualidade.

A adesão aos evangélicos de mulheres trans, apesar de pouco divulgada, está diretamente articulada às mudanças culturais, no que se refere à maneira de como os indivíduos têm experienciado o religioso, ou seja, de maneira menos hierarquizada e mais individualista. Nesse sentido, Duarte (2005) sublinha a relativa autonomia do *ethos* religioso no contexto das sociedades modernas, sobretudo para o fato de que as comunidades religiosas passam a não

dispor de meios de coerção explícitos de exigência de um comportamento prescrito. Desse modo, o que vemos é, se não uma ampliação do campo de possibilidades de ser evangélico, ao menos percebemos um afrouxamento e constantes negociações na relação indivíduo e dogmas institucionais. A presença de mulheres trans na cena evangélica nos possibilita notar essas mudanças que tem ocorrido, não só no campo religioso brasileiro, mas na própria ordem social como um todo, no qual, apesar da onda conservadora emergida nos últimos anos, os sujeitos com identidades dissidentes têm se deslocado das margens e ocupado posições centrais na dinâmica social, revelando, assim, mudanças culturais significativas.

A um só tempo, as trajetórias evidenciadas apresentam elementos hierarquizantes e individualistas, ao passo que elas revelam tanto o desejo de se fazer parte de um grupo marcado por características hierárquicas, quanto a busca por formas individualizadas de adesões e pertencimento, do exercício de religiosidade e das experiências de crenças. Nesse sentido, Duarte (2009) e Velho (2013) nos sugerem a impossibilidade de se falar numa completa separação entre as ideologias individualistas e hierárquicas, mesmo quando estamos abordando experiências localizadas em sociedades complexas ocidentais, uma vez que, como nos apontam esses autores, haveria uma ambivalência, em que ora ressalta a possibilidade de individualização, ora ressalta a dimensão hierarquizante, seja por meio da família ou da religião (DUARTE, 2005). Assim, as experiências evangélicas de mulheres trans se articulam a própria condição sociocultural das sociedades contemporânea ocidental, pois revelam a ampliação da diversidade de domínios, como acenado por Duarte e Velho, fazendo com essa ambivalência se apresente e coloque no nível mais ordinário da vida. É no cotidiano que os indivíduos ‘manipulam’ as várias dimensões do contexto social, apresentando novos arranjos de pertencimentos identitários e esgarçando os campos de possibilidade existentes. Pensar as experiências que estiveram em tela nessa pesquisa é problematizar, assim como fizeram Duarte e Velho, o fato de que a construção da identidade depende, sobretudo, da maneira como os indivíduos vão apreender e interpretar seus trânsitos entre os diferentes domínios, que se apresentam cada vez mais fluidos e porosos. Nesse sentido, notamos que a própria individualidade ou *ethos* vão se ancorar em múltiplas perspectivas.

A partir das especificidades e complexidades, que o campo religioso evangélico apresenta, as trajetórias de Crislaine, Mary, Mel, Jacque e Alexya revelam as possibilidades de ser trans e evangélica tanto em igrejas inclusivas como em denominações convencionais. Como vimos, o campo religioso evangélico brasileiro é composto por diferenciações e segmentações que promovem uma vasta gama de possibilidades de ser evangélico; e é dessas fissuras que emergem dos dissensos, dos conflitos denominacionais e teológicos que as mulheres trans têm

se válido, muitas vezes, para ocupar esses espaços religiosos com suas presenças desestabilizadoras.

O que busquei argumentar na tese como um todo é que as experiências e os relatos que compuseram essa pesquisa desvelam um esgarçamento da ideia de dogma, de como a adesão religiosa não é uma experiência estática; pelo contrário, ela se transforma a partir das vivências religiosas cotidianas dos sujeitos, ela é argumentada e disputada. ‘Ser evangélico’ é uma experiência múltipla e porosa, sendo ainda mais notável quando relacionamos esta identidade as de gênero.

A noção de estratégia foi fundamental para preservar a agência criativa dessas mulheres ao aderirem a comunidades religiosas evangélicas. Nesse sentido, é importante reafirmar que a noção de estratégia que utilizamos aqui não é aquela com um conteúdo marcadamente utilitário, mas a que está atrelada à experiência da crença, da positividade de crer, de se constituir como imanência. A estratégia que pensamos aqui não é uma exterioridade, como o manejo da realidade para se chegar a algum fim específico, mas sim como uma dimensão criativa da vida, de uma política da vida cotidiana elaborada a partir das *negociações da realidade* e das inúmeras mediações que essas mulheres realizam em suas comunidades religiosas de afinidade.

A partir de tais trajetórias evangélicas, destacamos maneiras específicas de se habitar a norma no e a partir do espaço religioso, a maneira como leem e compreendem as normas binárias e cisheteronormativas. A intenção, entre outras, foi destacar o que essas mulheres fazem com as normas, principalmente as de gênero, que contornam toda a experiência religiosa evangélica.

Se as normas ganham existência, segundo Butler (2003), a partir da prescrição e reiteração contínua de comportamentos, gestos, discursos e atos, cuja fundação advém de uma matriz cisheterossexual, um debate sobre gênero tanto requer quanto institui seu próprio regime de inteligibilidade, por isso, Butler nos convida a pensá-lo não apenas como o dispositivo de produção e normalização das noções do masculino e do feminino, mas também como o dispositivo que as desconstrói e as desnaturaliza. Em linhas gerais, Butler nos assinala para o fato de que embora haja uma marcação intensa que condiciona o gênero, ela não é capaz de determiná-lo, pois a norma, desde o seu interior, tende sempre ao deslocamento e à subversão. Nosso interesse, ao longo do trabalho, ao evocarmos a noção de performatividade, foi entender, por meio das trajetórias evangélicas de mulheres trans, como persistem e são atualizadas as gramáticas de gênero.

Assim, ao destacarmos as experiências de mulheres trans no contexto evangélico, a intenção principal não foi apresentar tão somente as maneiras como essas mulheres resistem ou

subvertem as regulamentações, mas sim colocar em relevo a arte de se viver por entre normas, nas fissuras das normas. Como vimos, essa perspectiva foi inspirada em Mahmood (2005; 2006) e, assim como ela, quisemos lançar luz para os modos pelos quais as mulheres trans evangélicas agem de forma a habitar com empenho, esforço, luta e engajamento as mais diversas normas religiosas. Mahmood, ao nos convidar a pensar sobre as criativas maneiras de habitação da norma, destaca, com base em Foucault, a dimensão paradoxal da subjetivação, em que a agência dos sujeitos se dá a partir das relações de subordinação nas quais está habilitado. Assim, a agência não é pensada nem como uma livre escolha e nem como um condicionamento total às ordens pelos sujeitos.

A hipótese colocada por Mahmood ao indagar qual seria a possibilidade de o sujeito exercer a liberdade de dentro de uma certa tradição nos serviu de referência para pensarmos as trajetórias das mulheres trans evangélicas. A perspectiva de agência lançada por essa autora nos permitiu olhar para tais trajetórias e enxergar os seus potenciais políticos, pois se inicialmente me pareceu que as experiências evangélicas de mulheres trans possuíam um teor de assujeitamento, minha análise para essas adesões religiosas, a partir das proposições de Mahmood, considerou a existência de uma responsabilidade individual por meio de um “engajamento reflexivo face aos discursos normativos” (2005, p. 147). A adesão religiosa de mulheres trans a igrejas evangélicas revela um modo de engajamento na vida que tem como um dos efeitos a criação de sensibilidades e capacidades corporificadas de razão, afeto, decisão e escolha, que, por sua vez, são as condições para a redefinição de preceitos do que sejam a obediência e a devoção religiosas. Além de revelar a existência de uma perspectiva de autonomia dentro da norma, vimos que toda regra pode ser vivenciada de uma maneira específica.

Assim, ao longo do trabalho, nosso esforço foi o de compreender as experiências destacadas sem conferir uma inclinação dualista sobre a maneira de se pensar as normas, pois os relatos biográficos que encarnam este trabalho não podem ser pensados apenas como formas de atualizar ou subverter a norma, mas sim na própria dimensão de produção da norma ao transgredi-las.

Assim, o mundo da vida cotidiana é feito de estratégias criativas do viver, e a experiência de ser trans e evangélica encarna a potencialidade exatamente dessa política criativa do cotidiano. Cada uma das interlocutoras se valeu de uma tática diferente; por mais que tenham algumas semelhanças (discriminações diversas, contato com o religioso ainda na infância, adesão fragmentada) em suas trajetórias, elas elaboram de maneira muito criativa a sua dupla pertença aos mundos LGBT e evangélico. Elas fundiram essas cosmologias mostrando que o

cotidiano é soberano nesses debates, seja ele relacionado ao universo LGBT ou ao universo cristão evangélico.

A pesquisa nos revelou, ainda, a impossibilidade de definir previamente o que é uma identidade trans e o que é uma identidade evangélica, porque, se fosse possível definir, elas não seriam trans e evangélicas e de modos distintos. Fazer uso dessa perspectiva foi imprescindível, uma vez que o que se pode notar são os diferentes sentidos que essas mulheres conferem aos seus cotidianos religiosos ao dialogarem com os discursos que as cercam e as constituem.

O fato de estarem inseridas em comunidades religiosas revela essa dimensão criativa da vida, porque, no limite, elas não precisariam estar em igrejas evangélicas, por isso, não deixa de ser uma escolha, não é uma necessidade de sobrevivência, mas sim uma maneira de ampliar as possibilidades da vida, de uma produção da vida cotidiana. Contudo, é importante também estarmos atentos aos efeitos perversos das vivências nas normas, presentes em multifacetadas formas de violência. Apesar disso, porém, o que essas trajetórias religiosas nos levaram a refletir diz respeito aos diferentes modos como os sujeitos movimentam seus mundos dentro das normas e governos que os constituem.

Desde o início do trabalho, Crislaine nos revelou que as adesões religiosas são fragmentárias, mas não menos legítimas por assim serem, por isso, em todas as trajetórias evidenciadas, a *metamorfose* surge para nos lembrar de que o conceito de adesão, muitas vezes, se mostra insuficiente para compreender a experiência religiosa. O que podemos ver com clareza, ao longo do trabalho, são evocações da forma de participar de um grupo religioso. Retrata-se, então, por meio das trajetórias evangélicas de mulheres trans, a adesão como uma experiência repicada, diversa e múltipla. A adesão de todas é sempre problematizada por elas mesmas, independentemente se estão numa igreja inclusiva ou convencional. Nesse sentido, as experiências evangélicas de Crislaine exemplificam bem essa questão, pois primeiro ela adere como mulher e, depois, como homem; depois, desvincula-se e volta a aderir como mulher. Sua adesão remete a uma explosão de formas e participação, cujas contradições não esgotam o universo de seus cotidianos. A adesão religiosa sempre está relacionada ao modo como os indivíduos desejam e/ou conseguem habitar as normas.

Em Mary, habitar a norma significou, entre outras coisas, uma moralização de sua experiência enquanto mulher trans - "*sou trans, mas sou evangélica*" -, além conferir um conteúdo religioso às suas dores e angústias. A partir das experiências de Mary percebemos que a adesão numa comunidade religiosa pode significar o desejo de se inscrever numa ampla rede de trocas que, muitas vezes, acionada a fim de superar necessidades materiais e emocionais. Desse modo é importante reforçar que a inscrição numa comunidade religiosa, nas relações

dadivosas que constituem o conteúdo das interações nos contextos congregacionais, produzem relações de afeto, que, por sua vez, produzem uma noção de pertencimento ao grupo. ‘O pastor que cuida das ovelhas’, esse simbolismo que marca a crença dos evangélicos ganha potência na vida de mulheres como Mary, que têm suas trajetórias marcadas por conflitos familiares, em que o preconceito e descaso são traços recorrentes, por isso que a convivência na igreja com os ‘irmãos’ se apresenta como algo tão significativo, já que é uma forma de estar em ‘família’.

Já as experiências de Mel nos revelaram que habitar a norma pode ser uma maneira de praticar uma política da transgressão - “*eu luto pelo meu direito de ser evangélica*” - para se afirmar com um sujeito moral. A partir de seu ativismo e resitência, Mel se opõem ao apagamento das identidades trans na cena religiosa cristã evangélica. Ela tem resistido para existir na norma e, assim, tem desestabilizado as percepções hegemônicas do que é ser evangélico, nos apresentando uma possibilidade expressões de fé e crenças particulares e fragmentadas, mas que dá sentido às suas vivências. Em suas dissidências Mel têm encontrado estratégias para construir suas religiosidades como maneiras legítimas de se ligar com o sagrado.

As experiências de Jacque e Alexya revelam, às suas maneiras, que habitar a norma é também buscar visibilidade e reconhecimento. Isso porque ambas as trajetórias apontam para a emergência de um protagonismo trans dentro das igrejas inclusivas que abala a própria percepção de corpo e espiritualidade, ainda muito centrada numa concepção cisheteronormativa. Seus protagonismos, enquanto lideranças em suas comunidades religiosas colocam em evidência uma *teologia trans* que, muitas vezes, confronta a própria teologia promovida pelas igrejas inclusivas, e ainda estão permeadas e estruturadas pela lógica cisheteronormativa. Suas trajetórias revelam a emergência de uma teologia e de uma relação com religioso marcado pelo dinamismo e pelo constante diálogo, revelando, dessa forma, o caráter argumentativo da habitação da norma. Suas presenças em suas denominações

Ao habitar as normas, essas mulheres começaram a modificar os contornos da noção de pureza e perigo de suas comunidades religiosas, ora os intensificando ora os afrouxando. O debate sobre as noções de perigo a partir de Mary Douglas nos serviu de inspiração para pensarmos a adesão religiosa evangélica para além de um pensamento puramente dogmático ou estratégico, pois todas as experiências que dispusemos em tela eram experimentais e dogmáticas ao mesmo tempo. A partir de Douglas, foi possível pensar que mulheres trans em ambientes religiosos evangélicos colocam em destaque o fato de que o perigo é uma noção prática da relação com o dogma, tendo em vista que a sociabilidade religiosa está sempre marcada pelos perigos e limites, ou seja, pela ideia de impureza. Desse modo, as trajetórias

evangélicas de mulheres trans não servem para provar se elas estão comprometidas com a pureza ou não de suas ações, mas sim identificar qual o diálogo que elas têm produzido em relação às noções de pureza e impureza que compõem a cena religiosa que adentraram. A possibilidade da existência de mulheres trans evangélicas ressalta uma perspectiva acentuada por Mary Douglas: aquilo que desestabiliza, o desvio, a “sujeira”, o que está fora do lugar não é só fonte de perigo, mas também de poder, uma vez que a desordem, embora evitada, não é condenada, pois significa a própria potencialidade das regras.

As contribuições de Mary Douglas, a partir das noções de pureza e impureza, nos ajudaram a compreender que tais noções constituem importantes marcadores com base nos quais certos grupos classificam sua experiência religiosa e social, pois, para a autora, essas noções buscam estabelecer um “semblante de ordem” na realidade eminentemente caótica da experiência humana (DOUGLAS, 1976). Evocamos a autora para dialogar com as experiências evangélicas de mulheres trans porque consideramos que os evangélicos pautam sua realidade social a partir de regras de pureza, envolvendo rituais e gestos simbólicos que visam à separação. É fato que essas regras não são exclusivas dos evangélicos, porque são, de um modo geral, de toda a sociedade ocidental, mas nos interessou perceber os conteúdos religiosos que emanam de certa ordem social. Segundo Mary Douglas, as regras de pureza perpassam várias dimensões da sociedade, constituindo a religião, a política, a economia e todas as áreas que conformam a rede de relações sociais de um grupo. Por isso, mostrou-se pertinente pensar a inserção de mulheres trans em contextos evangélicos levando em consideração as noções de pureza e perigo, em seu caráter teórico-metodológico – pensar sobre as fronteiras entre purezas e perigos é pensar numa dimensão totalizante da própria ordem social. Além disso, também devemos considerar o quanto as denominações evangélicas expressam padrões de comportamento social e valores éticos que se coadunam a uma comunidade brasileira maior. A possibilidade de haver mulheres trans evangélicas revela, mesmo que de forma inicial, um tipo de mudança social muito interessante envolvendo a religião e o gênero.

Desse modo, para compreendermos como as noções de pureza e impureza são articuladas nas vivências de fiéis evangélicos, especialmente nas experiências das mulheres trans, é preciso, em vez de “nos limitarmos a olhar por trás das interpretações intermediárias”, olharmos “através delas” (GEERTZ, 2006, p. 70). Em outras palavras, é necessário que nos atentemos às instabilidades hermenêuticas dos próprios sujeitos religiosos: “[...] tentar penetrar de alguma maneira neste emaranhado de implicações hermenêuticas, localizar com alguma precisão as instabilidades de pensamento que ele produz e colocá-las em uma moldura social” (GEERTZ, 2006, p. 71).

“A igreja salvou a minha vida”; “eu retornei para o primeiro amor”; “é como se fosse uma família pra mim”; “Deus me fez trans e me ama desse jeito”; “se a igreja é de Cristo, eu posso estar nela”. Estes são apenas alguns dos vários sentidos expressados ao longo do meu campo, e cujos sentidos dados para a adesão aos evangélicos pelas mulheres protagonistas desse trabalho são compostos de múltiplos significados. Desse modo, sublinha-se novamente que a adesão religiosa pode ser construída a partir de distintos discursos e performances e, no curso da vida, ganhar diferentes sentidos. O que vimos neste trabalho são fragmentos biográficos de pessoas com identidades de gênero dissidentes e suas estratégias de negociação, articulações e performances de gênero num contexto, e para além dele, assinalado por um discurso religioso cristão com forte teor cisheteronormativo, que tende a se pensar de maneira coerente e hermética, mas cuja prática é composta de fissuras, porosidades e negociações – o que, ao fim, são as próprias formas de ser evangélico sendo construídas e reconstruídas.

Entender as vivências que compõem o cotidiano das pessoas pertencentes às comunidades evangélicas apenas pela ótica dos discursos conservadores difundidos por líderes com projeção midiática é reduzir a multiplicidade de significados conferidos às suas adesões e experiências religiosas. Reduziríamos, também, a potencialidade das trajetórias evidenciadas se tivéssemos compreendido a imanente dissidência que as configura apenas a partir de discursos e práticas que se pretendem transgressivas. O que elas também nos trazem de potente são as ações “corriqueiras”, os “pequenos” gestos que compõem os repertórios ordinários. As mulheres trans interlocutoras desta pesquisa nos permitiram pensar sobre o caráter ambivalente, multifacetado, poroso e performático da habitação da norma a partir de suas adesões religiosas ao contexto evangélico.

REFERÊNCIAS

ABUD-LUGHOD, Lila. Writing against culture. *In*: FOX, Richard G. (ed.). **Recapturing Anthropology: Working in the Present** (Santa Fe: School of American Research Press, 1991).

ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (orgs.). **Language and the Politics of Emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALENCAR, Gedeon Freire. **Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia 1911-2011**. 2012.

ALMEIDA, Guilherme. “**Homens trans**”: novos matizes na aquarela das masculinidades. *Revista de Estudos Feministas, Florianópolis*, v.20, n.2, p.513-523, maio/ago. 2012.

ALMEIDA, Ronaldo de. **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

_____. **Religião na metrópole paulista**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Out 2004, vol.19, n.56, p.15-27.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. **Trânsito religioso no Brasil**. São Paulo Perspectiva, v. 15, n.3, p. 92-100, 2001.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Teologia indecente** (entrevista a Elaine Brum), 2004. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT805466-1666,00.html>.

_____. **La Teologia Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política**. Barcelona/Espanha: Bellaterra, 2005.

_____. **The Queer God**. London: Routledge, 2003.

ALVES, Fátima Maria Paz. “**Religião e sexualidade: Permanências e Transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE-Brasil**”. *Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, nº13: 83-113. 2011.

ALVITO, Marcos. **As cores de Acari: uma favela carioca**. Rio de Janeiro: FGV. 2001.

AMANTINO, Márcia. “E eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. *In*: **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ARÁN, Márcia. **A transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo – gênero**. *Ágora Rio de Janeiro*, v. IX n. 1 jan/jun. 2006.

ARÁN, Márcia; MURTA, Daniela; LIONÇO, Tatiana. **Transexualidade e Saúde Pública no Brasil**. *Ciênc. Saúde coletiva*, v.14, n.4, p.1141-1149, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

BANDINI, C. **Corpo, religião e identidade social: marcas simbólicas da experiência pentecostal notas de uma pesquisa.** Mandrágora, São Bernardo do Campo, SP, v. 9, n. 10, p.40-48, 2004.

BARBOSA, Bruno Rafael Silva Nogueira; SILVA, Laionel Vieira da. **“Os cães do inferno se alimentam de blasfêmia”:** **Religião e transfobia no ciberespaço.** Ciências Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 18, n. 24, p. 110-133 jan-jul. 2016.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo.** Lisboa: Edições 70. 1997.

BECKER, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais.** São Paulo: Editora pioneira. 1999.

BENEDETTI, Marcos. **Toda feita: o corpo e o gênero das travestis.** Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo – sexualidade e gênero na experiência transexual.** Rio de Janeiro: Gramond; 2006.

_____. **Na escola se aprende que a diferença faz a diferença.** *Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(2): 336, maio-agosto, 2011.

_____. **O que é transexualidade.** São Paulo: Brasiliense; 2008.

_____. Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras. *In:* PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria F; CARRARA, Sérgio (Orgs). **Da transexualidade oficial às transexualidades.** Rio de Janeiro: Garramond, 2004.

_____. **Socióloga Berenice Bento explica por que a transexualidade deve ser despatologizada.** 3 p. Blog Coletivo Stonewall, 16 de Abril de 2009. Disponível em <http://coletivo Stonewall. Blogspot.com/2009/04/socióloga-berenice-bento-explica-por...> Acesso em novembro de 2017.

BERUTTI, Elaine Borges. **Gays, lésbicas, transgenders: o caminho do arco-íris na cultura norte-americana.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

BIRMAN, Patrícia. **Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens.** *In: Religião e Sociedade*, v.17, n.1-2, Rio de Janeiro: ISER. 1996.

BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira. **O mal à brasileira.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

BISPO, Raphael. **“Deus dá uma segunda chance”:** **sofrer e refazer mundos em testemunhos religiosos.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, 2019.

_____. **Rainhas do Rebolado: Carreiras artísticas e sensibilidades femininas no mundo televisivo.** 1. ed. Rio de Janeiro: Maud: FAPERJ, 2016.

BOCK, Carlos. **Teologia em mosaico. São Leopoldo: EST, 2002.** Tese (Doutorado), Escola Superior de Teologia, 2002.

BOHN, Simone R. **Evangélicos no Brasil: Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral.** OPINIÃO PÚBLICA, Campinas, Vol. X, nº 2, Outubro, 2004.

BOMFIM, Patrick Thiago dos Santos. **Discriminação e preconceito: identidade, cotidiano e religiosidade de travestis e transexuais.** Dissertação (mestrado). Universidade Católica de Brasileira, 2009.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In:* AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral.** (8ª edição) Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BOYER, Véronique. **“Trajetórias sociais e pertencimento religioso: três exemplos pentecostais.”** Trabalho apresentado na XX Reunião Brasileira de Antropologia. Salvador, abril de 1996.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega.** Vol II. 12ª Ed. Petrópolis: Ed. Vozes: 2001.

BUENDIA, Josefa. Gênero e Religião: Dimensão política da transgressão. *In:* ROSADO, Maria José (Org.), **Gênero, Feminismo e Religião: Sobre um campo em constituição.** 1. Ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

BUSIN, Valeria Melki. **Morra para se libertar: estigmatização e violência contra travestis.** Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. *In:* LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151- 198.

_____. Criticamente subversiva. *In:* JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. **Sexualidades transgressoras: uma antologia de estudos queer.** Barcelona: Icária editorial, 2002.

_____. **Cuerpos que importam: Sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”.** Buenos Aires: Paidós, 2008.

_____. **Excitable Speech: A Politics of the Performatives.** New York: Routledge, 1997.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2003.

CAMPOS JÚNIOR, Luis de Castro. **Pentecostalismo: sentidos da palavra divina.** São Paulo: Editora Ática, 1995.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças.** Horizonte, 2011.

_____. **Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal.** Petrópolis, Vozes; São Paulo, Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1996.

CAMPOS, Roberta B.C. **Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE, 1995.

CAPRIANI, Roberto; POZZI, Enrico; CORRADI, Consuelo. **Histoires de vie de familiale dans un context urbain**. Cahiers Internationaux de Sociologie, Paris, v.79, p.253-262, 1995.

CARDOSO, Fernando. **O Evangelho Inclusivo e a Homossexualidade**. São Paulo: Clube dos Autores, 2010.

CARVALHO, Mário Felipe de Lima. **Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais**. 147 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social. 2011.

CAVALCANTI, Marcela de F. M. Máximo. **A teologia queer e o direito a Deus à fé e à crença: uma nova perspectiva do direito humano à orientação sexual e identidade de gênero**. Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: EST, v. 5, 2017.

CÉSAR, Elben M. Lenz. **História da evangelização do Brasil – dos jesuítas aos neopentecostais**. Viçosa-MG. Editora Ultimato. 2000.

CHILAND, Colette. **O transexualismo. São Paulo: Diferenças entre os Sexos e dominação simbólica: nota crítica**. Edições Loyla: 2008.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo. Cosac Naify, 2003.

COHEN, Stanley. **Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and the Rockers**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

CÔRTEZ, Mariana. **O bandido que virou pregador: a conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores**. São Paulo: Hucitec. 2007.

COSTA, Sandra Regina Soares da. Uma experiência com autoridades: pequena etnografia de contato com o hip hop e a polícia num morro carioca. *In*: VELHO G. e KUSCHNIR K. (Orgs.) **Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.

CRAPANZANO, Vincent. **Tuhami: Portrait of a Moroccan**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

DA MATTA, Roberto. "Ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues". *In*: NUNES, E. (Org). **A aventura sociológica**. RJ: Zahar, 1978.

DAS, Veena. **Life and words: violence and the descent into the ordinary**. California: University of California Press, 2007.

DEBERT, Guita Grin. "Ética e as novas perspectivas da pesquisa antropológica". *In*: VÍCTORA, Ceres et al. (orgs.). **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Niterói: ABA; EdUFF. p. 45-54. 2004

DIAS, Claudenilson; COLLING, Leandro. **Resistências e rejeições nas vivências de pessoas trans no Candomblé da Bahia**. *ex æquo*, n.º 38, 2018.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. 2º ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

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

_____. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. *In*: DUARTE, Luiz Fernando Dias. et al. (Org.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006.

_____. **O culto do eu no templo da razão**. Boletim do Museu Nacional (Nova Série – Antropologia). 1983a.

_____. **Pluralidade religiosa nas sociedades complexas e ‘religiosidade’ das classes trabalhadoras urbanas**. Boletim do Museu Nacional (Nova Série – Antropologia). 1983b.

_____. Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas em busca de um modelo. *In*: Duarte, Luiz Fernando Dias; Velho, Gilberto (orgs.). **Gerações, família e sexualidade**. Rio de Janeiro. Ed. 7 Letras, 2009.

DUMONT, Louis. **Ensaio sobre o individualismo. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna**. Lisboa: Publicações Dom Quixote Ltda. 2000.

_____. **Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

DURKHEIM, Émile. **As Formas elementares da Vida Religiosa**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EGGERT, Edla. **Educação popular e teologia das margens**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **A produção da (In)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental. Cartografia de uma comunidade Batista**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2001.

FABIAN Johannes. **Time and the Other. How Anthropology Makes its Object**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983.

FACCHINI, Regina. **Histórico da luta de LGBT no Brasil**. Revista Pré-Univesp, São Paulo, dez. 2016.

_____. **Sopa de Letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FACINA, Adriana. **Santos e canalhas: uma análise antropológica da obra de Nelson Rodrigues**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Cadernos de Campo, 13, 156-161, 2005.

FEITOSA, Alexandre. **Teologia Inclusiva**. Brasília-DF: Oásis, 2016.

_____. **A Igreja Trans: Conhecer para conquistar, conquistar para incluir**. 1 ed. Brasília: Oasis Editora, 2012.

FERNANDES, Felipe Bruno Martins. **Assassinatos de travestis e "pais de santo" no Brasil: homofobia, transfobia e intolerância religiosa**. Saúde em Debate, v. 37, n. 98, p. 485-492, 2013.

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

FERREIRA, M. L. C. **Homossexualidade e a Igreja Inclusiva no estado de Goiás: Igreja Caminho da Inclusão – um estudo de caso**. Dissertação de Mestrado. PUC-Goiás, Goiânia-GO, Brasil, 2016.

FIGUEREDO, Valdemar. **“A pentecostalização da fé”**. Endereço eletrônico em: <http://www.cristianismohoje.com.br/colunas/valdemar-figueredo>. 2012. [acesso em jan 2018]

FONSECA, Cláudia. **Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

FOUCAULT, Michel. **“Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique”**. Dits et Écrits. vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. 21. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Microfísica do poder**. 25ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987

_____. **História da Sexualidade II, O Uso dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1984.

_____. **Segurança, território, população**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. *in*: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

GARCIA, Ângela Maria. **E o verbo (re)fez o homem: estudo do processo de conversão do alcoólico ativo em alcoólico passivo** (dissertação de mestrado). Niterói, UFF, 2003.

GEBARA, Ivone. **O que é teologia**. São Paulo-SP: Brasiliense. 2006.

_____. **Uma clara opção pelos direitos das mulheres**. Entrevista com Ivone Gebara. 2012.

_____. As epistemologias teológicas e suas consequências. *In*: NEUENFELDT, Eliane; BERGSCH, Karen; PARLOW, Mara (Org.). **Epistemologia, violência, sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

_____. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. **Religião e Sexualidade: convicções e responsabilidades**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Trad. de Maria Célia Campos Raposo. 20ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

_____. **Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise**. Petrópolis: Editora Vozes. 2012.

GONÇALVES, Marco. Etnobiografia, biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. *In*: M. Gonçalves (Org.), **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2012.

GROSZ, Elizabeth. **Corpos reconfigurados**. Cadernos Pagu, v.14, p.45-86, 2000.

_____. **Volatile bodies: toward a corporeal feminism**. *Bloomington na Indianapolis*: Indiana University Press, 1994.

HEILBORN, Maria Luiza et al. **Sexualidade, Família e Ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido; a religião em movimento**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

IGREJA DO EVAGELHO QUADRANGULAR, **O Evangelho Quadrangular**. São Paulo: Editora Quadrangular, 1999.

JUNIOR, Valdevino de Albuquerque. **Performance ritual como narrativa da experiência religiosa: um caso Pentecostal**. *Sacrilegens, Juiz de Fora*, v.12, n.2, p.100-117, jul-dez/2015.

LANZ, Letícia. **O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero**. 2014. 342 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

LONGARAY, Deise Azevedo; RIBEIRO, Paula Regina Costa. **Espaços educativos e produção das subjetividades gays, travestis e transexuais**. Revista Brasileira de Educação, v. 20, n. 62, 2015, p. 723-747.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 3º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. Foucault e os estudos queer. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 135-142.

MACHADO, Carly Barbosa. **Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias**. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, família e individualismo. In: DUARTE, Luiz F. D. et al. (Orgs.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

_____. **“Conversão religiosa e opção pela heterossexualidade em tempos de Aids”**. Cadernos Pagu, nº. 11: 276-301. 1998.

_____. **“Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar”**. São Paulo: Editores Associados/ANPOCS. 1996.

_____. **“Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais”**. Rev. Estud. Fem. [online]. 2005, vol.13, n.2, pp.387-396.

MAFRA, Clara. **Relatos Compartilhados: experiência de conversão entre brasileiros e portugueses**. Mana. Rio de Janeiro. 6(1). 2000.

_____. **O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique**. Religião e Sociedade, v. 32, n. 2. 2012.

_____. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. In: **Interseções**. vol. 13 n.1, 2011.

_____. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: **Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____. **Os Evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNANI, José Guilherme. **Etnografia como prática e experiência**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, 2009.

MAHMOOD, Saba. **Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no egipto**. Etnográfica v.10 n.1, Lisboa, maio, 2006.

_____. **Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject.** Princeton: Princeton University Press. 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw C. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **(Re/des)conectando gênero e religião: Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

_____. **“Jesus me ama no darkroom e quando faço programa”:** narrativa de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre a sexualidade na ICM (Igreja da comunidade Metropolitana). Revista Polis e Psique., São Paulo: vol. 1, Ed. Especial, p.221-253, 2011.

_____. **“Jesus nasceu pra gente que é travesti e trans também, meu bem”:** o 1o Natal do Ministério Séfora’s de Travestis e Transexuais da CCNEI. RJHR VIII: 15. 2015.

_____. **Sai desse corpo que esse caminho não te pertence! Pessoas trans* e ex-trans* em (re/des)caminhos de gênero, corpo e alma.** Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano VIII, n. 24, Janeiro/Abril de 2016.

_____. Travestis em trânsito identitário: Propondo um diálogo com Luiz Alberto Ribeiro. In: ROSADO, Maria José (Org.), **Gênero, Feminismo e Religião: Sobre um campo em constituição.** 1. Ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: **Estudos Avançados**, v. 52, p. 121-138, 2004.

_____. **Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública.** Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, pp. 238-258, 2011.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola. 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. “Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo.” In: ANTONIAZZI, A et alii: **Nem anjos nem demônios.** Petrópolis: Vozes. 1994.

_____. Os demônios e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira. **O mal à brasileira.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997, p. 45-61.

_____. **Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo.** Revista de Cultura Teológica, São Paulo, Ano III, n. 13, p. 37-53, Out/Dez 1995.

_____. **O pentecostalismo e a emancipação das mulheres.** Entrevista, 2010. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=

_____. **“Embragados no Espírito Santo”**: Reflexões sobre a experiência pentecostal e o alcoolismo. *Antropolítica*, n. 15, p. 61-80, 2003.

MARIZ, Cecília L. GRACINO JR., Paulo. As Igrejas Pentecostais no Censo de 2010. *In: Religiões em Movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pp.49-62.

MARTINS, Andrea D. Catolicismo contemporâneo: tratando da diversidade. *In: GOMES, E.C. (Org.). Dinâmicas contemporâneas de fenômeno religioso na sociedade brasileira*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. *In: Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naif, 2003.

MELO *et. al.* **Despatologização das identidades trans: a saída para uma sociedade mais igualitária**. *Ciências Humanas e Sociais*, v.3, n. 3, p. 69-84, Novembro, 2016.

MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo, Loyola, 2002.

MESQUITA, R.R. **Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo)sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro**. *Gênero*. Niterói, v. 4, n. 4, 2004, p. 95-117.

MISKOLCI, Richard. Machos e Brothers: uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas masculinas criadas on-line. *In: Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(1): 424, p.301-324. jan./abr., 2013.

MOL, A.; LAW, J. **Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycaemia**. *Body&Society*, v.10, n. 2-3, p. 43-62, 2004.

MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da vida: uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, 1998.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. *In: MICELI, S. (org.). O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Sumaré & ANPOCS, Brasília: CAPES, 1999.

MOTT, Luiz. “A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco”. *In: Sexualidade e saúde indígenas*. Brasília: Paralelo 15, 2011.

MOTT, Luiz. **Igreja e Homossexualidade no Brasil: Cronologia Temática, 1547-2006**. II Congresso Internacional sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência, São Leopoldo, RS, EST, agosto de 2006.

MUCHAIL, Salma Tannus. Da promessa à embriaguez. A propósito da leitura foucaultiana do Alcibíades de Platão. *In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A (Orgs.) Figuras de Foucault*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 239 -252.

MURTA, Daniela. **Os desafios da despatologização da transexualidade: Reflexões sobre a assistência a transexuais no Brasil**. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2011.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Uma brecha no armário: Propostas para uma Teologia Gay**. São Leopoldo: EST, 2002.

_____. **Via(da)gens teológicas. Itinerários de uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte editorial, 2012.

_____. **À meia luz: a emergência de uma teologia gay Seus dilemas e possibilidades**. Cadernos IHU Idéias. ano 3 - nº 32 – 2005.

_____. A sistematização do pensamento teológico gay no Brasil, 2010. *In*: CALVANI, Carlos Eduardo (org.). **Bíblia e sexualidade – abordagem teológica, pastoral e bíblica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010

_____. **Talar Rosa: um estudo didático-histórico-sistemático sobre a Ordenação ao Ministério Eclesiástico e ao exercício do Ministério Ordenado por homossexuais**. Dissertação (Mestrado em Teologia) São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. **Algumas tendências recentes nos discursos evangélico e católico sobre a homossexualidade. Sexualidade, Gênero e Sociedade**, ano XI, n. 22, Rio de Janeiro, CLAM/IMS/Uerj. 2004.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. Religião e Intolerância à Homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves. **Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp. 2007.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. **As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond. 2013.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. “Religião e Intolerância à Homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil”. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves. **Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp. 2007.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro. **“Nós Acolhemos os Homossexuais”: Homofobia pastoral e Regulação da Sexualidade**. Tomo, n. 14, p. 203-227, 2009.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. **Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia (s) em discursos evangélicos conservadores**. Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana, n. 2, 2009, p. 121-161.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal. *In*: HEILBORN, M. L; DUARTE, L. F. D; PEIXOTO; BARROS, M. L. de (Orgs.) **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

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

_____. **Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 21, n. 61. 2006.

_____. **Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal.** Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, p. 90-121, 2010.

_____. **Homofobia religiosa e direitos LGBT: Notas de pesquisa.** Latitude, v. 7, n. 1, p. 33- 51, 2013.

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

_____. Dançar e cantar para Jesus: sexo, gênero e religião em igrejas evangélicas inclusivas. *In: Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: UERJ/ISER, 2017.

_____. **Parentalidades e conjugalidades nas igrejas inclusivas: reflexões sobre os nexos entre cuidado pastoral, subjetividade e política entre fiéis LGBT.** Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos). Florianópolis: 2013.

NOAVES, Regina. **Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais.** Relig. Soc., Rio de Janeiro, nº1: 186-208, 2012.

_____. **Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania.** São Paulo: Editora Marco Zero, 1985.

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

ORTUÑO, Gabriela González. **¿Cómo se vive una fe queer? Los retos de las teologías de Liberación.** Revista Último Andar. n. 29, 2016.

OTTAVIANI, E.; FABRA, A. L.; CHACON, J. A. Entre o assujeitamento e a constituição de si: pastoral cristã à luz de Michel Foucault. *In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Org.). Foucault e o Cristianismo.* Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. *In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Globalização e Religião.* Petrópolis, Vozes, 1997, p. 25-42.

PARK, Robert. *A cidade: Sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano.* *In: VELHO, Otávio G. O fenômeno urbano.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1973.
PASSOS, João Décio. **Pentecostais: Origens e Começo.** São Paulo. Editora Paulinas. 2005.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo da AIDS.** São Paulo: Annablume, FAPESP, 2009.

_____. **Na noite nem todos os gatos são pardos. Notas sobre a prostituição travesti.** Cadernos Pagu, v. 25, 2005. p. 217-249

PERLONGHER, Nestor. **O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo**. São Paulo: Brasiliense. 1987.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Religião como solvente- uma aula**. Novos Estudos. Nº 75. Julho de 2006.

PINEZI, Ana Keila Mosca. **Sexualidade, corpo e gênero: desvio, perigo e pecado entre pentecostais e protestantes históricos**. VII Congresso Internacional em Ciências da Religião: A religião entre o espetáculo e a intimidade – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, PUC Goiás, Goiânia, de 08 a 11 de abril de 2014.

PISCITELLI, Adriana. **Apresentação: gênero no mercado do sexo**. Cadernos Pagu, n. 25, 2005. p. 7-23.

POLIVANOV, B. **Personas no Facebook e consumo por afiliação: percepções sobre (des)encaixes entre selves on e off-line**. Organicom, ano 12, n. 22, p. 225-235, 2015.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, v. 2, n.3. 1989.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: N-1 Edições; 2014.

PY, Fábio. **Lauro Bretones: um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 a 1956**. Tese (Doutorado em Teologia), Departamento de Pós-graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2016.

QUINTELA, Hugo F. **Para além do arco-íris: a construção social da mulher e as experiências da transexualidade**. Dissertação (mestrado) – programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Centro de Ciências Humanas e Naturais / Universidade Federal do Espírito Santo). 2014 (226 páginas)

RECUERO, Raquel. **Redes Sociais na internet**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2009

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.

RIBEIRO, Luiz Alberto Faria. **Deus é para todos?: travestis, religião e inclusão social**. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

RICCI, Maurício. **Glossolalia, iniciação e alteridade no pentecostalismo**. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 16, 2007.

RIOS, Luís Felipe. **“LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife**. Polis e Psique, v. 1, 2011, p. 212-231.

_____. **O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense**. Etnográfica, v. 16, 2012, p. 53-74.

RODRIGUES, Eduardo Lima. **As Igrejas Inclusivas: O Movimento Homossexual buscando seu espaço no meio evangélico**. Apresentação Oral. XIV Encontro Nacional da Abrapso, São Paulo: 2007.

_____. **Igrejas Evangélicas Inclusivas das cidades de São Paulo e Guarulhos: Um estudo psicológicos das igrejas vistas por seus pastores**. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, PUC, São Paulo, 2009.

ROJAS, Zicri. **La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres. Revista Cultura y Religión**. 2009. Disponível: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3088696>. Acesso em: 11/11/2019

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROSALDO, Renato. **Culture & Truth - The remaking of Social Analysis**. Beacon Press, Boston, 1989.

SAADEH, Alexandre. **Transtorno da identidade sexual: Um estudo psicopatológico de transexualismo masculino e feminino**. 279 f. Tese (Doutorado em Psiquiatria) – Faculdade de Medicina, USP, São Paulo, 2004.

SALEIRO, Sandra Palma. **A transexualidade e o gênero: identidades e (in)visibilidades de homens e mulheres transexuais**. In: Seminário Internacional Enlaçando Sexualidade, 3., 2013. Salvador. Anais... Salvador, BA: Uneb, 2012.

SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: A. Oro e C. Steil (orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **As religiões dos brasileiros**. Horizontes, v. 1, n. 2, 1998.

_____. “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: P. Sanchis (org.). **Fiéis e Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). **Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, p. 34-63, 1994.

SANTOS, Ailton. **Transexualidade e travestilidade: conjunções e disjunções. In Transexualidades: um olhar multidisciplinar**. Org. COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas et al. Salvador: EDUFBA, 2014.

SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente – O diabo está no meio**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2005.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Zahar. 1979.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **A epistemologia do armário**. Cadernos Pagu, Campinas, SP, v. 28, Dossiê Sexualidades Disparatadas, 2007.

SIEPIERSKI, Paulo D. **Pós-pentecostalismo e política no Brasil**. Estudos Teológicos, v. 37, n. 1, 1997.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. *In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. SILVA, Tomaz Tadeu (Org). Rio de Janeiro: Vozes, 2014, p.73-102.

SIQUEIRA, Deis. **O labirinto religioso ocidental. Da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional**. Sociedade e Estado. Volume. 23. No. 2. Brasília, 2008.

SMIDERLE, Carlos Gustavo Sarmet Moreira. **Entre Babel e Pentecostes: cosmologia evangélica no Brasil contemporâneo**. Relig. soc. [online]. vol.31, n.2, 2011.

SOUZA, Sandra Duarte. **Representações de gênero na literatura evangélica**. Estudos de Religião, v. 31, n. 3, p. 317-331. Set. - Dez. 2017.

SOUZA, Raquel Moreira de. **Teologia inclusiva, fé e militância: a Igreja da Comunidade Metropolitana e algumas controvérsias na Sociologia da Religião**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, 2015.

STEIL, Carlos Alberto. **Pluralismo, Modernidade e Tradição, Transformações do Campo Religioso**. Ciências Sociales e Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, v. 3, p. 115-119, out. 2001.

STEPHANINI, Valdir. **Assim nasce uma igreja: A multiplicação das comunidades cristãs independentes no município da Serra, Estado do Espírito Santo**. Dissertação de Mestrado Para obtenção do grau de Mestre em Teologia Escola Superior de Teologia Programa de Pós-Graduação, 2010.

STRATHERN, Marilyn. O Efeito etnográfico. *In: STRATHERN, M. O Efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 1. ed. 2014.

TEXEIRA, César Pinheiro. **A construção social do “ex-bandido”: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo**. Rio de Janeiro: 7Letras. 2011.

THÉVET, André. **Singularidades da França Antártica**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1944.

TREVISAN, João Silverio. **Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro. Record: 2002.

VAGGIONE, Juan Marco. **Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular**. Ensayo Ganador del 2º Concurso Regional de Ensayos de CLADEM sobre "Estado Laico". 2005.

_____. **La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa**. Cadernos Pagu - Dossiê Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência, n. 50, 2017.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar. 1994.

_____. **Um antropólogo na Cidade: ensaios de antropologia urbana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VIEIRA, Fernanda Dantas. **A caça aos homossexuais e travestis na Ditadura Militar**. Site Pragmatismo Político, 2015. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015>. Acessado em: 15/01/2019.

VIEIRA, Helena; FRACCAROLI, Yuri. Violência e dissidências: um breve olhar sobre às experiências de repressão e resistência das travesties durante a ditadura military e os primeiros anos da democracia. In: **História do Movimento LGBT no Brasil**. Org. Renan Quinalha, Márcio Caetano, Marisa Fernandes. - 1 ed -. São Paulo: Alameda, 2018.

VITAL DA CUNHA, Christina. “**Traficantes Evangélicos’: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas**”. Plural, v. 15, p. 23-46. 2008.

WEISS DE JESUS, Fátima. "A cruz e o arco-íris: Refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma 'igreja inclusiva' no Brasil". *Ciencias Sociales y Religión*, 12:131-146. 2010.

_____. **Igrejas inclusivas em perspectiva comparada: da "inclusão radical" ao "mover apostólico"**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013.

_____. **Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

ZIMMERMANN, Elton Colini Gonçalves. “**Tolo é aquele que diz que tempos bons foram os do passado**”: **Juventude e pentecostalismo em uma bola de neve church**. Dissertação (Antropologia Social) - Pós-Graduação em Antropologia Social, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.