

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
DOUTORADO EM GEOGRAFIA

ÁDRIA GELINSKI

“JÁ QUE SOU QUE SEJA E DEUS QUE ME PERDOE”: VIGILÂNCIA E DISCURSO
RELIGIOSO CRISTÃO ELABORADOS POR PESSOAS LGBT+ ORIUNDAS DE
IGREJAS CRISTÃS DO PARANÁ

PONTA GROSSA
2024

ÁDRIA GELINSKI

“JÁ QUE SOU QUE SEJA E DEUS QUE ME PERDOE”: VIGILÂNCIA E DISCURSO
RELIGIOSO CRISTÃO ELABORADOS POR PESSOAS LGBT+ ORIUNDAS DE
IGREJAS CRISTÃS DO PARANÁ

Tese de Doutorado apresentada como requisito
parcial para obtenção do título de Doutorado em
Geografia, no Programa de Pós-Graduação em
Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa
(UEPG).

Orientador: Dr. Marcio Jose Ornat

PONTA GROSSA

2024

Gelinski, Ádria

G317 Já que sou que seja e Deus que me perdoe: vigilância e discurso religioso cristão elaboradas por pessoas LGBTQ+ oriundas de Igrejas Cristãs do Paraná / Ádria Gelinski. Ponta Grossa, 2024.

174 f.

Tese (Doutorado em Geografia - Área de Concentração: Gestão do Território: Sociedade e Natureza), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Jose Ornat.

1. Pessoas lgbt+. 2. Discurso. 3. Cristianismo. 4. Corpo. 5. Vigilância. I. Ornat, Marcio Jose. II. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Gestão do Território: Sociedade e Natureza. III.T.

CDD: 364.256



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
Av. General Carlos Cavalcanti, 4748 - Bairro Uvaranas - CEP 84030-900 - Ponta Grossa - PR - <https://uepg.br>

TERMO

ADRIA GELINSKI

“JÁ QUE SOU QUE SEJA E DEUS QUE ME PERDOE”: VIGILÂNCIA E DISCURSO RELIGIOSO REELABORADOS POR PESSOAS LGBT+ ORIUNDAS DE IGREJAS CRISTÃS DO PARANÁ

Tese apresentada para obtenção do Título de Doutora em Geografia, no Programa de Pós-Graduação em Geografia, Doutorado em Geografia, Setor de Ciências Exatas e Naturais, da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Ponta Grossa, 14 de maio de 2024.

Prof. Dr. Marcio Jose Ornat UEPG - Presidente

Prof. Dr. Almir Nabozny - UEPG

Profa. Dra. Mariana Barbosa de Souza - UFLA

Profa. Dra. Marcia Alves Soares da Silva – UFMT

Profa. Dra. Jaqueline Gomes de Jesus - IFRJ



Documento assinado eletronicamente por **Marcio Jose Ornat, Professor(a)**, em 14/05/2024, às 16:13, conforme Resolução UEPG CA 114/2018 e art. 1º, III, "b", da Lei 11.419/2006.



Documento assinado eletronicamente por **Almir Nabozny, Professor(a)**, em 16/05/2024, às 18:20, conforme Resolução UEPG CA 114/2018 e art. 1º, III, "b", da Lei 11.419/2006.



Documento assinado eletronicamente por **Jaqueline Gomes de Jesus, Usuário Externo**, em 24/05/2024, às 17:03, conforme Resolução UEPG CA 114/2018 e art. 1º, III, "b", da Lei 11.419/2006.



Documento assinado eletronicamente por **Mariana Barbosa de Souza, Usuário Externo**, em 24/05/2024, às 17:21, conforme Resolução UEPG CA 114/2018 e art. 1º, III, "b", da Lei 11.419/2006.



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Alves Soares da Silva, Usuário Externo**, em 27/05/2024, às 16:53, conforme Resolução UEPG CA 114/2018 e art. 1º, III, "b", da Lei 11.419/2006.



A autenticidade do documento pode ser conferida no site <https://sei.uepg.br/autenticidade> informando o código verificador **1975484** e o código CRC **BE90DFC0**.

Dedico a um dos amores da minha vida, meu grande amigo e irmão de alma que agora é uma lembrança bonita, Emerson Darcy Bueno.

E a todes es dissidentes, desviades. A quem não se encaixa nos padrões, que dança conforme a sua própria melodia, que pinta com as mais variadas cores fora da paleta convencional. Você, que sonha, você que luta e sobrevive todo dia. Você tem minha admiração e respeito.

AGRADECIMENTOS

Pensar na trajetória deste texto, faz-me pensar nas inúmeras janelas que foram abertas a partir do encontro com a pesquisa, que tanto emergiu através das entregas deste projeto para o mundo. Muitas foram as pessoas que trouxeram luz e auxiliaram direta e indiretamente para que este texto se materializasse e ganhasse forma de uma Tese. Mais que isso, é partilhar a satisfação e o desejo que possamos continuar trilhando nossos caminhos e escrevendo nossas histórias.

Ao chegar no momento de escrever estes agradecimentos, vejo-me transbordando de gratidão por ter conseguido chegar até aqui. Aprendi muito neste processo, por vezes, uma caminhada solitária, principalmente pela pandemia da Covid-19, ocorrida no decorrer da pesquisa. Pois, agora, espero conseguir colocar em palavras e expressar o amor que sinto por todas as pessoas que tive a sorte de encontrar no caminho:

Agradeço inicialmente as minhas redes de relações transvestigêneres, ao Guilherme, por estar perto e junto, pelo companheirismo, por diversas vezes ser refúgio, pelas trocas sempre afetuosas e por partilhar um amor transcetrado. Você é parte do que segue aqui, agradeço demais pela nossa caminhada, por colorir a vida e por juntas continuarmos acreditando que é possível construir um mundo com afeto e amor. Você foi e é um grande parceiro de luta e de vida!

À Fernanda Riquelme, por tanto me ensinar, com a sabedoria, calma e força. Sua existência e seu afeto familiar aquecem meu coração. Rô amiga amada, por sempre me lembrar de não ter medo de ser quem se é, ocupar espaços, fazer-se ouvida e não levar desaforo para casa. Você me inspira!

Ao Gael, pelas inúmeras conversas, desabafos e trocas geográficas, com você aprendi que às vezes o silenciar também é potência e não cabe buscar caber em locais que nos destroem. À Feola, por mostrar que outras formas de ser são possíveis e há muita graça em ser afrontosa.

Agradeço às minhas outras redes de relações, se há ondas grandes na vida a amizade de vocês é grande coisa também. À Karen, sua mão sempre aqui me lembra quem sou e de onde vim, isso pra nós é potência. Grate demais pela nossa trajetória que brotou na pandemia e continua florescendo. À Jú, pelos nossos áudios intermináveis, memes engraçados e conversas que vão desde teorias sociais até receitas de bolo. Têm pessoas que se sentam na calçada, comem açaí e tornam o momento inesquecível, Jú é assim. E à Tati, pelos nossos cafés e conversas infundáveis, colaboração que me apoiou carinhosamente em toda esta trajetória, suas

mensagens e áudios de madrugada foram muito importantes nesse processo. Agradeço também à Carol e Rao, que me lembram com gatilhos de amor o quanto o afeto é uma outra maneira de vivenciar este mundo. Celebro a existência de vocês e a nossa trajetória de amizade. À Clara por compartilharmos experiências, vitórias, falhas, conflitos, enfim, diante da loucura que é a nossa vida, sempre conseguimos nos apoiar.

Agradeço à minha família, meu pai Mário, minha mãe Verônica, minhas irmãs Suzana e Rosana, meu irmão Sérgio, vocês são exemplos de sabedoria, resistência e luta pela vida. Pai e mãe que enfrentaram todas as dificuldades impostas pelas desigualdades sociais existentes no nosso país, agradeço pelos ensinamentos e pelo apoio em sempre continuar. Além disso, em um país em que boa parte das pessoas LGBTQ+, sobretudo pessoas trans, não têm contato com seus familiares, o acolhimento e amor de vocês me ajudaram a permanecer firme.

Agradeço ao Grupo de Estudos Territoriais – GETE, isto é, agradeço a todas as pessoas que fizeram parte do GETE nesses últimos dez anos. Vocês me ensinaram outras formas de pensar e ser, construindo diferentes composições identitárias e formas de compreender o mundo.

Agradeço à CAPES, pela concessão da bolsa de Doutorado que financiou e possibilitou a existência deste trabalho, bem como a minha permanência no programa de pós-graduação. Sem dúvidas essa é uma das poucas alternativas para que possamos estar nos programas de pós-graduação.

Fazer da transgeneridade uma lâmina
para cortar a ordem ao meio
queimar cada metade
soprar as cinzas
arder de alívio por sei inteire
e eu determino que termine aqui e agora
eu determino que termine em mim,
mas não acabe comigo
determino que termine em nós e desate
e que amanhã, que amanhã possa
ser diferente pra elas/eles/elus
que tenham outros problemas e
encontrem novas soluções
e que eu possa viver nelas/les/lus,
através delas/les/lus e em suas memórias
(‘Marte de Mugraitakaru’ e ‘Oração’ Linn da
Quebrada).

RESUMO

Esta tese tem o intuito de evidenciar como o espaço compõe o discurso cristão produzindo as vigilâncias das sexualidades para as pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná. Para trilhar os caminhos de reflexão, subdividimos a questão central em três sub questões: “como ocorre o processo de tornar-se frequentadores de Igrejas Cristãs?”; quais são as práticas discursivas das Igrejas Cristãs nas quais conviviam suas ex-frequentadoras”; e, compreender “como funciona a vigilância das sexualidades segundo o discurso das pessoas ex-frequentadoras?”. Para responder essas questões, foram entrevistadas 19 pessoas LGBTQ+ que frequentaram e foram socializadas em Igrejas Cristãs no Paraná. As entrevistas foram realizadas conforme um roteiro semiestruturado. Em relação ao recorte das pessoas entrevistadas, essa se deu a partir da técnica *snowball* (bola de neve) até o ponto de saturação. Em seguida, foram transcritas na íntegra, inseridas no banco de dados *LibreOffice Base* e analisadas de acordo com análise de conteúdo do discurso proposto por Bardin (1977), as quais dão sentido as dimensões espaciais vividas pelas pessoas. Assim, todo o processo de análise resultou em sete espacialidades discursivas e 1.187 evocações. Os resultados evidenciam que as práticas, as vivências espaciais e discursivas contribuem para as construções identitárias, corpóreas das pessoas entrevistadas e para a incorporação dos valores morais, noções de verdade e condutas sociais do segmento religioso que estavam inseridas. O corpo (27%), a Igreja (21%), casa da família (17%), espaço educacional (13%), cidade (10%), espaço de sociabilidade (7%) e ciberespaço (5%) aparecem como os espaços mais evocados, estando conectados e permeados pelo discurso religioso cristão. Configurando-se como espaços confortáveis, desconfortáveis, excludentes, normatizadores e de controle. Para tanto, o corpo se mostrou central, sendo o mais evocado, e apreendido pelas pessoas entrevistadas como ‘templo do espírito’, ponto de manifestação e contato com Deus, estando em conexão constante com o sobrenatural e com a ideia da onipresença de Deus, isto é, estar em todos os lugares e vendo tudo. O corpo também é ponto de medos, inseguranças, negação, violência e pecado, como mencionado pelas pessoas LGBTQ+. Portanto, as pessoas entrevistadas vivenciaram diferentes espaços e foram atravessadas por diferentes relações, socializações, discursos religiosos e discursos cisheteronormatizadores que foram / ficaram inCORPORadas nas suas existências, mesmo após o afastamento da vivência religiosa.

Palavras-Chave: Pessoas LGBTQ+; discurso; cristianismo; espaço; corpo; vigilância.

ABSTRACT

This thesis aims to highlight how space makes up Christian discourse, producing surveillance of sexualities for LGBT+ people who are former members of Christian churches in Paraná. To follow the paths of reflection, we subdivided the central question into three sub-questions: "how does the process of becoming a Christian churchgoer take place?"; "what are the discursive practices of the Christian churches in which the former churchgoers lived?"; and "how does the surveillance of sexualities work according to the discourse of former churchgoers?". To answer these questions, 19 LGBT+ people who attended and were socialised in Christian churches in Paraná were interviewed. The interviews were conducted according to a semi-structured script. The interviewees were selected using the snowball technique until the point of saturation. They were then transcribed in full, entered into the LibreOffice Base database and analysed according to the discourse content analysis proposed by Bardin (1977), which gives meaning to the spatial dimensions experienced by people. The entire analysis process resulted in seven discursive spatialities and 1,187 evocations. The results show that the practices, spatial and discursive experiences contribute to the identity and bodily constructions of the people interviewed and to the incorporation of moral values, notions of truth and social behaviours of the religious segment they belong to. The body (27%), the church (21%), the family home (17%), the educational space (13%), the city (10%), the space of sociability (7%) and cyberspace (5%) appear to be the most frequently mentioned spaces, connected to and permeated by Christian religious discourse. They are configured as comfortable, uncomfortable, excluding, standardising and controlling spaces. To this end, the body proved to be central, being the most evoked, and apprehended by the people interviewed as a 'temple of the spirit', a point of manifestation and contact with God, being in constant connection with the supernatural and with the idea of God's omnipresence, in other words, being everywhere and seeing everything. The body is also a point of fear, insecurity, denial, violence and sin, as LGBT+ people mentioned. Therefore, the people interviewed experienced different spaces and were crossed by different relationships, socialisations, religious discourses and cisheteronormative discourses that were/remained incorporated in their existences, even after they left religious life.

Keywords: LGBT+ people; discourse; christianity; space; body; surveillance.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Lógica Temporal das Publicações da área de Geografia sobre Corpo no Brasil.....	55
Quadro 1 – Perfil das pessoas LGBTQIA+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs	102
Gráfico 1 – Espacialidades das pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná	112
Gráfico 2 – Ciberespaço das pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná	113
Gráfico 3 – Espacialidade de Sociabilidade das pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná	116
Gráfico 4 – Espacialidade Cidade das pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná	119
Gráfico 5 – Espacialidade Educacional das pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná	127
Gráfico 6 – Espacialidade Casa das pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná	132
Gráfico 7 – Espacialidade Igreja das pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná	138
Gráfico 8 – Espacialidade Corpo das pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná.	147

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo 1 – Espaço e Corpo Perpassados pela Religiosidade	16
1.1 A Caminhada de Pesquisadore e a Trajetória da Pesquisa	17
1.2 Em Nome de um Deus, eu Vivía em Aflição	27
1.3 O Espaço Religioso e a Religiosidade na Ciência Geográfica Brasileira: uma Discussão sobre Espaço, Espaço Religioso e Memória	34
1.4 Corpo como Caminho de/para Deus: Reflexões sobre o Corpo, Espaço e a Construção Cristã	52
Capítulo 2 – Em Nome de Deus? Discursos Religiosos sobre as Sexualidades e os Corpos Dissidentes	68
2.1 Discurso Judaico-Cristão Heteronormativo com Facetas no Fundamentalismo e no Conservadorismo.....	68
2.2 Práticas e Discursos Religiosos como Elementos para o Funcionamento do Mecanismo de Gênero e da Vigilância	84
Capítulo 3 – Persistentes e Alusivas Formas de Vigilância Sentidas pelas Pessoas LGBT+ Ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná	99
3.1 Esse Corpo me Pertence? Vivências Espaciais, Construções Identitárias e o Perfil das Pessoas LGBT+ Ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs.....	100
3.2 Se Afasta desse Corpo que esse Espaço não te Pertence! Corpos Dissidentes, Discursos, Construções Subjetivas e Vivências Espaciais.....	111
Capítulo 4 – Multiescalas de Poder e Discurso Religioso Cristão: Emoções e Efeitos Vivenciados nos Diferentes Espaços	124
4.1. Acorda Boba: a Escola é Babado	124
4.2 A Casa da Família: Amo elas/es só não Consigo Morar lá	131
4.3 Não faz Aloka, esse Espaço não é pra Você: Igreja e Espaços Religiosos Cristãos ..	137
4.4 “Se meu Corpo era um Templo porque eu Vivía com Medo?”: Discussão sobre o Corpo, Vivências Espaciais e Categorias Discursivas	146
Considerações Finais	156
Referências.....	159
Apêndice A – Roteiro Semiestruturado para a Obtenção de Dados através das Entrevistas com as Pessoas LGBT+ Ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs (Católicas e Evangélicas)	171

Introdução

A presente investigação está guiada pela seguinte questão central: “como o espaço compõe o discurso cristão produzindo as vigilâncias das sexualidades¹ para as pessoas² LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná. Para trilhar os caminhos de reflexão, subdividimos a questão central em três subquestões: “como ocorre o processo de tornar-se frequentadores de Igrejas Cristãs?”; quais são as práticas discursivas das Igrejas Cristãs nas quais conviviam suas ex-frequentadoras”; e, compreender “como funciona a vigilância das sexualidades segundo o discurso das pessoas ex-frequentadoras?”.

Estas questões estão diretamente ligadas a outra pesquisa defendida no ano 2017 e a vivências pessoais/sociais. Foi possível evidenciar que as pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de espaços religiosos anularam seus sentimentos, desejos, relacionamentos. Indo além, bloquearam suas sexualidades até o momento do afastamento da ‘antiga comunidade religiosa’. Durante as conversas e as entrevistas com o grupo pesquisado, os discursos em relação às práticas, às vivências e os espaços frequentados eram fundamentados nos textos bíblicos e nas orientações das lideranças religiosas. Havia uma constante reiteração de como ser/estar, isto é, o discurso estava focado em direcionar a juventude em ‘ser exemplo’, não cair nas ‘armadilhas mundanas’, não se ‘desviar’ do caminho, ‘zelar/vigiar por práticas benditas’, pois ‘Deus tudo vê, tudo sabe’ e, ao divergirem desses preceitos, isto proporcionaria o afastamento de Deus.

As imaginações geográficas que foram proporcionadas pela vivência cotidiana nos espaços religiosos cristãos levaram-me à construção do recorte em pessoas LGBTQ+ e ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs (Bola de Neve, Católica, Evangélica Reformada, Evangelho Quadrangular, Metodista, Presbiteriana Reforma, Primeira Presbiteriana, Universal do Reino de Deus). Pois as espacialidades religiosas são entendidas aqui de maneira paradoxal, isto é, produzem conforto e alívio, mas também conflito, opressão e exclusão para as pessoas que não se enquadram nos preceitos religiosos. Os discursos que foram acessados pelas pessoas entrevistadas compreendem o mundo a partir da noção cisgênera, binária e heterossexual. Assim, as pessoas que não seguem esta noção heterocentrada são entendidas como desviantes

¹ Categoria discursiva que diz respeito ao início do processo de se identificar LGBTQ+, momento em que as pessoas entrevistadas se percebem corpos dissidentes.

² Esta Tese foi escrita com o intuito de contemplar todas as pessoas (cisgêneras e transgêneras) e validá-las no discurso, isto é, utilizando a linguagem neutra. A linguagem neutra pretende se comunicar sem demarcar gênero no discurso linguístico. Podemos contemplar pessoas não-binárias, bebês e pessoas intersexo, pessoas com mais de um gênero ou em momentos que não sabemos qual pronome utilizar.

e pecadoras, estando condicionadas à abjeção em que não possuem o status de “pessoa abençoada”.

Para tanto, as pessoas LGBT+ que foram socializadas e vivenciaram os princípios religiosos das suas comunidades religiosas, também experienciaram cosmovisões condicionadas pelo controle dos corpos e do ideal dos papéis de gênero³. Cada espaço religioso está envolto por práticas e discursos que reiteram normas de como se vestir, comportar-se e se expressar. Visto que a materialidade corpórea e o ideário de gênero fazem parte de uma construção discursiva, sendo elaboradas, interpretadas e reforçadas a partir das narrativas.

É neste contexto que esta pesquisa se insere e nasce a inquietação em compreender a potencialidade e a incorporação do discurso religioso pelas pessoas que foram socializadas em espaços cristãos. Nesse sentido, há uma necessidade preeminente de saber e expor como as pessoas LGBT+ sentiram e sentem este discurso, como foi o processo de autoidentificação como LGBT+ e a vivência religiosa; e como as narrativas e práticas religiosas foram incorporadas de tal forma que mesmo com o afastamento dos espaços e das vivências religiosas há a preservação de princípios religiosos, potencializando a sensação de vigilância (estar sob olhares e autovigilância), aprovação e desaprovação, noções de práticas santas e profano atreladas aos corpos e às sexualidades.

Desta forma, esta Tese busca compreender as experiências e os discursos religiosos como agentes para o funcionamento do mecanismo de gênero e para o dispositivo de vigilância associado aos corpos dissidentes. Neste sentido, o discurso cristão acessado pelas pessoas entrevistadas reitera a noção binária, cisgênera e heterossexual, estando diretamente relacionado ao discurso sexualizador do pecado. Para tanto, esses discursos referem-se às espacialidades e às práticas espaciais, como afirma Spink (2013).

Desse modo, o meu contato com as pessoas entrevistadas deu-se a partir da metodologia *Snowball* ou ‘bola de neve’ (Baldin; Munhoz, 2011) e o método de Saturação proposto por Sá (1998). Assim, a interação com as pessoas entrevistadas deu-se inicialmente com pessoas já conhecidas e, em seguida, por indicação de novas como uma ‘bola de neve’. Até o momento em que há saturação das entrevistas, correspondendo à quantidade das amostras, logo, o volume das entrevistas a ser realizado segue a proposta de Sá (1998). Na visão do autor,

³ Uma construção discursiva e performativa do que é ser homem e do que é ser mulher. O gênero está atrelado à identidade e aos papéis sociais, isto é, ao comportamento, aos gestos, maneira de se vestir e as projeções construídas culturalmente do que corresponde em ser homem ou mulher.

o método de saturação é um dos caminhos para compreender as experiências de determinado grupo social, contribuindo para a qualidade e profundidade das pesquisas. Pois,

a representação manifestada por um certo número de sujeitos e por um número maior seria a mesma. Costuma-se empregar um critério conhecido como de ‘saturação’ para chegar a esse número limite (não definido previamente) no decorrer da pesquisa: quando os temas e/ou argumentos começam a se repetir isto significaria que entrevistar uma maior quantidade de outros sujeitos pouco acrescentaria de significativo ao conteúdo da representação; pode-se então realizar mais umas poucas entrevistas e parar” (Sá, 1998, p. 92).

Foram realizadas 19 entrevistas, seguindo o roteiro semiestruturado como visto no Apêndice A. Essas foram realizadas com pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs (Católicas e Evangélicas) do Paraná. Assim, dez entrevistas foram com pessoas Trans (três travestis, uma mulher trans, duas pessoas não binárias, três homens trans, uma pessoa transmasculina), quatro mulheres cis Lésbicas, uma mulher cis Bissexual, quatro homens cis Gay. Ademais dez pessoas fizeram parte de Igrejas Evangélicas, cinco pessoas fizeram parte do espaço religioso católico e quatro pessoas frequentaram ambas as Igrejas (católica e evangélicas).

As entrevistas foram gravadas e tiveram seus conteúdos transcritos na íntegra, inseridos e sistematizados no banco de dados utilizado pelo Grupo de Estudos Territoriais (GETE) por meio do *Software LibreOffice*. Através deste banco de dados, foi possível organizarmos os dados em evocações, elementos, categorias discursivas e espacialidades discursivas. Este processo metodológico nada mais é que o desmembramento das falas das pessoas entrevistadas, e uma organização denominada de evocações e, posteriormente, ‘categorias discursivas’ e ‘espacialidades discursivas’. Assim, o elemento é um resumo da Evocação, a qual diz respeito aos trechos dos discursos das pessoas entrevistadas e condiz com as falas, as memórias e as experiências vividas.

Por sua vez, as ‘categorias discursivas’ estão ligadas ao significado da evocação, isto é, as emoções, as impressões, os pontos de vista e as memórias atreladas a determinadas espacialidades. Desse modo, a ‘espacialidade discursiva’ diz respeito ao recorte espacial, espaço que é indicado nas evocações e nas categorias discursivas. Pensando que todo fenômeno geográfico acontece nos espaços, compreendemos também que todas as práticas e as relações se dão de maneira espacial, conforme Gomes (2018). Isso tudo possibilita a compreensão dos discursos e das experiências vivenciadas pelas pessoas LGBTQ+ entrevistadas.

A partir disso, foi evidenciado um total de sete espacialidades e 36 ‘categorias discursivas’. Dessa forma, após essa classificação dos trechos de fala, obtivemos um total de

1.187 evocações. E adotamos a Análise de Conteúdo do discurso de Bardin (1977) para dar sentido às dimensões espaciais e discursivas vividas pelas pessoas entrevistadas. Bardin (1977, p. 42) define a Análise de Conteúdo como [...] “um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens”. Assim as condições de produção e sistema linguístico são elementos inter-relacionados, possibilitando para que a fala se torne um domínio ou eixo semântico, contribuindo para identificar as significações e as mensagens das palavras e as mensagens. Logo, com este método é possível identificar e analisar os conteúdos que emergem nas falas das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná.

Dito isto, para desenvolver as reflexões indicadas nesta introdução, o texto foi organizado em quatro momentos. O primeiro capítulo, “Espaço e corpo perpassados pela religiosidade”, tem como proposta discutir sobre espaço, corpo e religiosidade e está dividido em quatro seções. A primeira seção, intitulada “A Caminhada de pesquisadore e a Trajetória da pesquisa”, descreve minha caminhada pessoal e profissional, bem como o contato com as pessoas entrevistadas e o percurso desta pesquisa. Por sua vez, a segunda seção, “Em nome de um Deus, eu vivia em aflição”, tem o intuito de apresentar as pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs que fazem parte desta pesquisa. Já na terceira seção “O espaço religioso e a religiosidade na ciência geográfica brasileira: uma discussão sobre Espaço, Espaço Religioso e Memória” discute-se a respeito do conceito de espaço, Igreja e da memória. Por fim, na última seção, “Corpo como caminho de/para Deus: reflexões sobre o corpo espaço e a construção cristã”, tem o objetivo de se dissertar a respeito da relação entre corpo e religião.

O segundo capítulo, “Em nome de Deus? Discursos religiosos sobre as sexualidades e os corpos dissidentes”, foi subdividido em duas seções. A primeira, “Discurso judaico cristão heteronormativo com facetas no fundamentalismo e no conservadorismo”, busca refletir a respeito da potencialidade dos discursos religiosos cristãos com facetas conservadoras e fundamentalistas. E, na segunda seção, “Práticas e discursos religiosos como elementos para o funcionamento do mecanismo de gênero e da vigilância”, aborda as discussões e as relações dos discursos religiosos cristãos como potencializadores da vigilância sobre corpos dissidentes.

O terceiro capítulo intitulado “Persistentes e alusivas formas de vigilância sentidas pelas pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná” foi subdividido em duas seções. Na primeira seção, “Esse corpo me pertence? Vivências espaciais, construções identitárias e o perfil das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs”, discute-se o

perfil das pessoas entrevistadas, isto é, idade, racialidade, escolaridade, renda, identidade de gênero, orientação sexual, Igreja que frequentou e o tempo que permaneceu na vivência religiosa. A segunda seção, “Se afasta desse corpo que esse espaço não te pertence! Corpos dissidentes, discursos, construções subjetivas e vivências espaciais”, refere-se aos paradoxos vividos pelas pessoas entrevistadas, que mesclam as experiências, as práticas, as sexualidades e as facetas identitárias.

Por fim, no quarto capítulo, “Multiescalas de poder e discurso religioso cristão: emoções e efeitos vivenciados nos diferentes espaços”, continua-se abordando a respeito dos espaços mais evocados e as configurações das evocações. Assim este capítulo foi subdividido em quatro seções, as quais estão relacionadas às espacialidades mais evocadas (Corpo, Igreja, Casa da família e Escola). Tais espacialidades foram evocadas como confortáveis, desconfortáveis, acolhedores e/ou excludentes.

Entretanto, estas discussões fazem parte da construção reflexiva ao longo dos quatro capítulos da presente Tese, em que se busca despretensiosamente contribuir para as reflexões no campo específico do saber da Geografia, sobretudo, nas discussões a respeito de corpo, sexualidades e religiosidades. Portanto, os discursos e as práticas religiosas que foram sofridos pelas pessoas LGBTQ+ (as acusações morais, interdições, olhares, piadas, ameaças de expulsão da Igreja), bem como as relações hierarquizadas, são atos de violências que fizeram parte da construção identitária destas pessoas, deixando marcas até hoje lembradas.

Capítulo 1

Espaço e Corpo Perpassados pela Religiosidade

Neste capítulo, refletimos sobre as relações entre o espaço, corpo e a religiosidade, bem como tais conceitos foram pensados na Ciência Geográfica brasileira. Tais conceitos embasam esta Tese, que tem como fio condutor compreender como o espaço compõe o discurso cristão produzindo as vigilâncias das sexualidades para as pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná. Assim, as concepções aqui adotadas fazem parte de um processo reflexivo, que envolve vivências pessoais, experiências e conhecimentos científicos.

Compreender o espaço e o corpo permeados pela religiosidade é compreender um processo pessoal, que faz parte de percursos emotivos, “viagens do espírito”, aflições íntimas e “lugares da alma”. É assumir que a religiosidade se trata de algo complexo, multifacetado e sem exclusividade na definição.

Esta reflexão é constituída pela compreensão da relação entre corpos que não correspondem à cisgeneridade⁴ e heteronormatividade⁵ e ao cristianismo (na sua compreensão do corpo e das sexualidades), através da vivência religiosa do grupo pesquisado em Igrejas Evangélicas. E, entendendo que as relações entre corpo, sexualidades e espacialidades religiosas dialogam com uma teologia do corpo, uma invenção cristã do corpo.

Portanto, este capítulo está dividido em quatro seções: na primeira, será exposta minha caminhada como pesquisadore e a trajetória da pesquisa. A segunda seção, intitulada “Em nome de um Deus, eu vivia em aflição”, evidencia quem são as pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Católicas/Evangélicas que compõem esta pesquisa, a partir de trechos de narrativas de suas vivências no espaço religioso. Já a terceira seção, “O espaço religioso e a religiosidade na ciência geográfica brasileira: uma discussão sobre Espaço, Espaço Religioso e Memória”, trataremos das reflexões sobre o espaço religioso, memória e a produção geográfica brasileira acerca das religiosidades. Por fim, a quarta seção, intitulada “Corpo como caminho de/para Deus: reflexões sobre o corpo espaço e a construção cristã”, abordamos como o corpo foi pensado pela tradição cristã, bem como é analisado na produção Geográfica do Brasil.

⁴ Diz respeito à condição da pessoa que se identifica com o gênero que nasceu.

⁵ Termo atrelado ao conceito de heterossexualidade compulsória de Adrienne Rich, que se refere ao fato de que todas as pessoas sejam heterossexuais como norma de afeto/desejo/forma de se relacionar.

1.1 A Caminhada de Pesquisadore e a Trajetória da Pesquisa

Como já mencionado antes, os questionamentos e inquietações desta Tese fazem parte de um processo pessoal de vivência no espaço religioso cristão. Inicialmente, passei pela socialização na Igreja Católica e, posteriormente, aos quatorze anos, início da adolescência passei a frequentar uma comunidade religiosa evangélica, permanecendo até meus 25 anos e último ano da graduação em Geografia. Ao vivenciar o espaço ‘Universidade’, tive o acesso a grupos de pesquisa e movimentos sociais proporcionados pela graduação em Geografia, como o Grupo de Estudos Territoriais – GETE; sobre o qual enfatizo, aqui, a grande importância na minha vida acadêmica e no meu processo de reconhecimento como uma pessoa divergente. Outros grupos foram o Diretório acadêmico, os grupos de estudos, eventos acadêmicos e os movimentos sociais (Movimento Estudantil, Movimento de Transporte Público, Movimento Feminista, MST, Movimento LGBT+).

Essas vivências contribuíram para novas experiências, questionamentos e modos de ser/estar/sentir até então ‘anulados’, devido às vivências religiosas e ao não acesso a elas. E, ao passar do tempo, das vivências e do conhecimento acerca de gênero e das sexualidades, pude perceber o quanto os discursos normativos, mais especificamente o discurso cristão, estava fortemente conectado no controle dos corpos, das práticas e do sentir das pessoas, atuando na compreensão do meu próprio corpo e dos demais corpos. Tal discurso atua conjuntamente com outros discursos (biológico, jurídico, educacional e médico) alimentando e reiterando a linearidade entre sexo, gênero e orientação sexual (Butler, 2003), produzindo ficções de corpos, papéis e noções binárias de feminino *versus* masculino.

A partir disso, comecei a compreender que tanto o corpo, o gênero, quanto as sexualidades fazem parte de construções discursivas, históricas e sociais, e, assim, pude começar a entender meu corpo, minha identidade e minha orientação sexual, percebendo que por muito tempo fui produto dos mecanismos de gênero e das sexualidades. Todos os conflitos, angústias e a sensação de não pertencimento em se ver totalmente dentro do gênero feminino e nem do gênero masculino, que me acompanharam por muitos anos, começaram a fazer sentido. E quanto mais eu tinha acesso às leituras, discussões e convivência com corpos divergentes, mais eu sentia descontentamento e a sensação de estar mentindo. Justamente por estar seguindo e estar vivendo de acordo com as práticas normativas reforçadas pelo discurso religioso da comunidade religiosa em que eu fazia parte.

Com o passar do tempo, tive acesso à ONG RENASCER, na época focada em atender majoritariamente travestis e mulheres trans. Foram aproximadamente cinco anos de convivência

enriquecedora e acolhedora, pude aprender muito com todas as pessoas que frequentavam a ONG e participavam das atividades por ela desenvolvidas. Não aprendi apenas sobre o movimento Trans, mas sobre carinho, acolhimento e luta. Tenho imensa gratidão, carinho e admiração por Fernanda Riquelme, Denise Lima, Lana de Cássia e Débora Lee e todas as demais pessoas que passaram pela ONG, as quais por diversos anos fizeram parte da minha convivência quase que diária e contribuíram sobre o meu processo de identificação como pessoa fora da cisgeneridade.

Despertando diversos sentimentos, entre eles, o de alívio e pertença ao se entender primeiramente como um corpo com práticas e sensações não heterossexuais, e, recentemente, identificando-me como um corpo que destoa da identidade de gênero vigente, isto é, identificando-me como uma pessoa não binária. Entender-me como pessoa não binária e não heterossexual não foi um processo simples, fácil e rápido, e tem sido uma descoberta diária. Se entender para além da binariedade⁶, ou entre ela, é reafirmar identidades para além do gênero feminino e masculino, não sendo apenas um momento de passagem, mas uma outra possibilidade de existência.

Assim, ao compreender que o mecanismo de gênero e das sexualidades resulta em ideais de corpos e práticas, pude compreender também que este mesmo mecanismo atua restringendo os corpos que fogem aos ideais de vestimentas, dos papéis e das práticas socialmente impostos como naturais e esperados. Este constrangimento contribui para nos colocar à margem de relações, vivências e espaços que até então faziam parte do nosso cotidiano e das nossas redes de afetividade.

Inicialmente pude sentir as exclusões por parte da comunidade religiosa no último ano que frequentei o espaço religioso, mesmo espaço que foi recorte para o meu trabalho de Conclusão de Curso no de 2014, trabalho este intitulado “Gênero e Prática Religiosa de Mulheres Jovens da Igreja Evangélica Reformada Nova Holanda, Carambeí – PR”. Esse trabalho evidenciou a potencialidade do discurso religioso cristão em que as noções sobre o ideal de gênero estão atreladas às formas de se vestir, ao comportamento, às relações e até mesmo às atividades desenvolvidas.

Foi evidenciado que o conjunto de noções que esta comunidade religiosa constrói em relação ao que é ser mulher se baseia nos textos bíblicos e em concepções generificadas dos papéis sociais, naturalizando e instituindo estigmas e controle nos corpos femininos. A mesma comunidade concebe que existem atividades destinadas aos homens e outras às mulheres em todos os espaços cotidianos (Igreja, casa, mercado, espaços públicos, entre outros). Indo além, as

⁶ Classificação que diz respeito ao sistema de gênero e sexo, ou seja, é considerada apenas duas categorias (homem e mulher), sem reconhecer outras identidades de gênero.

mulheres desde a infância são ensinadas à mansidão, a zelar pelo seu corpo de modo a não escandalizar, não despertar olhares e não ter práticas pecaminosas que possam profanar o templo do espírito. Esta concepção contribui para os discursos normatizadores que domesticam e regulam os corpos e as práticas. E assim, compreendi a potencialidade do espaço e do discurso religioso como instituidores do ideal binário de gênero, bem como experienciadores das exclusões por parte da até então comunidade religiosa que eu frequentava.

Desta forma, o foco para aquele momento da pesquisa era o das jovens mulheres participantes do grupo de jovens da Igreja Evangélica Reformada Nova Holanda de Carambeí, Paraná. Foram realizadas 9 entrevistas com as jovens mulheres e 2 entrevistas com as lideranças da referida comunidade religiosa. A análise se deu a partir do método de Saturação de Sá (1998), com base no método de análise de conteúdo, resultando em 385 evocações e 4 espacialidades discursivas (Igreja, Casa, Escola e espaços de sociabilidade).

Foi possível evidenciar que durante os momentos religiosos, as conversas com as pessoas da comunidade, os discursos e cosmovisões em relação aos papéis das pessoas, os corpos e as sexualidades eram marcados por noções cisgêneras, binárias, heterossexuais e por ficções de papéis destinados para homens e mulheres. Essas eram justificadas a partir de noções biológicas e em fundamentos bíblicos, as quais justificavam posturas preconceituosas e binárias. Em suas pregações, as lideranças (da Igreja e da juventude) e a comunidade religiosa pautavam suas falas em ‘ser exemplo’, em se vigiar, zelar, estar frequentemente em alerta, pois “as tentações, o mal e o pecado rondam”. Não ceder a “pensamentos, às tentações e práticas do mundo”, pois a “salvação está aberta para quem exerce sua fé, resiste às tentações e obedece às leis divinas”.

No decorrer da pesquisa realizada no espaço Igreja Evangélica Reformada Nova Holanda de Carambeí, Paraná, as inquietações e questionamentos se fortaleceram, algumas sendo respondidas e outras contribuíram para a formulação de novos questionamentos que guiaram outra pesquisa, minha Dissertação de Mestrado, que teve como objetivo compreender como as diferentes vivências espaciais das pessoas LGBT frequentadoras da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba (IEA) e da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá (ICM) constituíam as significações sobre as suas sexualidades.

A escolha das Igrejas Episcopal Anglicana de Curitiba (IEA) e a Comunidade Metropolitana de Maringá (ICM), como recorte espacial, estava atrelada à hipótese de que esses espaços eram pontos de encontro, acolhimento e uma possibilidade de vivências e práticas religiosas para as pessoas LGBT, as quais foram socializadas em Igrejas Evangélicas tradicionais. Foram realizadas 13 entrevistas, adotando-se o roteiro semiestruturado, sendo estas transcritas e sistematizadas a partir da análise de conteúdo do discurso de Bardin (1977), que davam sentido

às dimensões espaciais vividas por estas pessoas. Todo o processo de análise resultou em um total de 987 evocações, que foram classificadas segundo espacialidades discursivas e categorias discursivas. Evidenciou-se que todas as pessoas LGBTQ+ foram socializadas em outras denominações religiosas, foram batizadas e cresceram em ‘berço religioso’, mais especificamente o evangélico.

Mesmo que o grupo pesquisado tenha tido inúmeras vivências espaciais, suas falas apontam que são amplas as possibilidades espaciais e que são constituídas por princípios religiosos. Os espaços vivenciados pelas pessoas LGBTQ+ da ICM-Maringá e IEA-Curitiba estão conectados a discursos, práticas e experiências, os quais são entendidos e sentidos de maneiras distintas, contribuindo para as significações e para a constituição das identidades individuais e do grupo. Ao analisar os paradoxos vividos pela membresia LGBTQ+ da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, foi possível evidenciar que elas mesclam suas experiências espaciais, isto é, práticas religiosas interseccionadas com diversas vivências cotidianas e com as facetas identitárias, entre elas as sexualidades. De acordo com os discursos da membresia LGBTQ, tanto da ICM-Maringá quanto da IEA-Curitiba, foi possível compreender suas significações e ressignificações em relação às sexualidades e à religiosidade.

É neste contexto que a investigação desta Tese se origina. Ou seja, a partir das vivências, reflexões e dos dados do TCC e da Dissertação de Mestrado foi possível compreender a potencialidade das práticas, vivências e discursos religiosos para os grupos pesquisados. Indo além, contribuem para a reiteração de um conjunto de concepções, dentre elas a cisgeneridade, a heterossexualidade, a binariedade e a noção de moralidade.

As pessoas LGBTQ+ que foram socializadas e vivenciaram espaços religiosos experimentando a fé, também estiveram em contato direto com visões de mundo condicionadas pelo controle dos corpos e das práticas, corpos que são posicionados, vigiados e regulados. Ademais, os espaços e os discursos religiosos percorridos tanto pelo grupo pesquisado no TCC, na Dissertação de Mestrado, quanto pelas pessoas que conheci e não fizeram parte do grupo pesquisado deixaram marcas nos corpos das mais variadas intensidades e temporalidades, impulsionando formas de me entender no mundo. Isto contribuiu para a formulação da pergunta de partida desta Tese, em que busco compreender como as pessoas sentem que seus corpos são/foram vigiados e como o discurso, a vivência e a socialização religiosa estiveram/estão incorporadas nas pessoas, mesmo após a saída do espaço religioso.

O corpo foi mencionado na fala das pessoas entrevistadas como uma das espacialidades mais evocadas, quando elas descreveram este de maneira implícita ou explícita. Tais corpos, os corpos dissidentes, são compreendidos como corpos impuros, impróprios, um

descaminho para o contato com Deus. Foi possível evidenciar que os discursos e as compreensões teológicas de ambas as Igrejas, foco das pesquisas de TCC e da Dissertação de Mestrado, reforçavam o entendimento do corpo como templo do Espírito Santo, isto é, o corpo das pessoas cristãs é ponto da revelação de Deus. O que foi trazido discursivamente pelas pessoas entrevistadas quando relatam o sentimento de pecado ainda existente, a sensação de culpa e medo por estar vivenciando práticas dissidentes, e, talvez, estar desrespeitando o templo, mesmo após anos de afastamento das antigas comunidades religiosas e ressignificação das noções religiosas.

Neste sentido, esta pesquisa começa a ser gerada no ano de 2017, quase coincidindo com o término da minha Dissertação de Mestrado, quando em conversa com um grande amigo que se entendia como homem cis gay socializado em uma Igreja Evangélica, na ocasião ex-frequenter da Igreja Batista de Ponta Grossa⁷, Paraná, a qual tem como características três pilares: (1) os pequenos grupos multiplicadores responsáveis por chegar mais próximo das pessoas em hospitais, pessoas em situação de rua etc.; (2) os ministérios são a junção dos PGMs; e (3) a celebração é o momento de toda comunidade religiosa se reunir.

Na ocasião, este amigo me relatou o sentimento de culpa referente a sua sexualidade, bem como a sensação de estar em pecado quase que constantemente, e, assim, vez ou outra, buscava meios de realizar penitência (orando, jejuando, confessando ou apenas repensando suas práticas). Relatava ainda que não se sentia bem na Igreja que foi socializado e os momentos que chegou a ir chorava muito, mas não era porque o Espírito Santo o tocou ou algo do tipo, como a comunidade religiosa achava, mas era buscando algo que ele sabia que não iria encontrar lá, que era a busca por acolhimento como homem gay e não a fala de cura relacionada à sua orientação sexual.

Concomitantemente, outras pessoas acabavam relatando sensações semelhantes. Uma delas é Xica⁸, uma entrevistada da cidade de Maringá⁹ e, na época, frequentadora de uma ICM

⁷ Ponta Grossa é um município do estado do Paraná, localizado no Segundo Planalto Paranaense, com aproximadamente 391.654 habitantes. O município fica a 103 quilômetros de Curitiba, capital federal do estado do Paraná e é considerada o núcleo dos Campos Gerais do Paraná, que tem uma população superior a 1.100.000 de habitantes e o maior parque industrial do interior do estado. Ponta Grossa é conhecida como Princesa dos Campos e Capital Cívica do Paraná e sua economia está baseada na agricultura, no comércio, na indústria e na prestação de serviços.

⁸ Nome fictício de uma das pessoas entrevistadas, os nomes das pessoas entrevistadas remetem a nomes de pessoas LGBTQ+ marcantes na cidade de Ponta Grossa, Paraná ou nacionalmente.

⁹ Maringá, município do Paraná, localizada na região Noroeste do Estado, a 93 km de Londrina, 420 km de Foz do Iguaçu e a 434 km de Curitiba. Com uma população de 456.146 habitantes, é a terceira maior cidade do estado e a sétima da região sul do país em relação à população, destaca-se pela qualidade de vida e pelo entroncamento rodoviário regional, sendo uma das cidades mais arborizadas e limpas do país. A economia do município está voltada para o setor de comércio e prestação de serviços, bem como a agricultura continua compondo a economia e os vários segmentos da indústria, com metalmeccânica, agroindústria, vestuário, prestação de serviços e turismo.

e ex-seminarista, relatou-me a angústia que ainda sentia por se entender errada/pecadora. Na ocasião, ela estava em processo de transição, isto é, identificava-se como uma pessoa transexual. E mesmo ela tendo acesso a um espaço e discurso inclusivo como a ICM-Maringá, ainda carregava consigo o sentimento de culpa e conflito, pensando se era bem-vista aos olhos de Deus. Por esse motivo, buscava sempre fazer o que poderia aproximá-la de Deus (trabalhando na Igreja, seguindo os princípios da ICM, estudando cada vez mais sobre a Bíblia e as diferentes interpretações, sendo uma boa pessoa etc.).

Ambos os relatos das pessoas citadas anteriormente me tocaram, pois eu sentia o mesmo, e, dessa forma, contribuíram para dar o *start* em refletir como o discurso religioso apreendido nas diferentes Igrejas acaba permanecendo nos corpos, mesmo após a saída do espaço religioso. Assim, após a formulação do projeto para realização desta pesquisa, realizei um mapeamento entre as pessoas LGBTQ+ conhecidas que havia frequentado Igrejas Cristãs, com a intenção de entrevistá-las.

Imersa nesse contexto, no ano de 2018 iniciei os contatos e conversas com algumas pessoas, foco da pesquisa, o que gerou um diário de campo e contribuiu para a formulação das perguntas do roteiro de entrevista. Em 2019, realizei cinco entrevistas de modo presencial com pessoas que já tinha contato, como Vittar, homem cis gay preto, de 33 anos, ex-frequentador da Igreja Assembleia de Deus de Ponta Grossa, Paraná. Ele parou de frequentá-la aos 24 anos. Esta Igreja tem como base a inspiração divina, a veracidade e autoridade das Escrituras, tanto do Antigo como do Novo Testamento, entendendo-os como única Palavra de Deus escrita, sem erro em tudo o que ela afirma, e a única regra infalível de fé e prática. Buscam o poder da Palavra de Deus para cumprir o propósito da salvação de acordo com a descrição na página oficial da Igreja Evangélica e Assembleia de Deus (2023).

Lin, pessoa não binária branca, com 26 anos, frequentou a Primeira Igreja Presbiteriana de Ponta Grossa, Paraná, até os 19 anos. Esta Igreja (2023), de acordo com o seu *site* oficial, tem como doutrina crer em um único Deus, na salvação através da crença em Jesus Cristo, na Bíblia como a única e infalível regra de fé e prática, que o Espírito Santo habita os corpos para produzir uma vida nova, santa, digna e íntegra. Além disso, entendem que a Igreja é a agência do Reino de Deus na Terra, instituída para promover o bem no mundo corrompido e que todo cristão recebe o corpo de Cristo através do batismo em si, devendo ter uma conduta semelhante a de Cristo.

Noah, homem trans preto, de 27 anos, foi socializado primeiramente na Igreja Católica e, em seguida, frequentou diferentes Igrejas Evangélicas da cidade de Ponta Grossa, Paraná, com intuito de conhecer. Deixou de vivenciar o espaço Igreja aos 23 anos. A Igreja Católica,

segundo seu *site* oficial da Diocese de Ponta Grossa (2023), tem como princípios crer na Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo compõe um único Deus), nos sete sacramentos (Batismo, Eucaristia, Crisma, Extrema-unção, Ordem e Matrimônio), no poder da Virgem Maria e dos santos, bem como compreende que a fonte da fé é a Bíblia e a tradição oral da Igreja.

Finalizando as entrevistas presenciais, realizei duas entrevistas em Maringá, Paraná. Uma com Rogéria, mulher trans preta, de 29 anos, ex-frequentera da Igreja Presbiteriana de Sarandi, PR, que deixou de frequentar aos 21 anos. E Popó, homem trans preto, com 20 anos, que frequentou a Igreja até os 19 anos (Igreja Universal do Reino de Deus, 2023). As doutrinas da Universal procedem da Bíblia, a qual revela o poder que o Pai, Filho e o Espírito Santo têm para salvar as vidas. Expressa a fé e crença no Deus vivo, creem nos sacrifícios espirituais e materiais, caráter sobrenatural atribuído às celebrações do batismo por imersão. Além disso, a Igreja prega a teologia da prosperidade e também utiliza a imposição de mãos no rito de libertação.

As demais entrevistas foram realizadas via *Google Meet*, devido à Pandemia da COVID-19. Iniciei com pessoas que já tinha contato, e, em seguida entrevistei pessoas indicadas por outras pessoas entrevistadas. Assim, a primeira entrevista via *Google Meet* foi com Nery, homem trans branco, de 24 anos, socializado desde criança na Igreja do Evangelho Quadrangular de Ponta Grossa-PR (Igreja do Evangelho Quadrangular, 2023). Mesmo sendo batizado na Igreja Católica quando era bebê, frequentou a Igreja Evangélica até os 17 anos. Por sua vez, Mo, homem cis gay branco, de 27 anos, frequentou a Igreja do Evangelho Quadrangular de Carambeí¹⁰, Paraná, por 19 anos. O nome Evangelho Quadrangular representa o que é igualmente equilibrado por todos os lados, estabelecido e resistente. O lema é expresso e embasado na Bíblia, sobretudo, na crença de que Jesus Cristo é o mesmo ontem, e hoje, e eternamente. Este termo ainda caracteriza os quatro pilares do ministério de Jesus na Terra: o Salvador, o Médico dos médicos, o Batizador com o Espírito Santo e o Rei que há de vir.

Em seguida, entrevistei Bê, homem cis gay branco, de 24 anos, que frequentou a Igreja Bola de Neve de São Bento do Sul, Santa Catarina, na adolescência, mais precisamente durante todo o ensino médio. Já Taylor, mulher cis, lésbica, parda, com 27 anos, frequentou Igreja Católica de Ponta Grossa, Paraná, em toda sua infância e adolescência, visto que estudou em

¹⁰ Carambeí município do interior do estado do Paraná, localizado na região dos Campos Gerais, pertencendo a Mesorregião do Centro Oriental Paranaense, estando a aproximadamente 21 km até Ponta Grossa e 141 km até a capital Curitiba. Sua população, de acordo com o IBGE 2021, é de 24.225 habitantes com uma área de 649,7 km², a economia do município está ligada ao cooperativismo e a agropecuária, basicamente a produção de leite e seus derivados.

colégio católico em que havia práticas religiosas também. Semelhantemente, outra mulher cis lésbica preta de 31 anos, chamada de Odara, fez parte da Igreja Católica até os 18 anos e, posteriormente, vivenciou o espaço religioso evangélico por aproximadamente seis meses, ambas na cidade Telêmaco Borba, Paraná¹¹.

Dandara, pessoa não binária preta, de 22 anos, também foi socializada religiosamente na Igreja Católica de Ponta Grossa, Paraná, vivenciando esse espaço até os 16 anos aproximadamente. Louie, mulher cis parda lésbica, com 23 anos, foi criada em família católica e frequentou a Igreja Católica de Curitiba, Paraná, até os 18 anos aproximadamente. De modo semelhante, Joy, homem cis gay branco, é de berço católico e fez parte da Igreja Católica de Jaguariaíva-Paraná¹², até os 19 anos.

Por sua vez, Luka, mulher cis lésbica branca, com idade de 30 anos, fez parte por 20 anos da Igreja Metodista de Ponta Grossa, Paraná. Esta Igreja entende as Sagradas Escrituras, os livros do Antigo e do Novo Testamento como Palavra inspirada por Deus e necessária para salvação (Igreja Metodista, 2023)¹³.

Rafa, mulher cis bissexual branca, de 19 anos, tem vivência no catolicismo desde a infância, deixou de frequentar a Igreja Católica aos 18 anos, passou alguns meses conhecendo Igrejas Evangélicas até que decidiu não frequentar mais espaços religiosos cristãos. Erika, travesti branca, de 25 anos, filha de lideranças religiosas e afilhada de pastora, fez parte da Igreja Universal do Reino de Deus de Maringá, Paraná, até os 19 anos, idade em que foi expulsa de casa e da Igreja por ser travesti e ir até a Igreja como travesti. Semelhantemente, Xica, Travesti preta, com 24 anos, fazia parte da Igreja Evangélica Reformada de Curitiba¹⁴, Paraná, em que atuou por dois anos em missão evangelizando. Deixou de frequentar há 2 anos, tempo que se entende como travesti. Assim as Igrejas Evangélicas Reformadas reconhecem os três Cremos Ecumênicos, entre eles, o credo Apostólico, o credo de Nicéia e o credo Atanasiano,

¹¹Telêmaco Borba cidade do estado do Paraná, situada na região dos Campos Gerais e localizada a uma distância de 235 km de Curitiba capital do Paraná. Seu território é de aproximadamente 1.382,86 km², em que 93% são de propriedade da Klabin S.A. Sua população estimada é de 80.588 habitantes (IBGE, 2021). A economia está baseada na agropecuária, indústria e serviços.

¹²Jaguariaíva, localizada na região dos Campos Gerais, fica a 235 km de Curitiba Capital do Estado do Paraná, com uma população de 35.192 habitantes. A economia é voltada para a industrialização rural, sobretudo, de madeiras, fábricas de celulose e papel. Atualmente é fornecedor de produtos como resina, madeira para construção, compensado, celulose, papel para revestimento e papel imprensa para o país e internacionalmente.

¹³Deus é o fundamento e o Senhor do Universo, criou as pessoas a sua imagem e semelhança, porém as pessoas escolheram a desobedecer e isso trouxe a quebra da comunhão humana com o Criador. Jesus Cristo vem para restabelecer a comunhão das pessoas com Deus.

¹⁴Curitiba é a capital do estado do Paraná, localizada a 934 metros de altitude no Primeiro Planalto Paranaense, com aproximadamente 1.963.726 habitantes, sendo o município mais populoso do Paraná e da região Sul e o 8º do país, de acordo com o IBGE de 2021. Sua economia está centrada no setor terciário com vários segmentos de comércio e prestação de serviços de áreas como a educação e saúde, seguida pelo setor secundário, com indústrias de grande porte.

bem como mantêm as confissões Belga e de Heidelberg. Basicamente os princípios desta Igreja são crer em Deus pai, todo-poderoso, no Espírito Santo, na ressurreição da carne, logo, creem em um só Deus. Entendem os textos Bíblicos como as escrituras sagradas do Antigo e o Novo Testamento sem qualquer objeção. Além disso, creem na divindade de Jesus Cristo e nas duas naturezas que se unem numa pessoa (Igreja Evangélica Reformada, 2023).

E, por fim, Ravi, homem trans preto de 30 anos, nasceu e foi criado em família católica na cidade de Palmeira¹⁵, Paraná, atuando como coroinha e catequista. Se afastou do espaço religioso aos 23 anos, aproximadamente, meses após o início da sua transição.

Neste contexto, constata-se que a maioria das pessoas entrevistadas moraram ou moram em Ponta Grossa, Paraná, um dos pontos em comum que contribuiu para a realização das entrevistas. Entendemos, assim, que a cidade é o lócus das relações (Gomes, 2002), das trocas e das organizações espaciais, e, por isso, é possível afirmar que o espaço importa para a construção e manutenção das identidades, a localização não é mera localização vazia, mas modula nossas práticas sociais (Gomes, 2018). Como evidenciado anteriormente, as Igrejas e cidades em que o grupo pesquisado vivenciou a socialização religiosa estão entrelaçadas com as pessoas, os espaços e com a região.

No que tange ao grupo pesquisado, a localização, o espaço e as relações sociais importam, pois foram elas que por determinado tempo modularam as práticas e as formas de pensar das pessoas entrevistadas. Ademais chama atenção a existência de pessoas LGBTQ+ em cidades pequenas, do interior do Paraná, como Ponta Grossa, cidade que é a junção de tradicionalismo, conservadorismos e movimentos reacionários, sendo conhecida como “reaçolândia¹⁶”.

De modo semelhante, cidades como Carambeí, Jaguariaíva, Telêmaco Borba apresentam-se de modo peculiar e, em alguns momentos, há práticas mais conservadoras em relação às sexualidades e às identidades se comparadas a cidades maiores como Curitiba e Maringá. Isto é afirmado pelas pessoas entrevistadas que relatam as dificuldades em vivenciar e externalizar identidades dissidentes, assim Ravi expõe que morou no município de Palmeira e sonhava em sair da cidade para então transformar a sua vida.

¹⁵ Palmeira é uma cidade do estado do Paraná, está localizada na Microrregião de Ponta Grossa, com uma área de 1.465,1 km² e população de aproximadamente 34.109 habitantes, segundo estimativas do IBGE 2021.

¹⁶ Local da existência de diferentes fatos como a defesa de novo golpe militar, proibição do voto a beneficiários do Bolsa Família, audiência pública na câmara municipal para proibição da entendida ideologia de gênero nas escolas da rede pública municipal e do ensino privado do município e a ameaça de prender a cantora Pablo Vittar por parte de um vereador (Miranda, 2017).

[...] passei minha adolescência toda na Igreja da minha cidade, cidade pequena né, tem toda aquela coisa de todo mundo saber quem é você, da família tal, parente de tal e por aí vai, e um dos meus medos era isso todo mundo saber quem eu era e como eu ia me assumir. Eu já via os olhares, sentia aquele clima quando eu passava, isso que eu nem tinha transicionado, pensava como que vai ser e o peso, o peso de tudo sabe é outro em cidade pequena, a mente é mais fechada, a rádio fofoca funciona muito bem em cidade menores né. Então pensava em mim e na minha família, e quando vou estudar em Ponta Grossa e começo a conhecer as coisa, lugares e pessoas foi o start do tipo é isso, tá na hora de eu ser quem sempre quis ser. Tá em outro lugar onde as pessoas não conhecem você, muito menos sua família, conhecer pessoas trans LGBTQs me ajudou a ter coragem. Porque na minha cidade quem é LGBTQ não tem cara de LGBTQ, meio que passam despercebidos, entra naquilo de é gay mais não precisa dar pinta sabe (Entrevista realizada com Ravi via *Google Meet* em 07 abr. 2022).

Notamos, desse modo, que a existência de pessoas LGBTQ+ em cidades pequenas pode ser totalmente diferente que a existência de pessoas LGBTQ+ em cidades maiores. Algumas delas só ‘saem do armário’, autoidentificam-se LGBTQ+, após mudarem de cidade, como Rogéria que cresceu e foi socializada na cidade de Sarandi. Ao se entender trans, buscou iniciar a transição em Maringá.

Eu assim comecei a ver que não era igual aos menininhos da Igreja, que tinha alguma coisa, mas eu tentava fazer tudo que faziam, que usavam e na adolescência mais ainda. Minha cidade era bem pequena, tem toda aquela cultura, aquela coisa até as roupas são meio que iguais. Só que lá pelos 18 anos comecei a não aguentar, e fui me fechando, porque sempre tinha comentários sobre alguém que chamavam de esquisito, desviado ou bichinha né e aí isso eu pensava muito no que eu era, e se alguém imaginasse que no fundo eu queria usar vestido ou maquiagem. Deus o livre bicha, ia ser o fim, sempre ficava isso em mim essa dúvida desses sentimentos e o que eu também achava que era o certo, seguir o que todo mundo fazia. Porque uma coisa é eu ir visitar eles agora toda toda e outra seria eu me montar estando morando lá. Já foi um falatório, já num foi fácil eu num morando lá, pensa morando lá (Entrevista realizada com Rogéria, em Maringá, em 03 mar. 2021).

Doreen Massey (2008, p. 15) ressalta que “o espaço é uma dimensão implícita que molda nossas cosmologias estruturantes”, isto é, o espaço contribui e “modula nossos entendimentos do mundo e nossas atitudes frente as pessoas”, bem como a maneira de desenvolver e praticar sentido às diferentes existências. Indo além, as cidades e a localização da cidade modulam práticas, relações sociais, visões de mundo e as identidades. A cidade pode ser entendida/estar relacionada ao simbólico, vista como um espaço sentido, percebido e vivido, ou seja, cheio de aspectos subjetivos: “Não somente subjetivos no plano individual, isto é, atinente à percepção e à consciência de um indivíduo, mas sim, em se tratando de regiões ou cidades, intersubjetivos, ou seja, subjetividades compartilhadas” (Souza, 2010, p. 151).

Nesta visão, as cidades podem ser compreendidas de modo interacional em que as relações entre as pessoas e os grupos influenciam interesses, concepções e formas de olhar o

mundo (Souza, 2016). O espaço, assim, passa a ser mediador das relações sociais e da manutenção das identidades, contribuindo de maneira positiva ou negativa para o processo de autoidentificação como LGBTQ+. Pensando que a identidade está diretamente atrelada a processos espaciais, sociais e pessoais das relações e dos grupos sociais, é possível compreender o movimento das pessoas entrevistadas que saíram de suas cidades, casas e Igrejas: “[...] eu tipo sonhava em estar na Universidade, em outra cidade, quando fui conhecendo as pessoas, lugares, parecia uma nova vida até uma coisa boa que não tinha sentido, e entendi que eu podia ser” (Entrevista realizada com Ravi via *Google Meet* em 27 mar. 2022). A mobilidade espacial fez parte do processo de autoidentificação, aceitação e externalização de práticas e identidades divergentes.

Neste contexto, o processo metodológico adotado tem como base o diário de campo, fruto das conversas e vivências com o grupo pesquisado e as 19 entrevistas com pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras, seguindo roteiro semiestruturado, o qual deu origem a 43 horas de gravações, 181 páginas de entrevistas transcritas e um total de 1.187 evocações. Este material contribuiu para as imaginações geográficas em relação ao fenômeno, compreendendo que as diferentes espacialidades (Casa, Igreja, Escola, Corpo, Cidade etc.) contribuem para a constituição das identidades, do sentir e se entender no mundo.

Todos esses espaços são compostos e alimentam os discursos, que, por sua vez, são entendidos aqui a partir de Mari Jane Spink (2013), como práticas sociais, dialógicas que envolvem a linguagem em uso e contribuem para a produção de sentido cotidiano.

A religiosidade e os seus discursos se tornam guias para as mais variadas pessoas, permanecendo por anos, em seus corpos, as várias noções de mundo. O discurso religioso exposto pelo grupo pesquisado traz a dualidade de ser acolhedor em um determinado tempo e regulatório em outros momentos. Neste ínterim, a presente pesquisa compreende como as pessoas entrevistadas sentem a vigilância de seus corpos, observando como o discurso religioso vivenciado em suas respectivas Igrejas estiveram/estão incorporados, mesmo após a saída do espaço religioso.

1.2 Em Nome de um Deus, eu Vivia em Aflição

Esta seção apresenta quem são as pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Católicas/Evangélicas que compõem esta pesquisa, a partir de trechos de narrativas de suas vivências no espaço religioso. Ressalto que os nomes utilizados para se referir às pessoas entrevistadas são fictícios, escolhidos para preservar a identidade das mesmas. Desta forma, os

relatos descrevem como cada pessoa vivenciou, sentiu, significou o espaço Igreja, podendo ser de modo confortável, desconfortável ou ambos. Ademais as pessoas apontam o desconforto, a exclusão, a discriminação e a reiteração binária heteronormativa relacionada às sexualidades.

VITTAR

Sou gay, homem cis, negro

Tenho 33 anos de idade e passei 22 anos no espaço religioso

Eu nasci na Igreja, desde que eu lembre eu tava lá. As brincadeiras, os amiguinhos, depois o grupo de jovens, tudo tem ligação com a Igreja. E eu amava bi, nossa participava de tudo, se tinha um ensaio, um grupo eu tava lá. Tipo arroz de festa sabe, era eu (risos). Para você ter uma ideia eu até fui em missão por dois anos, pra evangeliza, fui em várias cidades e eu gostava. Sentia que era minha missão mesmo. Mas depois que voltei e comecei a ouvir o outro lado, o lado de se permitir olhar pro lado foi que eu me apaixonei. Que locura, aquela paixão de doer sabe (risos). Foi aí que comecei a ver tudo diferente.

XICA

Travesti, bissexual, preta

24 anos de idade e 19 deles frequentou a Igreja

A Igreja até meus 10, 12 anos era perfeita pra mim, eu amava assim, tinha as brincadeiras, as amiguinhas, era divertido. Mas foi começar eu ser diferente que o resto que começou tudo assim. Enquanto eu era menininho, passava despercebida, tava tudo certo, mas foi começar a dar pinta que começou. Os menininhos perguntando o que que eu era, falando porque você fala assim igual menina, tua mão é de menina, meu pai falou que isso é obra do satanás. Pense, isso foi bem marcante pra mim, chorava muito, me sentindo uma aberração, pedia pra Deus me sarar e eu só era uma criança. (silêncio). Mas se for vê a Igreja não aceita, a gente não sabe direito o que é, se somos pessoa, se tenho alma, ficava isso sempre, pensava que se eu era obra do diabo então o que tô fazendo nesse mundo? Eu vo se matar. Ui, é horrível, é horrível.

FERNANDA

Travesti, Branca e Pansexual

25 anos de idade e 18 deles na vivência religiosa

Se eu começo a pensar chega a bater saudade, eu gostava sabe dessa coisa de comunidade. E acho que isso foi uma das coisas que mais senti quando sai da Igreja, isso de ser família, aquela coisa de corpo de Cristo e viver em união nem que fosse mais na teoria. Mas

querendo ou não ainda tinha as atividades, os almoços e tudo mais. A nossa comunidade, digo LGBT não tem tanto isso né.

ROGÉRIA

Mulher trans, pansexual, preta

30 anos de idade e 17 anos na Igreja

Ai você num acredita, mas eu queria ser pastor de tanto que gostava daquilo, eu admirava quem tava lá na frente. Prestava atenção em tudo, cada detalhe, era tipo minha nossa que tudo, ficava pensando como era ser escolhida por Deus para estar lá. Receber a palavra para poder falar pras pessoas, passar o que Deus queria, que coisa né. A Igreja era um lugar feliz assim pra mim, eu ia gostava de estar lá, participava de tudo que podia. Mas aí fui crescendo, me mostrando como eu era a cada ano que passava, só que tudo foi mudando.

LIN

Pessoa não binária, pansexual, branca

26 anos de idade e 19 anos na Igreja

A Igreja pra mim era tipo segunda casa, eu tava lá sempre, se não tava em casa ou na escola era lá que eu tava. Fez parte da minha vida por um bom tempo e não digo que foi de todo ruim, teve muita coisa boa até. Até esses dias tava ouvindo uns louvor que a gente tocava no culto. Só que depois que comecei a entender o porque me via diferente de todo mundo de lá, comecei a ver que a vida do “mundo” não era tão ruim assim. E depois que vi que nem sempre é fácil eles amarem o próximo, se esse próximo for viado, trans, do babado, vão deixar de falar, amigos de Igreja fingiam que não me conheciam, é contraditório pra não fala outra coisa.

POPÓ

Sou trans, Bissexual e Preto

20 anos de idade e frequentou a Igreja por 19 anos

Então bixa, resumindo, até porque as vezes os preconceitos estão nas pessoas, não necessariamente na religião, né. Mas na Igreja já teve vez assim, eu não lembro qual que era a passagem, mas era aquelas fala “homossexual é fruto do diabo”, que o corpo gay tá condenado. Eu ouvia assim e fingia de louca, sabe. Porque ouvi coisas assim que, sabe, parecia, a carapuça super serviu pra mim. Eu tive que me fingir de louca pra não chora né, de tristeza.

NOAH

Pessoa Transmasculina, Bissexual e Preta

27 anos de idade e vivenciou a Igreja por 23 anos

Estive por muito tempo na Católica, fiz de tudo um pouco, louvor, leituras e grupo de jovens. Só ai comecei a não me dar muito bem. Isso no meio da adolescência que comecei a usar roupas que eu escolhia, tipo mais largas. Começaram os olhares e comentários, então sai e fui conhecer outras Igrejas, mas ai Evangélicas meio que pra tentar algo novo. Frequentei um centro espírita também só que sempre acabava na palavra pecado. Então comecei a não querer mais esses lugares, já bastava eu me achar no pecado.

TAYLOR

Sou lésbica, mulher cis, parda

Tenho 27 anos de idade e passei 17 anos no espaço religioso

Enquanto Igreja eu frequentei toda a minha infância principalmente, porque ai eram cobrados lá tudo que deveria fazer, todo tempo que deveria tá indo na Igreja os dias que tinha que ir então isso era muito cobrado. E ai meus pais faziam com que eu fosse. Isso continuou porque no Colégio apesar de considera que eles aceitam todos os tipos de crenças obviamente que o catolicismo vai imperar ali dentro e as situações ocorriam lá. Então ocorriam missas, tinham confissões com os padres dentro do Colégio. Então assim antes da Páscoa você tinha que se confessa, daí fazia fila lá dos alunos pra i se confessa tendeu. Mas então, assim os ritos católicos continuaram perduraram até minha fase jovem assim até meus dezessete anos eu fiquei no Colégio católico então isso era forte né. E eu tinha muito medo da irmã Joana, sempre foi uma postura de medo e as situações pioraram depois que ela me viu com minha namorada da época, se ela me olhasse eu achava que ela tava me olhando e que eu ia ser cobrada ou chamada de atenção.

ODARA

Sou lésbica, mulher cis, negra

Tenho 31 anos de idade e passei 21 anos no espaço religioso

As vezes a gente brisa lembrando eu fui coroinha e tudo mais. Então realmente eu participei da Igreja, tanto porque era os meus pais eram envolvidos e eu admirava muito meu pai e por ele estar sempre envolvido eu queria tá junto. Então eu sempre tava ali e todos os cargos praticamente que poderiam ter desde criança até quando a gente se torna mais jovem assim eu participei. Foi gostoso, bacana a experiencia e teve os momentos ruins também que foram mais com o pessoal, com os outros jovens as experiências que a gente tinha ali no meio

de comentários ah você não gosta de menina né, gosta de tal piazinho e eu pra mim gosto é de menina, mas ninguém sabe.

LOUIE

Sou lésbica, mulher cis, parda

Tenho 23 anos de idade e fiquei até os 17 anos na Igreja

Quando eu frequentava a Igreja eu participava meio que de tudo. Então era coroinha, catequista, coordenadora de coroinha, era do grupo de jovens então a religião tava muito presente em mim. E como a gente vivia na Igreja e assim sempre o discurso era que Deus inventou o homem e a mulher, né, para formar família. O tempo foi passando e eu fui praticando esse tipo de pensamento por muito tempo, por isso que eu me reprimia. O pensamento começou a ser era ‘Deus vai me castigar, eu vou pro inferno eu não tô fazendo o que Deus quer que faça’.

RAVI

Sou homem trans, hetero, preto

Tenho 30 anos de idade e passei mais de 20 anos na Igreja

Vivi boa parte na Igreja e era legal até então. Participava de tudo, fui coroinha e catequista, até pensava em ser padre, só que até então eu era menina e não podia. Mas entrei de cabeça, hoje vejo que podia ser até uma fuga, uma maneira de aliviar o vazio que eu sentia por não ser quem eu era.

JOY

Sou gay, homem cis, branco

Tenho 28 anos de idade e frequentei até os 19 anos a Igreja

Eu tive uma participação muito ativa dentro do grupo de jovens, fiz todo processo de batismo, eucaristia, crisma. E aí, logo em seguida depois da Crisma teve muito tempo era nessa idade dos 15 anos que eu me tornei catequista e não tinha muito um critério assim sabe do porque ser catequista, como fazer. A gente seguia o livro didático mesmo. Cada semana, cada sábado de manhã eu ia e eu explicava o que eu entendia sobre aquilo e também eu digo que foi o meu primeiro contato assim com a licenciatura. Foi ali então né, nessa época [...] ah, e também na infância eu cantava na Igreja, na capela que era do meu bairro. Aí depois eu já mudei pra Igreja que era maior em outro bairro e lá surgiu o grupo de jovens que tinha os louvores, as adorações pro Espírito Santo coisas que até então eu não tinha tanto contato, mas que eu me sentia bem. Então eu fui cada vez mais entrando nesse universo assim da Igreja.

NERY

Sou homem trans, heterossexual, branco

Tenho 24 anos de idade e frequentei 20 anos a Igreja

Era sossegado, só que nem eles queriam falar as coisas, tipo eu sempre gostei de roupa um pouco mais larga desde antes assim. Então essa questão da roupa, da vestimenta assim eles davam uma pegada assim. Meio que enchia o saco um pouco, daí depois que eu fui me identificando piorou né. Porque daí tipo por mais que não falassem uma grosseria de cara, eles davam a entender tipo ah, o teu jeito tá errado, isso daí não pode, Deus não gosta de você assim daí já citavam coisas da Bíblia. Daí eu parei de ir.

MO

Sou gay, homem cis, branco

Tenho 27 anos de idade e passei 18 anos na Igreja

Eu fui ensinado que não era assim, era errado então eu sentia que eu era um pecador, me reconhecia como um pecador se eu me assumisse. Então eu tinha muuito isso, foi um trabalho muito grande de anos, tanto que só foi realmente na Universidade, por exemplo, do ensino médio com 15 anos eu fui me assumir com 19 então foram 4 anos para eu me sentir livre de eu aceitar que eu era gay. Então foi uma coisa muito gradativa, eu precisei migrar de ambiente, por exemplo, sair do ensino médio e ir pra Universidade que é um ambiente que tem muito mais diversidade. Então eu precisei conviver com pessoas que eram assim, vê que num tava errado, pra eu sentir que eu não tava errado pra daí eu me assumir.

DANDARA

Sou não binária, pansexual, negre

Tenho 22 anos de idade e frequentei por 5 anos a Igreja

Então eu gostava de ir na Igreja assim, eu me sentia bem porque minha Igreja era bem animada sempre tinha vários tramos né e confraternização. Então eu gostava de estar naqueles ambientes, algo que me trazia muita paz acreditar em algo né. Eu acreditava, ficava tranquila, e rezava, assim tanto que já até pensei em ir pro o seminário né, ser padre tudo mais. Antes de entender os processos, de eu me reconhecer né, eu gostava de estar lá.

LUKA

Sou Lésbica, mulher cis, branca

Tenho 30 anos de idade e passei 20 anos na Igreja

Falar pra você que eu passei bastante tempo vivendo tudo aquilo, tudo que tinha na Igreja e eu achava que era isso né. Gostava até então, passei maior parte da infância e adolescência, até acho que foi bom por um lado. Isso evitou algumas bads, talvez, umas ciladas que às vezes a gente cai. Tinha uma inocência, uma ignorância não sei, mas que me fez bem, minha vida era boa, só que começou a não fazer mais, eu não achava mais tão legal tudo aquilo. Depois que sai do armário não cai mais eu ali, ouvindo certas coisas, sentindo certas coisas. Enfim né.

GABI

Sou Bissexual, mulher cis, branca

Tenho 19 anos de idade e frequentei a Igreja por 13 anos

Olha, pra mim era sempre uma dualidade assim sabe, porque eu sempre achei muito bonito, mas como que eu posso explicar o bonito, bonito, é, eu gostava por ser uma cerimônia, por tá, pelas palavras que eram ditas eram bonitas, era tudo muito lindo assim se você visse por fora era, quando era criança né, tipo tinha esse, por ser criança mesmo né, a gente tem esse olhar mais deslumbrado pras coisas assim. Mas eu não me sentia mais assim, quando eu fui frequentando mais né, eu não me sentia confortável né, eu não me sentia confortável, porque, justamente por ser é, muito aquele esquema de uma pessoa falando e todo mundo ouvindo e é isso, você fica quieto e você fala amém e pronto (risos).

BÊ

Sou gay, homem cis, branco

Tenho 24 anos de idade e frequentei por 4 anos a Igreja

Nossa, a relação era muito boa, muito boa a relação com eles. Eu me joguei de cabeça né, nesse período eu me joguei de cabeça na religião. Eu adentrei aquele grupo e me senti pertencido lá de alguma forma. Então eu falo isso até hoje em dia, eu acho que as Igrejas evangélicas em geral elas têm algo que é difícil você encontra em outros lugares na sociedade que não em Igreja. Esse senso de coletividade né e as Igrejas são muito boas nesse acolhimento, nessas reuniões. Mas eu lembro que um determinado momento eu tava no ensino médio eu tinha minhas dúvidas assim e eu cheguei pra minha líder dos jovens e falei: olha eu acho que eu so gay. Eu tava naquela descoberta assim. E ela chegou pra mim e falou: olha Bê seguinte Deus fez o homem e a mulher e juntos formam uma família, e isso é divino, formar uma família,

portanto, acho que cê só tá confuso, acho que você tem que orar, jejuar ore ore faça jejum que isso vai te liberta, Jesus vai te curar e vai fica tudo bem.

Esta seção teve o intuito de apresentar trechos de falas das pessoas lésbicas, gays, bissexuais, pansexuais, travestis, transexuais e não binárias sem uma análise inicial, objetivando aproximar o leitor deste texto com as vivências, experiências e as emoções com quem fala. Tais narrativas foram distribuídas preservando o máximo possível da oralidade e da expressão das pessoas entrevistadas. A sequência das falas segue a sequência em que as entrevistas foram realizadas. O foco nesta seção foi as falas das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs (Católicas e Evangélicas) em relação as suas impressões, sensações e lembranças a respeito do espaço religioso, mais especificamente as Igrejas.

1.3 O Espaço Religioso e a Religiosidade na Ciência Geográfica Brasileira: uma Discussão sobre Espaço, Espaço Religioso e Memória

As Igrejas são espaços vivenciados no cotidiano de pessoas que partilham noções de fé, discursos, práticas, formando visões de mundo. Todos estes elementos são reiterados frequentemente pelas práticas discursivas e nas trocas relacionais. Este espaço é o segundo mais evocado nas entrevistas, com grande relevância para o grupo pesquisado, com um total de 21%. Noutros termos, a Igreja pode ser entendida como um dos primeiros espaços para a socialização religiosa, local de encontro entre as pessoas que comungam visões de fé, trocas relacionais entre a comunidade religiosa e com Deus, isto é, podemos entender de modo subjetivo/intersubjetivo.

As espacialidades religiosas são de grande importância para a vida das pessoas, pois como afirma Karen Armstrong (2007), os seres humanos são formas de vida que procuram sentido. Se não encontramos sentido ou referência em nossas vidas, caímos muito facilmente em desespero. A mesma autora, em outro trabalho, que elabora uma breve história do mito, afirma que, de fato, somos criaturas em busca de significado (Armstrong, 2005). Existe assim uma intersubjetividade, um significado para o espaço Igreja. Este significado é atribuído pelo reconhecimento das pessoas religiosas que esse espaço, denominado “Igreja”, é um local especial, é o espaço que proporciona o contato não somente com a comunidade religiosa, mas com Deus.

O espaço religioso, para as pessoas religiosas, é o local de entrega, redenção, total confiança, “consagração, pertença e solidariedade” (Rocher, 1971, p. 169), entre a família de fé, isto é, entre quem é semelhante. É uma complexa cadeia de relações e inter-relações,

conforme argumenta Massey (2008), contribuindo para o sentimento de pertencimento a um grupo e a determinado espaço, elaborando e reelaborando identidades das pessoas (Gillian Rose, 1999).

A partir dessas compreensões, entendemos o espaço religioso como espaço de sentir, de ação e expressão, isto é, as pessoas religiosas passam a espacializar o sentir, sacralizando e distinguindo determinados espaços como a Igreja dos demais. Ao “sacralizar o espaço, as crenças e os ritos encontram um centro de referência na qual as pessoas religiosas podem estabelecer” (Silva; Gil Filho, 2009, p. 8), com maior facilidade, a identidade dos fatos, dos objetos e das práticas religiosas, contribuindo para o fortalecimento da fé.

Desta forma, as pessoas que constituem identificações religiosas buscam se reunir em ‘espaços’ comuns como Igrejas, casas de membros da comunidade religiosa, retiros/acampamentos e outros locais diversos que são dotados de sacralidade para compartilharem suas experiências sociais e de fé. Como ressaltado por Bê:

Eu acho que as Igrejas evangélicas em geral elas tem algo que é difícil você encontra em outros lugares na sociedade que não em Igreja. Até acho que nós deveríamos nos mobilizar para fazer isso fora das Igrejas, que é esse censo de coletividade né e as Igrejas são muito boas nesse acolhimento, nessas reuniões. Quando a gente estuda o discurso a gente percebe que é uma forma de deixa você ali preso nesse discurso né, mas quando cê tá ali é um senso de comunidade em que as pessoas se visitam. Então quando eu fui pra Igreja e as pessoas me amavam, as pessoas chegavam e falavam: ai seja bem vindo ao grupo, grupo essa palavra pra mim era nossa, agora eu pertencço a um grupo. Então foi sensacional assim, eu acho que as Igrejas são muito boas nisso (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

Ao olhar para o fenômeno religioso, é necessário compreender este fenômeno como uma “realidade situada, limitada e orientada socialmente, influenciando e sendo influenciada pelo meio que a gestou”, como aponta Sandra Duarte de Souza (2004, p. 3). A religião, antes de tudo pode ser entendida como sistema simbólico, intimamente ligada às emoções e ao imaginário das pessoas envolvidas, isto é, a religião faz parte de uma “construção sociocultural” (Souza, 2004, p. 122).

Neste sentido, discutir/problematizar/refletir a respeito da religião é pensar além da espiritualidade, é discutir a relevância dos discursos e dos espaços religiosos na vida das pessoas, bem como é tratar das

transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse, na dinâmica da oferta e da procura; é deparar-se com um sistema sócio-cultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades (Souza, 2004, p. 123).

Diante disso, analisar a relação entre sexualidades, gênero e religião se mostra como um importante caminho para compreender o desenvolvimento das Igrejas, influenciando e sendo influenciado(a), reiterando significações e as relações sociais que se estabelecem nas disputas espaciais em torno da conquista e manutenção de fiéis (Souza, 2006).

Cada religião e segmento religioso cria e recria cosmovisões, preceitos e ideais de vivências, comportamentos e escolhas para a vida dos fiéis. Assim, o discurso religioso reitera práticas desejáveis e/ou indesejáveis, parâmetros para olhar o mundo e influenciar a vida social. É nesse sentido, que os espaços religiosos podem atuar como articuladores dos discursos, da crença, das fantasias e das corporeidades, contribuindo para “dar forma nas alianças, inscrições e conquistas”, como ressalta Gillian Rose (1999, p. 248). Ao que se refere às fantasias do grupo pesquisado que frequentaram espaços religiosos cristãos (Católico¹⁷ e/ou Evangélico¹⁸), essas estão relacionadas à compreensão do mundo espiritual, da fé, da existência de uma alma e da compreensão do corpo como caminho para o contato e a existência de uma divindade. Lina enfatiza que:

Nossa! Eu realmente acreditava que Deus me ouvia a qualquer hora do dia, e eu buscava até em pensamento conversar com ele, que coisa né, porque era sempre falado pra gente buscar sempre a Deus, que Deus era nosso verdadeiro amigo. E isso era em tudo, na oração, no dia a dia, no que eu ia decidir pra minha vida, em uma prova, no trabalho, isso era sempre, pedia sinal pra Deus se ele me ouvia. Nossa! Era assim, sempre. (Entrevista realizada com Lina, via *Google Meet*, em 21 abr. 2021).

Dito de outra forma, o espaço religioso é composto por práticas e discursos, formando visões de mundo. O espaço é também constituído pela intersecção de múltiplas categorias identitárias, estando, dentre elas, as sexualidades e as religiosidades. As religiões, com suas organizações espaciais, são possibilidades de vivência cotidiana, ao lado de outras possibilidades de vivência espacial, como a do corpo, da cidade, da casa, da escola, dos bares e boates, das praças, das ruas, dentre outras.

Para tanto, a potencialidade de reflexões e problematizações existentes no fenômeno ‘religiosidade’ e as transformações sociais, econômicas, políticas e culturais foram abordadas na produção do conhecimento científico, filosófico e sociológico, dissertado por Karl Marx (2013 [1844]), Émile Durkheim (1989), Max Weber (1989; 2013 [1930]) Mercea Eliade (1972 [1963]; 1992 [1957]), Mercea Eliade e Ioan P. Couliano (1993 [1990]), Peter Berger (1985; 2001), Pierre Bourdieu (2004 [1990]; 2007) e Ernst Cassirer (1992; 2001), Immanuel Kant

¹⁷ Igreja Católica de Ponta Grossa, Paraná; Igreja Católica de Curitiba; Igreja Católica de Jaguariaíva.

¹⁸ Igreja Batista de Ponta Grossa, Paraná; Igreja do Evangelho Quadrangular de Carambeí, Paraná; Igreja Presbiteriana de Ponta Grossa, Paraná;

(1992), Michel Foucault (1971). Por sua vez, as publicações com a junção entre espaço, religiosidades e sexualidades não se mostram expressivas na produção da Geografia do Brasil, segundo Aline Beatriz da Veiga (2021), mesmo que 89% da população brasileira declare possuir uma religião, como indicado pelo Datafolha (2022) e pelo IBGE (2022).

Aline Beatriz da Veiga (2021) analisou as produções publicadas nos 97 periódicos geográficos nacionais, com total de 21.274 artigos, nos anos de 1935 a 2019, e obteve como resultado 340 artigos com o prefixo ‘religi’ e 51 artigos com a palavra ‘espirit’ nos títulos, resumos ou palavras. É possível notar que diante do total de produções na ciência geográfica brasileira, a temática espaço, religiosidade e sexualidades não se mostra expressivo (1,82%). Ressaltamos que gênero, sexualidades e religiosidades são temas de pouca discussão dentro da Geografia, estando estritamente atreladas aos estudos marginais da Ciência, de acordo com Taiane Flôres do Nascimento e Benhur Pinós de Costa (2015).

A Religião e a Geografia são saberes que podem ser compreendidos como formas de interações e reações através do espaço. Assim “a religião normatiza alguns procedimentos das pessoas em relação ao espaço; e, por sua vez, o conhecimento geográfico proporciona capacidades estratégicas de atuação no espaço”, segundo Clevisson Junior Pereira (2013, p. 11). Tanto a Religião como a Geografia atuam nas mais variadas composições que permeiam a vidas das pessoas no âmbito social, cultural, político e econômico.

De acordo com a busca realizada no Banco de Dados do GETE, realizada por Vagner Morais Pinto em novembro de 2021, com a palavra ‘reli’, foi possível obter 317 artigos. Desses, subdividiu-os em categorias (religião e espaço, religião e territorialidades, religiosidade afro-brasileira, religião, método e teoria, sagrado e sistemas simbólicos, religião/práticas de cunho naturalista, paisagem e religião, política e religião, religião de cunho naturalista), totalizando apenas 3 publicações com a junção das temáticas espaço, religiosidades e sexualidades.

O primeiro artigo foi publicado no ano de 2014, intitulado “Sexualities and Public Space in Greece: a Celluloid Quest” de Phevos Kallitsis, que analisou dois filmes gregos, 'The Blue Dress', que conta a trajetória de um jovem em processo de transição como mulher, e 'Straight Story', que conta a história do mundo em que a homossexualidade é a norma e a heterossexualidade é o não normal. Este artigo evidenciou como resultado que o espaço é construído em relação às pessoas LGBT e os limites criados pela tradição religiosa e patriarcal são espelhados nos sistemas heteronormativos da Grécia.

O segundo artigo, intitulado “As Vivências Travestis e Transexuais no Espaço dos Terreiros de Cultos Afro-brasileiros e de Matriz Africana”, de Taiane Flôres Nascimento e Benhur Pinós da Costa (2015), relacionou as vivências e expressões travestis e transexuais e o

espaço do terreiro de cultos afro-brasileiros e de matriz africana. Além disso, tais espaços religiosos são evidenciados como possibilidades para as expressões de gênero divergentes, existindo como um espaço que rompe com os padrões heteronormativos.

No terceiro artigo, intitulado “Religião, Gênero e Território: Discursos Midiáticos da Parada Gay de São Paulo, de Nilton Abranches Junior e Arthur Marques de Almeida Neto (2015), analisa-se a performance e a reverberação no espaço mediático da atriz transexual Viviany Belebina na Parada LGBT de 2015, em que encenou a crucificação de Cristo. Indo além, a proposta do trabalho também foi realizar uma discussão unindo os conhecimentos de Geografia e Comunicação.

Quatro artigos tiveram como temática o corpo, a religiosidade, o espaço e a territorialidade. Destes artigos, dois¹⁹ analisaram o corpo como novo território para vivenciar a religiosidade; o terceiro²⁰ artigo investigou o sagrado na maior área de prostituição do Rio de Janeiro, denominada de Vila Mimosa, revelando a imbricação entre espaço e os processos de territorialização das religiões afro-brasileiras. O quarto²¹ compreendeu a relação entre corporeidade negra e espaço público na congada de Catalão, vista enquanto ritual do catolicismo afro-brasileiro, realizado em meio à Festa de Nossa Senhora do Rosário.

Os demais trabalhos, que totalizam 317 artigos publicados nos periódicos geográficos brasileiros, estão orientados para as seguintes temáticas: espaço e religiosidade (154 artigos²²).

¹⁹ Flávia Slompo PINTO. Territórios Religiosos: Usos dos corpos e do espaço público em uma experiência de catolicismo na metrópole. **Geografia Ensino & Pesquisa**. 2017.

Cristina Teresa CARBALLO. La Corporalidad como Nuevos Territorios de Espacialidad Religiosa. Espaço e Cultura. 2012.

²⁰ Leonardo de Oliveira CARNEIRO. Geograficidades sagradas na Vila Mimosa: um mercado de corpo e de alma? **Geograficidade**. 2013.

²¹ Ana Paula Costa RODRIGUES e Alex RATTIS. Corporeidade Negra e espaço público em Goiás: a Congada de Catalão (GO). Espaço em Revista. 2008.

²² Zeny Rosendahl (1995, 2002, 2012), Sylvio Fausto Gil Filho (1999, 2003, 2005, 2012), Alberto Pereira dos Santos (2002), José Arilson Xavier de Souza (2010), Clevisson Junior Pereira (2012, 2013), Hélio Carlos Miranda de Oliveira (2012), Patrícia Frangelli (2012), Aureanice Corrêa (2012), Christian Dennys Monteiro de Oliveira (2007), Adriana Lopes Saraiva; Josué da Costa Silva (2008), Neusa de Fátima Mariano (2009), Suellen Santiago dos Reis (2009), Maria Idelma Vieira D'abadia (2009), Rui Ribeiro de Campos (2007), Sonia de Castro Lopes (2011), Derisso (2013), Heitor Matos da Silveira (2014), Karina Arroyo Cruz Gomes de Meneses (2012), Aragão Raimundo Freitas; Christian Dennys Monteiro de Oliveira (2013), Dalvani Fernandes (2013), Alex Sandro da Silva (2013), Cristina Carballo (2012), Diogo da Silva Cardoso (2013), Alex Sandro da Silva (2013), Emerli Schlögl (2013), Luciana Gonçalves Tibiriçá (2013), Marcos Alberto Torres, (2013), Vladimir Luis de Oliveira (2013), Dalvani Fernandes (2014), Phevos Kallitsis (2014), Luiz Eduardo Panisset Travassos (2014), Heitor Matos da Silveira (2014), Maura Regina Petruski (2014), Alberto Pereira dos Santos (2014), Janio Roque Barros de Castro (2014), Christian Dennys Monteiro de Oliveira (2014), Bruno Maia Halley (2014), Rogério Amaral Pereira (2014), Sheila Castro dos Santos (2014), José Rodrigues Carvalho (2014), Sheila Castro dos Santos (2014), Sônia de Souza Mendonça Menezes (2014), Rafaela dos Santos; Anna Alice Souza Silva; Sônia de Souza Mendonça Menezes (2014), Maria Augusta Mundim Vargas (2014), Taiane Flores do Nascimento; Bezzi, Meri Lourdes (2014), Paul Claval (2014), Borna Fuerst-Bjeliš (2014), Jörn Seemann (2014), Emilio Tarlis Mendes Pontes (2014), José Arilson Xavier de Souza (2014), Tarcísio Justino Loro (2015), Alex S N de Souza; José Aldemir de Oliveira (2015), Isabela F G Oliveira; Luiz E P Travassos (2015), Jaime A Pineda (2015), Tereza C Lobo; João G da T Curado (2015), Juliano Strachulsk (2015), Jefferson R de Oliveira (2015), Alberto P dos Santos (2015),

Esses artigos buscavam refletir sobre espaços específicos permeados pela religiosidade, demonstrando a influência da religiosidade na dinâmica dos espaços, tais como Igreja, cidade, cemitérios, festas religiosas, intolerância religiosa, escola, espaço urbano, espaços de turismo religioso (santuários, grutas, cavernas), religião e dinâmica diante do processo de urbanização. Os outros artigos, 40²³ deles constam discussões sobre religião, religiosidade e território ou territorialidades. Em seguida 3²⁴, alguns artigos tratam especificamente sobre religiosidade afro e seus entrelaçamentos. Outros 23²⁵ artigos estão voltados para religião, método e teoria. Por

Raimundo F Aragão (2015), Christian M de Oliveira (2015), Maria A de S Xavier (2015), Larissa L de Souza (2015), Zélia A Thomaz (2015), Ivanilton J de Oliveira; Pilar Taboada de Z Romero (2015), Marli J Tavares; Camem L Costa (2015), Álvaro Campelo (2015), Rogério A Pereira (2015), Marília L Pelusi *et al.* (2015), Luciene da C Rodrigues *et al.* (2015), José R Lopes (2015), Fábio C Flores (2015), Andrew Targowski (2015), Karimy Fonseca e Geraldo Lima (2016), Ivo Luís de Oliveira Silva (2016), Felipe R Tavares (2016), Jean Carlos Vieira Santos; Márcia R Feitosa Santos (2016), Cicilian Luiza Löwen Sahr; Álvaro Luiz Heidrich (2016), Márcia A S da Silva (2016), Nicolas Floriani *et al.* (2016), Karina C Arroyo (2016), Ivo F Barbosa (2016), Magno A Kelmer (2016), Benhur P da Costa (2016), Jacqueline R Antonio; Sandra de C Araújo Pelegrini (2016), Rosana de C Pereira; Evanio S Branquinho (2016), Fabrício P Bauab (2016), Carlos A Biella (2017), Aline S Lôbo; Mary A Silva (2017), Max L M Pina; Gleiciene F M Borge; Maria da Piedade L O (2017), Luci M Bertoni; Rosângela V R Santos (2017), Diego M da Cruz (2017), Debora R de O Serra (2017), Albert I G Viana *et al.* (2017), Pereira Rogério A (2017), José R T Feitosa (2018), Ana Caroline O Pedroso; Wedmo Teixeira Rosa (2018), Átila Firmino Dantas; Otávio J Lemos Costa (2018), José Arilson Xavier de Souza (2018), Caê G Carvalho (2018), Matheus G Lima (2018), Marcos da S Rocha (2018), Marcos P França; Danilo S Melo (2018), José A Herrera, Fernanda O Santos e Maria Madalena de A Cavalcante (2018), Sidnei F da Silva; Cristina M Leite (2018).

²³Sylvio Fausto Gil Filho (2003), Mariana Lamego (2004), Lidiane M de Andrade (2007), Márcio F N Corrêa (2007), Sandy R B de Jesus (2007), Karina Cardoso Karina V (2007), Maria G da C Tavares (2008), Antonio Al da Costa e Alcindo J de Sá (2008), Tacísio Vanderline (2008), João C de M Freitas (2009), Ana C L Terra (2010), Lucélia S de Lima (2010), Claudinei A Santos; Marcelino A (2011), Emilio T M Pontes (2011), Mary A V Silva; Rodolfo F A Pena (2012), Edson A Silva (2012), João C de M Freitas (2012) Daniel R Piccolo (2012), Cleison L Ferreira; Rafael S A dos Anjos (2012), Marilucia Ben; Marli T S Schlosser (2012), Rosemberg Ferracini (2012), Debora R de O Serra (2013), Joyce de Almeida Borges *et al.* (2014), Muryel M Arantes (2014), Rafael de M Monteiro; Vera L S Pessoa (2014), Bruno G Araújo (2015), Anderson C R Brito (2016), Camila Benatti (2016), Cicera C Alves (2016), Ana Cristina B Cabral; Emeldo Schallenger (2016), Marlene F Oliveira (2017), Cristina de M Santiago (2018), Ricardo Henrique Palhares; Alexandre Magno A Diniz (2018), Bruno G Araújo; Edu S de Albuquerque (2008), Julien M R Thevenin; Edson Luís Piroli (2018).

²⁴Rosemberg Ferracini; Carlos E Maia (2007), Sullivan Charles Barros (2007), Jussura Rego (2008), Arley H Faria; Rosselvelt J Santos (2008), Sullivan Charles Barros (2008), Marília F S de Oliveira, Orlando J Oliveira; Roberto dos Santos Junior (2010), Rosemberg Ferracini; Carlos E Maia (2010), Rose L Guimarães *et al.* (2011), Estela M Willeman (2011), Thyago F de Araújo (2011), Leonardo de O Carneiro (2011), Talita C Machado; Alex Ratts (2012), Jesiel S Silva; José M G Ferraz (2012), Maria do S G de Araújo; Domingos L Filho (2012), Bruno M Halley (2014), Alex Ratts; José Paulo Teixeira (2014), Rogério A Pereira (2014), Taiane Flores do Nascimento; Meri L Bezzi (2014), Maximillian F Clarindo; Nicolas Floriani (2015), Nilton A Junior; Arthur M de A Neto (2015), Tanize T Alves, Wolf-Dietrich Sahr; Cicilian L Sahr (2015), Claudio de S Cavas; Maria I Neto (2015), Maria C Rangel; Estélio Gomberg (2016), Rogério A Pereira (2016), Cecilia Hauresko, Marquiana de Freitas V B Gomes; Emerson de S Gomes (2016), Antonio C Júnior, Edson V Alencar Silva; Francisco Amaro G de Alencar (2017), Rogério A Pereira (2017), Marcelo A Moraes (2017), Taiane F do Nascimento (2017), Ana P de Campos (2019).

²⁵Zeny Rosendahl (1995, 2003, 2012), Paul Claval (1999), Alberto Pereira dos Santos (2002), Lauro C Figueiredo Margareth de C A Pimenta (2007), Suellen Santiago dos Reis (2010), José Arilson Xavier de Souza (2010), Luiz Eduardo Panisset Travassos (2011), Maria G da C Tavares (2011), Fabrício P Bauab (2011), Patrícia Frangelli (2012), Renata de C Menezes (2012), Clevisson Junior Pereira (2013), Klondy Lúcia de O Agra; Adnilson de A Silva (2013), Jefferson R de Oliveira (2014), Tarcísio Vanderlinde (2014), Alberto Pereira dos Santos (2015), Ricardo H Palhares; Alexandre M A Diniz (2016), Luan V Bernardelli; Ednaldo Michellon (2018).

sua vez, 22²⁶ artigos dissertam a respeito de Geografia da Religião, noções de sagrado e sistemas simbólicos. Destacam-se 15²⁷ artigos com discussões sobre religião e práticas de cunho naturalista e 10²⁸ artigos referem-se a discussões a respeito de religião e paisagem. Por fim, 9²⁹ artigos estão voltados para religião e política, 4³⁰ discorrem sobre outras religiões (Budismo, Judaísmo e Islamismo) e seus entrelaçamentos e 2³¹ artigos apresentam a discussão sobre religião e processo de cura.

Foi possível observar que mesmo diante da gama de possibilidades de estudos na ciência geográfica brasileira, analisadas durante a busca no banco de dados do Grupo de Estudos Territoriais, com total de 28.777 artigos, em 98 revistas no período temporal de 1939 a 2020, os estudos com as imbricações conceituais de corpo, gênero, religiosidades e sexualidades ainda são incipientes. Isto vem de longa data, pois, por muito tempo, as expressões e existências espaciais de grupos marginalizados juntamente com suas “ações concretas não foram consideradas “adequadas” como objetos de estudos do campo da geografia”, como afirma Joseli Maria Silva (2009, p. 34).

Com o aumento das manifestações e expressões de corpos, gêneros, sexualidades e religiosidades no espaço, a Geografia atrelada às ciências sociais como Antropologia, História, Sociologia tem se voltado para os grupos até então invisibilizados (gênero, racialidades, violências, comunidade LGBTQ+, pessoas idosas, pessoas com deficiência, pessoas em situação de rua).

Estudos realizados por Joseli Maria Silva (2009), Marcio Jose Ornat (2011), Vinicius Cabral (2012), Taiane Flôres Nascimento e Benhur Pinós da Costa (2015), Willian Hanke (2016), Juliana Przybysz (2017), Dimas Diego Gontarek (2020), Adelaine Ellis Carbonar dos

²⁶ Sylvio F Gil Filho (1999, 2001 e 2005), Gilmar J Ribeiro (2006), Janio R B de Castro (2008), Christian D M de Oliveira; Lais C de Oliveira (2009), Emerli Schlögl (2010), Aureanice Corrêa (2012), Clevisson J Pereira; Sylvio F Gil Filho (2012), Hélio C M de Oliveira (2012), Dalvani Fernandes (2013), Isaac C Silva; Anieres B da Silva (2013), Fabiano Feldhaus (2013), Vladimir L de Oliveira (2013), Mary A V Silva; Maria I D'Abadia (2014), Zeny Rosendahl (2014), Arthur E M de Brito; Dérick L Gomes (2015), Evanildo S Cardoso (2016), Christovam R dos S Filho (2017), Nilson Cesar Fraga, Cleverson Gonçalves; Mateus Galvão Cavatorta (2017).

²⁷ Zeny Rosendahl (1996), Juliana A Alves *et al.* (2010), Scott William Hoefle (2010), Jozimar L Bernardo; Estevane de Mendes (2013), José R C Filho (2013), Constanza Torri (2013), Michele J Assunção (2014), Leila M Naves; Estevane de P Mendes (2014), Vinicius P Dictoro; Frederico Y Hanai (2016), Carmélia K R de Oliveira *et al.* (2017), Liz Price; Luiz E P Travassos (2017).

²⁸ Luiz Otávio Cabral (2008), Christian D Oliveira (2008), Otávio J L Costa (2010), Solimar G. Messias Bonjardim; Maria Augusta Mundim Vargas (2010), Cristina T Carballo e María R Batalla (2015), Beatriz H Furlanetto (2016), Marcos A G de Araújo (2016), Eguimar F Chaveiro (2018).

²⁹ Jean C Rodrigues (2009), Artur S Faustino (2011), Paulo Roberto de Albuquerque Bomfim (2012), Herbert Schutzer (2013), Alberto Pereira dos Santos (2013), Cleinton R P de Souza (2015), Janaína de F Filho Zdebskyi, Eduardo M de A Maranhão Filho; Joana Maria Pedro (2016).

³⁰ José A T Gonçalves (2008), Carlos A Póvoa (2008), Alexandre M A Diniz (2010), Frank Usarski (2010).

³¹ Carlos Alberto Biella (2017).

Santos (2020), Aline Beatriz Veiga (2021), Mayã Polo de Campos (2016) são exemplos de autoras e autores que compõem o quadro de produções na ciência geográfica brasileira.

É nesse contexto que esta pesquisa está inserida, busca atrelar corpo, sexualidades e religiosidades permeadas pelo discurso. Buscando compreender a potencialidade e a internalização do discurso religioso para pessoas que foram socializadas em espaços religiosos evangélicos, compreendendo como as pessoas LGBTQ+ sentiram e sentem este discurso; como foi o processo de autoidentificação como LGBTQ+ e a vivência religiosa; como o discurso religioso foi incorporado de tal forma que, mesmo com a saída do espaço/vivência religiosa, ainda há resquícios do mesmo; e, como o discurso e a socialização religiosa podem compor uma sensação de vigilância, aprovação e desaprovação, noções de espaços sagrados e profanos devido as suas sexualidades.

De acordo com o exposto, pensar o espaço associado à religiosidade e suas imbricações é compreender que o espaço é composto pelas inter-relações e interações entre discursos, corpos e cosmovisões. Olhamos nosso fenômeno a partir desta tríade, em que as pessoas LGBTQ+ almejam estar nos mais variados espaços expressando que são/estão sem sentirem culpa ou serem julgadas, uma vez que os signos e as sexualidades estão inscritos nos seus corpos.

O espaço aqui é entendido como um sistema de relações não lineares e móveis, conjunto de encontros e fruto de relações-entre-relações. Este espaço possibilita as conexões, as significações e as visões de mundo a serem feitas e refeitas, e, neste sentido, é concebido como aberto, sendo uma pluralidade de possibilidades (Massey, 2004).

Ao olharmos o espaço como produção aberta e contínua atrelada às temporalidades, podemos compreender a gama de “trajetórias, e de vozes” existentes no espaço (Massey, 2008, p. 89). Logo, o espaço é permeado por diferentes pessoas em um constante jogo interseccional de acordo com as múltiplas facetas identitárias (dentre elas as sexualidades e as religiosidades). Para tanto, as reflexões sobre espaço, gênero e sexualidades se fazem indispensáveis, visto que as vivências e experiências das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná, foco desta pesquisa, aconteceram inicialmente no espaço religioso.

O espaço então pode ser entendido como a morada da humanidade, sendo multidimensional. Além de ser reflexo e condição social, é “vivenciado de diversos modos, rico em simbolismos e campos de lutas”, segundo Roberto Lobato Corrêa (2005, p. 45). Tais campos de luta estão relacionados com a condição simbólica, frequentemente produzida através da vivência de diferentes corpos, trajetórias e crenças. Para tanto, existe uma intersubjetividade, um significado, um algo a mais denominado fé no espaço Igreja.

Este espaço é tido como especial pelo reconhecimento de que lá é a ‘casa do Divino/de Deus’, “era pra mim tipo um porto seguro sabe, era especial porque lá também tinha as ‘irmãs’(risos), as miga né e a casa de Deus também” como descrito por Vittar (Entrevista realizada com Vittar, em Ponta Grossa, Paraná, em 20 jan. 2021). Como exposto, o espaço Igreja é o local em que as pessoas se encontram e buscam momentos de descanso e redenção, conselhos e direção, e, além disso, é nesse local que há constantemente a reiteração do discurso religioso, havendo a solidificação de ideais e crenças nos diferentes corpos.

Para Massey (2004; 2008, p. 139), “o espaço é mais do que distância, é a esfera de configurações de resultados imprevisíveis, dentro de multiplicidades”. Ademais enquanto existir multiplicidade também existirá espaço, posto que este é relacional, sendo um conjunto de encontros e produto de relações e inter-relações.

O espaço vai além da distância e do material, passando a existir ao longo das relações, das práticas e das vivências, estando em movimento constante, o qual é temporal e espacial respectivamente. A localização, a estrutura, a organização e o simbolismo, todos desempenham seus papéis, compondo e se articulando nas “formas de poder dentro das configurações espaciais” (Massey, 2008, p. 141), como é o caso dos espaços religiosos.

Nessa visão, as religiões são vivenciadas espacialmente, sentidas, organizadas e reproduzidas. Mas não somente no espaço Igreja, os preceitos, as vivências e os discursos religiosos perpassam os mais variados espaços, dentre eles, o próprio corpo religioso/ex-religioso. Pensando nisso, as Igrejas são espaços, os quais são constituídos pelas relações, por temporalidades e pela linguagem. Estão permeadas por interligações que atuam nas concepções e significações. Logo, “diferente do tempo, pode-se ver o espaço estender-se ao nosso redor. Tempo é ou passado ou por vir, ou o tão minimamente instantâneo agora, que é impossível aprender. O espaço, por outro lado, está aí” (Massey, 2008, p. 174).

O espaço nessa perspectiva é um constante devir que viabiliza as conexões, as relações e concepções a serem feitas em algum momento no tempo. Podendo então ser compreendido como um evento, um conjunto de encontros e trajetórias, em movimento constante de conectar-se e desconectar-se. É o caso dos espaços religiosos, que se tornam pontos de encontro e troca para as pessoas frequentadoras, reiterando noções de fé, princípios e visões de mundo sobre diversas questões, inclusive, sobre o corpo e as sexualidades.

Nesse contexto, segundo Guy Rocher (1971, p. 169), o espaço desperta inúmeras vivências e sentimentos, o espaço religioso para as pessoas religiosas é o local de entrega, redenção, total confiança, “consagração, pertença e solidariedade”. Configura-se como uma complexa cadeia de relações e inter-relações (Massey, 2008), contribuindo para o sentimento

de pertencimento a um grupo e a determinado discurso, elaborando e reelaborando identidades das pessoas, de acordo com Gillian Rose (1999).

Assim sendo, Alex Sandro Silva e Sylvio Fausto Gil Filho (2009, p. 6) ressaltam que “as formas religiosas, são formas espaciais”, presentes nas práticas e ações das pessoas, nas cores, no interior dos templos religiosos, nos ritos que marcam e diferenciam os espaços religiosos. Essas formas não se dão por acaso, fazem parte das expressões do pensamento mítico e religioso, como afirma Ernest Cassirer (1998).

O mito juntamente com a religião, a arte, a ciência e a filosofia nada mais são que formas simbólicas no pensamento cassireriano, em que a religião está entre o sentir e a representação. O espaço é espaço de sentir, de ação e expressão, as pessoas religiosas passam a espacializar o sentir, o apreendido, as práticas, isto é, passam a sacralizar o discurso religioso e ao realizar este movimento, sacralizam e distinguem determinados discursos e espaços dos demais. Ao “sacralizar o espaço, as crenças e os ritos encontram um centro de referência no qual as pessoas religiosas podem estabelecer” (Silva; Gil Filho, 2009, p. 8) com maior facilidade a identidade dos fatos, objetos e práticas religiosas. Consequentemente, isso irá contribuir para reiterar sua fé e a composição das suas identidades.

O espaço religioso é dotado de significado como ressaltado anteriormente, podendo ser entendido como um lugar de encontros, que está em constante movimento em que cada vivência espacial se torna eventos espaços-temporais, formada por simbolismos que produzem efeitos nas pessoas participantes destas práticas (Massey, 2008). Entendido de maneira associativa, no qual “tudo está relacionado com tudo” (Massey, 2008, p. 77) o espaço e o tempo referem-se às relações e amarrações que se conectam às pessoas.

Potencializa-se as cosmovisões de cada pessoa religiosa ou ex-religiosa, abrangendo os mais variados âmbitos da vida, desde as concepções ligadas aos preceitos religiosos (compaixão, perdão, amor, misericórdia etc.), aos textos bíblicos, até os valores morais, comportamentais, as noções de pecado, de gênero e sexualidades.

O mesmo espaço pode despertar sentimentos positivos/confortáveis, negativos/desconfortáveis e/ou nenhum dos dois, deixando as mais variadas marcas, memórias nas pessoas. A memória assim é buscada para exemplificar de maneira discursiva algumas vivências e experiências em determinado momento de sua vida, podendo ser uma memória individual e atrelada a momentos em coletivo. Ao evidenciar lembranças, resgatam-se experiências do passado no presente, acessando o que passou e revivendo o que sentiu, voltando para percepções de um tempo passado, como ressalta Robert Sokolowski (2012). Essas

percepções fazem parte da subjetividade de cada ser que percebe o corpo como centro de perspectiva, a intencionalidade dos nossos atos.

Deste modo, a percepção, a experiência e o conhecimento são elementos que constituem a memória. Contribui para que as lembranças de sentimentos e momentos vividos no passado sejam trazidos no presente, “ativando” a elaboração de experiências e significações individuais, como aponta Merleau-Ponty (1994). Assim a memória contribui para a elaboração das imagens mentais do mundo, tendo efeito poderoso sobre as atitudes e maneiras de ser/estar no mundo (Massey, 2008).

Neste sentido, a memória pode ser associada à imaginação geográfica, isto é, dialoga com a temporalidade, transcendendo o presente, pois é através da memória e da imaginação que as pessoas podem perpassar diferentes temporalidades, revivendo sentimentos e experiências através da lembrança, como destaca Márcia Alves Soares da Silva (2016).

A memória também contribui para os processos identitários e para o reavivamento da conexão com a divindade apreendida nos espaços religiosos, pois como afirma Joël Candau (2011, p. 15), “pela retrospectão o ser humano aprende a suportar a duração: juntando os pedaços do que foi a uma nova imagem que poderá talvez ajudá-lo a encarar a vida presente”. Como na fala que segue:

Assim porque quando assim você é menininho, você menininho sem os trejeitos gays, eles até aceitam mais, mas naquela época eu era muito afeminado. Ai eu era muito gay na verdade, era uma bichona, era uma bichona mesmo, passava lápis e tudo. Então eles se assustavam sabe, eles falavam que eu tava com o demônio, orava por mim, ponhava a mão na minha cabeça expulsando satanás “sai satanás” essa coisa toda aí. Então, eles acham que isso é errado sabe, que não que Deus não aceita a gente, que Deus odeia a gente e pronto. Eles querem curar a gente, faziam eu ler e ler a bíblia para ser e essas coisa para curar, sendo que a gente não tem nada. Então, era difícil eles aceitarem, mas assim eu ia mesmo assim, mas eu não podia participar de nada, eu não podia cantar, eu não podia dançar, não podia nada nada nada (Entrevista realizada com Xica, Maringá, em 21 out. 2019).

A memória aqui está intimamente ligada às emoções, aos discursos e às práticas apreendidas no espaço religioso, sendo entendida como a “identidade em ação” (Candau, 2011, p. 18), a qual é responsável pela conservação das vivências e emoções passadas que fizeram parte da socialização e identificação em um determinado grupo, como é o caso das pessoas entrevistadas. Dessa forma, recorre-se “a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais as pessoas podem atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas”, de acordo com Jacques Le Goff (2003, p. 419). Isto é possível notar na fala que segue:

Ah era muito legal sabe. Tinha o grupo de jovens a gente jogava, ensaiava, treinava, sempre um na casa do outro. Os retiros né, que íamos para algum lugar acampar e eram vários dias de atividades e jogos, isso que mais lembro assim. Era tão bom, era tão bom até o dia que me chamaram na salinha. Nossa, isso vou lembrar sempre! [...] Eu nem sabia que eles já sabiam (risos). Mas quando eles descobriram até o pastor me chamou num canto, numa salinha secreta que nem eu sabia que existia (risos). Nossa, me encheu de pergunta, se havia consumado e não sei o que. Mas eu nem sabia o que era isso, eu nem sabia o que tava acontecendo direito comigo, eu só sentia aquilo sabe. De pensar no menino que conheci, de querer conversar com ele, aquela coisa de adolescente, aquela paixãozinha. E então a Igreja ficou sabendo, os jovens não falavam comigo direito, me olhavam diferente, faziam piadas. Até que parei de ir, fui mais umas semanas e não fui mais. Foi uó, triste né, porque eu não esperava isso, eu acreditava que eles da Igreja né, que não ia ser assim, mas foi (Entrevista realizada com Vittar, via *Google Meet*, em 20 jan. 2021).

Como visto, a memória contribui para os processos identitários e para o reavivamento da conexão com a divindade apreendida nos espaços religiosos. Neste sentido, as pessoas LGBTQ+ entrevistadas que foram socializadas em Igrejas Católicas e Evangélicas, ao perceberem que suas vivências estão conectadas ao processo de autoidentificação, recorrem às lembranças, aos sentimentos e às representações do mundo vivido e das maneiras de significar o mundo assimilado na vivência religiosa. O espaço Igreja é trazido/descrito como espaço de vivência religiosa, fortalecimento da fé, relações sociais. Em contrapartida, quando relacionado às sexualidades, a Igreja é trazida como um espaço desconfortável, cisheteronormativo e reforçador de papéis de gênero.

Eu me sentia desconfortável, tinha os olhares, aquele clima de algumas pessoas, daí eu já ficava meio assim, só que ao mesmo tempo tentava não ligar assim porque eu ia lá pela fé e tudo. Eu gostava bastante do teatro, dos louvor dava até uns nósinhos na garganta (risos), até hoje eu escuto, tenho alguns no meu celular às vezes eu gosto de escutar. Mas daí o que me deixava mais triste, mexia comigo, era questão dos olhares né, olhares que ficavam em mim, e eu pensava se eu não tava bem, se minha roupa tava feia, e ficava aquilo de porque que me olham tanto, eu não entendia direito. Ai depois que eu comecei a entender o porque dos olhares assim né, daí eu fiquei constrangido assim só que eu ia mesmo assim até eu não aguentar mais (Entrevista com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

Nesta visão, mediante a memória há uma duração maior/reativação de acontecimentos e sentimentos, pois “a memória é vida”, como afirma Pierre Nora (1993, p. 9), relembando os momentos de socialização religiosa, mantendo princípios apreendidos e práticas religiosas vivenciadas no passado; organizando o sentido e estruturando as identidades por um lado, e, por outro, atuando nas transformações dos grupos. A memória funda “um presente em relação com o passado”, de acordo Beatriz Sarlo (2007, p. 97), e, sendo assim, a memória atua no sentido de mesclar as vivências e experiências que se conectam à religiosidade/vivência de fé e às sexualidades das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas cristãs do Paraná.

As pessoas LGBTQ+ que foram socializadas e participaram de práticas religiosas e relações sociais nos espaços religiosos vivenciaram também, até o momento de fuga e da resistência, o encontro com visões de mundo, condicionadas pelo controle dos corpos e de práticas em que são atacadas, posicionadas e vigiadas. Não obstante, cada espaço religioso está envolto por práticas e discursos que ditam a norma dos corpos de como se comportar, se vestir, se expressar. Este corpo não é estático, é constituído pelas relações e negociações presentes em um dado espaço e tempo, como propõem Silva e Ornat (2016).

Pensando assim, o espaço proporciona um jogo entre as diferentes pessoas e trajetórias, as quais acontecem de maneira dupla espaço-temporal, intensamente vivido nos encontros, na multiplicidade e no outro (Massey, 2008). Esta noção relacional de espaço contribui para entendermos que o espaço não é uno, ao contrário, é múltiplo, uma imbricação de inúmeras trajetórias que têm como essencial para sua constituição o movimento, a transformação e as conexões.

Massey (2008), ao compreender o espaço como os arranjos unidos um em relação ao outro, sempre em movimento de conectar-se e desconectar-se, com diferentes temporalidades e vozes constantemente buscando formas de se encaixar, entende o espaço como lugar, como conjunto de encontros, imbricações de trajetórias e “integração de espaço e tempo, como eventualidade espaço-temporal” (Massey, 2012, p. 191). A trajetória está diretamente ligada ao encontro, ao passo que o espaço é dimensão da diferença, do inacabado e da multiplicidade, isto é, espaço e lugar são sinônimos de fluidez, sempre negociado e renegociado.

Por sua vez, os encontros e as inúmeras trajetórias compõem o espaço e o lugar, ao mesmo tempo em que fortalecem as conexões, as crenças e as visões de mundo, bem como contribuem para que haja o reavivamento de memórias (positivas e negativas). Dentre elas, para as pessoas com identidades de gênero e sexualidades divergentes, há uma linha tênue entre o antes e o depois do “sair do armário”. Há assim a memória da socialização religiosa na infância e na adolescência, os momentos de troca, fortalecimento da fé e preceitos religiosos e o convívio social. Posteriormente à autoidentificação e ‘saída do armário’, as memórias são os olhares, as exclusões das até então pessoas amigas, as chamadas para conversas repreensivas e os rituais de cura e libertação, bem como o medo, a concepção de ser/estar em pecado/não ser de Deus, ser um corpo não conectado com Deus e passível de punição. Como observado nas falas:

Nossa eu participava de tudo, eu era o cara lá. Eu sempre participei de grupo de dança, grupo de teatro, grupo de louvor, grupo de jovens sempre sempre escola bíblica, escola dominical participava. Gostava muito, às vezes até sinto falta sabe, pq a gente gosta de fazer um teatro, de dançar, cantar e tal, mas eu gostava muito (Entrevista realizada com Mo, via Google Meet, em 07 mar. 2021).

Mas muitas pessoas depois que eu me assumi começaram a me tratar totalmente diferente. É sabem histórias por aí, por exemplo Igreja evangélica cumprimentar com paz, paz do senhor, louva seja e coisrada começaram a me dar só oi e só boa noite né. Muitas pessoas viraram a cara pra mim na rua, muitas pessoas viraram a cara pra mim dentro da Igreja e muitas pessoas inclusive não me cumprimentaram nem dentro da minha casa. Então foi da água pro vinho para algumas pessoas (Entrevista realizada com Mo, via *Google Meet*, em 07 mar. 2021).

Desta forma, os espaços religiosos são espaços constituídos pelas relações, significações e pelas vozes, em que cada vivência nos espaços religiosos são ricas em significado e efeito, vivências que vão além de encontros espaço-temporais, mas configuram-se como eventos carregados pelos corpos. Nesta visão, os espaços religiosos/Igrejas são locais institucionalizados de encontros, práticas, sociabilidades que contribuem para a constituição das visões de mundo, de verdades, e, consequentemente, das identidades.

Dito de outra forma, os espaços religiosos são locais institucionalizados de encontros, de sociabilidade e de trocas, dentre elas as noções de fé e a reiteração de cosmovisões, neste caso em específico com as lentes voltadas para a norma heterossexual binária e cisgênera. Este evento torna-se potente, devido à crença da Igreja como templo/morada de Deus, existindo assim uma intersubjetividade, um significado para o espaço Igreja. Este significado é atribuído pelo reconhecimento das pessoas religiosas que aquele espaço denominado Igreja é um local peculiar e ‘mágico’, é o espaço que proporciona o contato não somente com a comunidade religiosa, mas com Deus.

Para Alain Badiou (1996), a eventualidade é entendida como acontecimentos contínuos em que há um emaranhado de encontros e causalidades, sendo comutável, isto é, a eventualidade compõe as pessoas e suas identidades, como também necessita da vivência e de movimento das pessoas para sua existência. Ao pensar o evento como constituidor do sujeito, Badiou (1994) ressalta que este não é mecânico e pré-estabelecido, mas sim um constante por fazer, em que as pessoas expostas ao evento socializam e usufruem de encontros que passarão por processos de subjetivação de cada pessoa.

Permanecer crente ou não ao evento depende de cada pessoa, uma vez que é um processo aberto, incalculável, imprevisível e sempre por vir, resultante de encontros, da captação de verdades a partir da posicionalidade. Por isso, um evento, por mais que passe pela subjetivação individual se configura na sua coletividade (Badiou, 1996).

Refletir sobre o espaço religioso é buscar compreender um lugar de constante e flexível encontro e configurações que convergem para a elaboração de verdades. Para a existência das verdades religiosas é necessário processos subjetivos através dos corpos em constante reiteração

de discursos e práticas, verdades, nomeadas por Badiou (1996 p. 172) de “incorporação”. Para o autor, “a verdade é um corpo, ela é feita de outros corpos” e, portanto, popularizada através de textos, linguagens, práticas e imagens para os mais variados espaços (Badiou, 2015, p. 172).

Pensar o espaço religioso é perceber um universo composto por convicções, fundamentos e redes de sociabilidade, as quais têm forte relação com o vivido, o afetivo e o imaginário das pessoas, conforme Werther Holzer (1992). O espaço religioso, nesse viés, é compreendido também como espaço vivido em que é parte de uma “experiência contínua, social e egocêntrica e se refere ao imaginário, afetivo e mágico” (Holzer, 1992, p. 440). Esse universo imaginário é rico em símbolos, ligado às crenças e aspirações das pessoas religiosas, que vivenciam essa espacialidade gerada pela religião. As pessoas religiosas fazem desse espaço uma vivência única e peculiar, cuja crença constitui suas vidas cotidianas. As sensações, memórias, significações, isto é, as emoções, contribuem para as singularidades. Logo, a experiência com Deus está ligada ao sentir. Sendo algo subjetivo e particular de cada pessoa, é a crença na ideia de um “sentir Deus no coração”, de “um ouvir a voz de Deus quando oro”. “É crer que todas as coisas cooperam para o bem, pois sei que Deus sempre estás comigo” (Diário de Campo, 2019).

Compreender que a religiosidade de cada pessoa faz parte de percursos emotivos, viagens do espírito, aflições íntimas e lugares da alma é assumir que a religiosidade se trata de algo complexo, multifacetado e sem exclusividade na definição, tal como elucida Márcia Alves Soares da Silva (2019):

entendemos que cada experiência espacial é única para as pessoas, mesmo elas fazendo parte do mesmo contexto cultural e social. Isso porque a percepção que temos do espaço é distinta para cada um e tem a ver com a nossa história, modo de vida, crenças, valores e tudo aquilo que faz parte do cotidiano. As emoções entram nesse rol de singularidade e são despertadas por diferentes motivos nas pessoas (Silva, 2019, p. 39).

Nesta visão, a emoção pode ser entendida a partir do seu conjunto, pois quando nos emocionamos, frequentemente é em relação a algo que vivenciamos, é um processo relacionado ao corpo e à consciência. O corpo então é “experiência imediata da consciência, isto é, o corpo que somos, embarca nessa nova atitude ao mundo” (Francisco, 1998, p. 157). Assim o corpo/consciência atua no mundo, como também constitui as pessoas como parte do mundo, de determinados espaços e grupos sociais como as comunidades religiosas: “As emoções são, portanto, aspectos fundamentais do ser” (Silva, 2016, p. 108), constituem a substância das pessoas, podendo ser coletivas ou individuais. As emoções podem ser espacializadas em tempos, espaços e nos corpos.

As emoções podem atuar modificando e fortalecendo as relações entre as pessoas e com o espaço, podendo ser traduzidas nos corpos, nas representações e nos discursos, o que possibilita “abrir pistas de estudos particularmente fecundas nos diferentes campos da geografia”, segundo Pauline Guinard e Benedicte Tratnjek (2015, p. 2, tradução nossa). É no corpo que os sentimentos e as vivências fazem morada, sendo socialmente gerados e integrados, espaços variados, inclusive a Igreja, podem ser lembrados e evocados a partir das emoções (afeto, dor, alívio, medo, exaltação, culpa, esperança entre outros).

Nesse ínterim, as emoções e a religiosidade estão intimamente ligadas. No que tange à religiosidade, ela pode ser pensada em três momentos que estão inter-relacionados, entre eles, o subjetivo, a formação estrutural e a socialização do sentir. A subjetividade é possível definir como o momento de vivência de fé de cada pessoa, é o sentir, é a concepção de que Deus se comunica com os fiéis através das sensações/emoções (arrepios, vontade de chorar, pensamentos, sinais cotidianos) na oração, no louvor (a alegria, a vontade de dançar, sensações de bem-estar), nos acontecimentos difíceis ou nas alegrias entendidas como bênçãos.

Já a formação estrutural é a estrutura teológica de cada espaço religioso, como se organiza, quais concepções, ritos e as normativas que segue. Por fim, a socialização da vivência de fé é o compartilhamento das emoções experienciadas individualmente e subjetivamente com a comunidade religiosa, são os momentos de relato, os chamados ‘testemunhos’, em que os fiéis ou a liderança vão até o altar e relatam acontecimentos, visões, sonhos, isto tudo entendido como o contato com Deus. As experiências e o sentir de cada pessoa contribuem para as formas de olhar a realidade, contribuem assim para as ações, práticas e escolhas no mundo, e, em “termos geográficos, gera espacialidades” (Silva, 2019, p. 45). Indo além, as emoções fazem parte da singularidade e subjetividade, expressas nas práticas, nas relações e “pressupõem um viés espacial” (Silva, 2019, p. 46).

O espaço religioso então é vivido, percebido e concebido através de práticas individuais, sociais e temporais. Para Henri Lefebvre (2006), há três dimensões relacionadas à produção do espaço, entre elas, o percebido (*perçu*), concebido (*conçu*) e o vivido (*vécu*). O espaço vivido une as emoções, o afetivo, o simbólico e as experiências corpóreas, isto é, para as pessoas religiosas são os momentos de oração, de louvor, os ritos e as demais práticas no espaço religioso. Já o espaço percebido diz respeito a todo aspecto perceptível, tem ligação com apreender o espaço através dos sentidos, perceber engloba sabores, sons, luzes, toques, pode ser definido como “agarrar, prender, tomar com ou nas mãos” (Chauí, 1989, p. 40). É o mundo externo se comunicando com o mundo interno de cada pessoa. Acontece assim a interação, e

essa é percebida e sentida inicialmente na externalidade do corpo, e, então sentida e transmitida para a internalidade de cada pessoa.

A importância do corpo nesta interação não pode ser diminuída, conforme Mariana Von Hartenthal e Maristela Mitsuko Ono (2011) destacam, nós interagimos com os espaços e agimos no mundo “de fora”, e através dele sentimos e percebemos no mundo “de dentro”. No espaço religioso as pessoas vivenciam gostos, sons, luzes, toques característicos de uma Igreja como os louvores, as pregações e testemunhos, os sabores da hóstia ou de alimentos compartilhados entre a comunidade religiosa, a água ungida, os abraços no momento de comunhão, os rituais de jejum entre outros momentos. Tudo isso concebido e percebido pelos sentidos externos dos corpos da comunidade religiosa e transmitido para seus “mundos internos”, o que nutre a ideia do sentir o contato com Deus.

Este movimento de sentir, perceber e conceber “presume um ato de pensamento que é ligado à produção do conhecimento”, conforme Christian Schmid (2012, p. 103), o que contribui para a valoração dos espaços, das noções de fé e diz respeito à construção subjetiva do conhecimento. O espaço e tempo fazem parte das experiências de cada pessoa. Pensando que o tempo está aberto para um futuro novo, e, de modo semelhante, o espaço é “aberto, múltiplo e sempre em devir, é um pré-requisito” para novas experiências (Massey, 2012, p. 95).

As vivências, as relações e o sentir das pessoas dizem respeito ao que tange o espaço. Logo, pensar o espaço por si só, sem levar em consideração as pessoas, seria um equívoco. O espaço sem as trocas, as relações e as sensações das pessoas é mero substrato material, o tempo e o espaço necessitam destes elementos para sua existência. Nos dizeres de Massey (2000, p. 178), “a compressão de tempo-espaço refere-se ao movimento e à comunicação através do espaço, à extensão geográfica das relações sociais e a nossa experiência de tudo isso”.

De acordo com Henri Lefebvre (2006), o vivido, experienciado e sentido pelos corpos contribuem para as representações e compõem o espaço concebido. E é através do movimento dos corpos, das vivências e da intermediação do sensório que é possível à compreensão do espaço que nos envolve. Para tanto, a espacialidade do corpo se realiza na ação, [...] “Considerando o corpo em movimento, vê-se melhor como ele habita o espaço (e também o tempo), porque o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente”, [...] (Merleau-Ponty, 1994, p. 149).

Nessa perspectiva, as dimensões de conceber, perceber, e vivenciar/sentir contribuem para compreender que o comportamento das pessoas (suas crenças, visões de mundo) constituem as pessoas e são frutos da junção das três dimensões anteriormente citadas. A tridimensionalidade do espaço pode ser identificada nas Igrejas, entendida como uma troca, não

somente física/externa, mas simbólica, afetiva, mental/interna, pois “A relação de troca também contém um aspecto afetivo, uma troca de sentimentos e paixões que ao mesmo tempo liberta e aprisiona o enfrentamento” (Lefebvre, 1991, p. 20). Logo, fica evidente a força e a influência da religiosidade com seus discursos na vida das pessoas.

A religiosidade, neste sentido, contribui para produzir as sensações e valoração da vida, pois mesmo diante dos mais variados tipos de problemas, há esperança e significado para a existência. Segundo Armstrong (2001; 2005), é fácil cairmos em desespero e conflitos existenciais se não enxergamos sentido para nossa existência. A mesma autora vai além, afirmando que, de fato, somos seres em constante busca por algum significado, fazendo isto desde nossa origem mais antiga. Elaboramos histórias que situam nossas vidas nas mais diferentes escalas, criando uma sensação em nós de que, mesmo que a vida seja constituída por inúmeras formas de problemas, ainda há um porque, um significado e um valor.

Para as pessoas religiosas e, em específico, para nós LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas, a socialização e as vivências durante nossas vidas desde a iniciação religiosa até o atual momento colaboraram para as concepções de certo e errado, céu e inferno, punição ou bênçãos, sensação de estar sob os olhos de Deus. Todos esses preceitos estão diretamente atrelados às concepções teológicas fundamentadas em pressupostos cis heteronormativos demonizantes e prescrevem que pessoas com corpos, práticas e sentimentos divergentes dessa norma estão com entidades demoníacas no corpo.

Desta forma, as religiões estabelecem discursos, práticas e formas de significar, bem como podem contribuir para o estabelecimento de normas e regulações quando o quesito são as sexualidades que fogem à cis heteronormatividade. Para Valéria Melki Busin (2011, p. 109), as religiões cristãs tradicionais “demonstram algum nível de rejeição ou preconceito, definindo valores morais e impondo o que é aceitável em termos de sexualidade, pois permeiam todas as relações e modelam subjetividades”. Por sua vez, as religiões tradicionais com concepções teológicas e facetas fundamentalistas produzem, regulam e impõem dispositivos reguladores das sexualidades, como aponta Fátima Weiss Jesus (2013), prescrevendo a heterossexualidade cisgênera como único caminho. Qualquer prática que destoe desta norma é interpretada como contrária às ‘leis divinas’, fruto do pecado e passível de rejeição.

Os espaços religiosos semelhantemente a outros espaços (casa, escola, universidade, lugares de sociabilidade e ciberespaço) são constituídos por discursos e práticas que reiteram constantemente a norma heterossexual e binária como natural (Butler, 1990), aquela tida como certa, como a vontade de Deus. Para tal, as práticas religiosas mantendo-se coerentes aos discursos, havendo o esforço para que o corpo corresponda ao modelo cisgênero, binário e

heterossexual do que é ser mulher ou ao modelo do que é ser homem como descrito pelo grupo entrevistado.

Ai desde criança já tinha aquela divisão né, do que é pra menina e pra menino, lembro que na escolinha dominical tinha tipo os direcionamentos né, aí menino sejam fortes e corajosos e pras meninas ficava naquela pegada de ser delicada, caprichosa, esse tipo de coisa. E tem uma coisa que me marcou, que foi uma fala na Igreja que a gente tinha que ser amável pra ter a bênção de ser escolhida por um bom marido. Meu Deus sabe, tipo acho que eu não tinha nem 10 anos, hoje acho isso uó, mas essa fala me acompanhou por muito tempo (Entrevista realizada com Lin, via *Google Meet*, em 29 mar. 2021).

É através desta concepção e valores que funciona de forma repetida e respaldada discursivamente que a noção de natural se relaciona diretamente com a heterossexualidade e cisgeneridade, como afirma Butler (2003). Podemos assim problematizar a relação entre o discurso religioso cristão, os corpos e todas as suas estratégias e práticas, as quais são espaciais, e reiteram o processo sexualizador do pecado.

Haja vista os corpos têm marcas específicas como idade, racialidade, gênero, orientação sexual, identidade de gênero, religiosidade, classe social, entre outras, as quais contribuem para a inclusão e/ou a exclusão de grupos e espaços, sendo respeitados, tolerados ou rejeitados. Logo, como aponta Campos (2016), essas marcas não estão separadas dos corpos e do espaço, mas são co-constitutivas, pois as marcas dos corpos são do espaço, posto que os corpos também marcam as normas espaciais.

1.4 Corpo como Caminho de/para Deus: Reflexões sobre o Corpo, Espaço e a Construção Cristã

A relação entre corpo e religião, tal como a relação entre espaço e religião dissertado na sessão anterior, é um importante caminho para compreender condutas, relações hierárquicas de poder, transferência de valores e reiteração de marcas/símbolos (comportamentos, gestos, vestimentas e inúmeras formas de se expressar) empregadas nos corpos, alimentando ficções do que é feminino e masculino. O corpo aqui é compreendido pelas suas marcas, expressões, emoções e pensamentos, sendo a espacialidade mais evocada pelo grupo pesquisado, com total de 27%, como será melhor discutido no capítulo três.

Partimos da premissa que cada tradição religiosa possui princípios e crenças, que, ao passar do tempo e dos discursos, marcam os corpos das pessoas socializadas em tais espaços religiosos, em que é notável nos gestos, formas de vestir, de se comportar e de como entender seus corpos, como algo tipicamente de um segmento religioso. Os ensinamentos e as noções em relação ao corpo e a seus usos estão indubitavelmente ligados ao Cristianismo, que entende

o corpo como “Templo do Espírito”, o qual merece zelo para não “pecar contra o templo”, “não cair em tentação”.

Aí era um negócio de tô errado porque eu não consigo mudar e outra eu tô errado porque eu tenho que negar né o desejo da carne e tal. E aí o pastor falava muito que não podia consumir, que nosso corpo era o templo de espírito santo, que era pra se vigiar, que era pecado fazer tatuagem ou qualquer alteração no corpo. Mas aí depois eu comecei a falar que também era pecado ele fazer a barba, corta o cabelo aí ele não tinha muita resposta né (Entrevista realizada com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

O corpo está relacionado à fala das pessoas, quando elas remetem a este de maneira direta ou implícita. Tanto os silêncios quanto as falas incisivas em relação à homossexualidade e a um ideal de corpo atuam micropoliticamente criando e sustentando lugares sociais. A conduta conduz e mantém formas de “poder interpessoal, através de atividades como reivindicar lugares, negociar e disputar posições”, como destaca Candace Clark (1997, p. 233).

Para tanto, o corpo passa a ser educado, as práticas e linguagens são “produtoras de marcas”, como afirma Guacira Lopes Louro (2000). E, para que haja efetivação das marcas, é necessário um investimento significativo de diferentes espaços e instâncias, entre elas, a “família, escola, mídia, Igreja, leis, que participam ativamente dessa produção” (Louro, 2000, p. 16). As noções de corpo e das sexualidades estão ligadas a múltiplos processos culturais, estando distante da noção naturalista, pois é justamente a partir de processos culturais que são definidos o que é ou não natural, são produzidas e transformadas as noções biológicas e da natureza, tornando-se históricas, de acordo com Louro (2000).

A religião então pode contribuir para educar os corpos, assim uma pessoa ao ser socializada em determinado grupo e espaço religioso, acaba incorporando noções de verdade, valores morais e condutas sociais do segmento religioso que está inserida, no caso desta pesquisa, Igrejas Católicas e Evangélicas do Paraná, acreditando que são pessoas escolhidas e merecedoras a ter/preservar tais valores. Como descrevem Luka e Rogéria, “lá (Igreja) sempre ouvia que tinha as coisas do mundo, eu nem sabia, só sabia que tinha que ficar longe (risos) e isso ficou em mim, até hoje às vezes entro numa bicha, tô numa balada, num rolê, ou uma roupa e vem trááá é do mundo, pecado caixa alta” (Entrevista realizada com Luka, via *Google Meet*, em 19 maio 2021). “A gente se sente muito bem, é alegria em ser do Senhor, como se fosse especial escolhida mesmo, que nunca tá sozinha e Deus tá ali e você confia nos desígnios dele, cê até dorme bem (risos) (Entrevista realizada com Rogéria, via *Google Meet*, em 03 mar. 2021).

Neste sentido, é no corpo que está contida a expressão da religiosidade, dos símbolos, das formas de ser, se vestir, se portar, buscando pela adequação da vida em conformidade com os preceitos de determinado grupo, espaço e segmento religioso, como disserta Claudirene Aparecida de Paula Bandini (2003). Logo, é possível notar a relação das pessoas com Deus, a qual é “muito presente e atual, e não algo desconhecido ou até mesmo perdido” (Teixeira, 2016, p. 213). Para tanto, a tradição Cristã incorporou em seu discurso a apropriação da imagem de um Deus humano, como uma maneira de aproximar as pessoas em que “o corpo humano é a imagem e semelhança de Deus”, segundo Stephen Schwartz (1996, p. 97).

Falar em religiosidade e corpo é pensar semelhantemente a Peter Berger (1985, p. 38), para quem a religião nada mais é que um produto social pelo qual é estabelecido “um cosmo sagrado”. As pesquisas do fenômeno religioso dissertaram sobre a religiosidade como um conjunto e códigos sociais. Desta forma, o corpo foi pensado nas ciências sociais a partir de Miguel Vale de Almeida (1996), Jacques Lacan (1953), Guacira Lopes Louro (2000), Marcel Mauss (2003) e, na Geografia, a partir de trabalhos como de Linda McDowell (1995), Paul Claval (2014), Edson Armando Silva (2009), Joseli Maria Silva *et al.* (2013), Lynda Johnston e Robyn Longhurst (2013), Joseli Maria Silva e Marcio Jose Ornat (2019), Mayã Polo de Campos, Joseli Maria Silva e Edson Armando Silva (2020), Élvys Christian Madureira Ramos e Patrícia Helena Milani (2022).

Por exemplo, Linda McDowell (1995; 1999) abordou o corpo e espaços de trabalho, bem como a compreensão do corpo como representação da fluidez, fruto de construções sociais, das relações e da identidade; Robyn Longhurst (1996; 1997) problematizou o corpo, os corpos gestantes e as contribuições da Geografia; Kay Anderson (1996) e Brenda Dixon Gottschild (2003) pesquisaram a relação entre corpo, raça e espaço, e, finalmente, Steve Pile (1996), Heidi Nast e Steve Pile (1998), Lynda Johnston (1996) estudaram a relação entre corpo e cidade.

Kirsten Simonsen (2000) pontuou a emergência de estudos a respeito do corpo na ciência geográfica, destacando o importante papel das feministas em que pontuou a constituição, o uso e os direitos dos corpos, como também as relações de poder relacionadas à racialidade, sexualidades e origem étnica. Longhurst (1997), ao desenvolver estudos sobre o corpo, enfatizou sobre a importância e o papel que a Geografia tem para desenvolver o processo de visibilidade de conhecimentos acerca das relações sociais e das relações de poder.

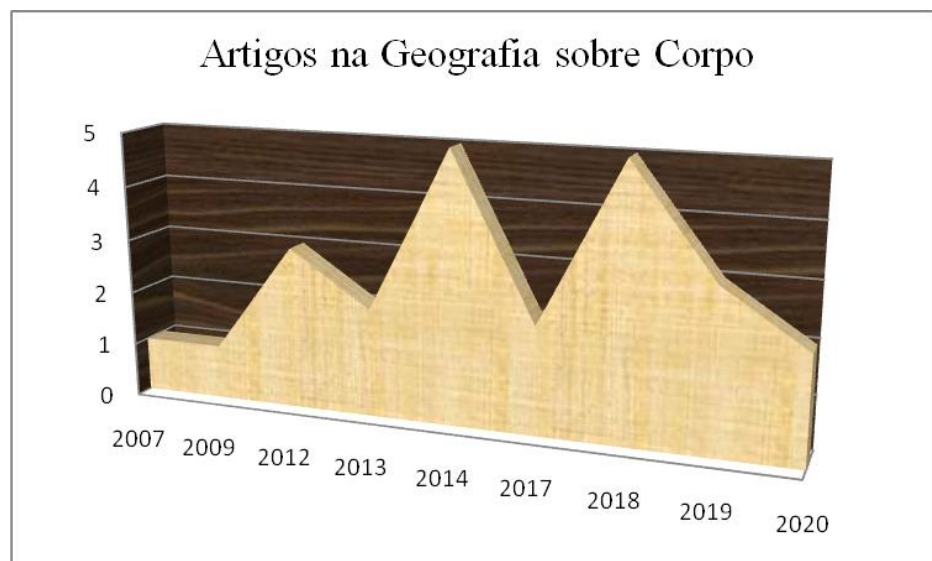
Nas produções da geografia do Brasil, destacamos trabalhos como de Mayã Polo de Campos e Joseli Maria Silva (2020), intitulado “Teu corpo é o espaço mais teu possível: Construindo a análise do corpo como espaço geográfico”, em que as autoras buscaram compreender o corpo como espaço geográfico por meio da perspectiva de mulheres vítimas de

violência sexual. Silva, Ornat e Junior (2019) abordaram a filosofia lefebvriana sobre a relação corpo e espaço e a sua paradoxal impermeabilidade na geografia brasileira, visto que este campo foi fortemente influenciado pelas ideias de Lefebvre no texto intitulado “O legado de Henri Lefebvre para a constituição de uma geografia corporificada”. Já o trabalho de Eduardo Oliveira Miranda (2017), com o título “Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural”, buscou compreender como as experiências do corpo-território afro-brasileiro podem contribuir para intensificar as epistemologias potentes na Geografia Cultural.

Silva (2010) enfatizou a necessidade de estudos referentes aos diferentes corpos que possibilitam abarcar e ressignificar noções até então estabelecidas, como as noções de corpos binários, cisgêneros, heterossexuais e brancos. Nesta visão, os aspectos organizacionais da produção científica do Brasil sobre o corpo evidenciam que de um total de 17.657 dissertações e teses defendidas nos Programas de Pós-Graduação em Geografia no Brasil, apenas 219 dissertações e 69 teses abordaram o corpo como temática.

Ao realizarmos levantamento de artigos nos campos títulos e/ou resumos e/ou palavras-chave com os termos ‘corpo’, ‘corpo e religi’ no banco de dados do Observatório da Geografia Brasileira, mantido pelo Grupo de Estudos Territoriais (GETE)³², em novembro de 2021, de um total de 28.777 artigos, em 98 revistas da ciência geográfica brasileira, entre os anos 1939 a 2020, conforme Figura 1, apenas 24 artigos referenciaram o corpo como temática.

Figura 1 – Lógica Temporal das Publicações da área de Geografia sobre Corpo no Brasil



Fonte: Banco de Dados de artigos GETE. Organização de Gelinski (2022).

³² Banco de dados voltado para a busca e sistematização de artigos publicados na ciência geográfica brasileira, coordenada por Joseli Maria Silva e alimentado por Vagner André Moraes Pinto.

Sendo que o primeiro artigo, datado de 2007, de Elias Lopes de Lima, aborda o corpo, espaço e as contribuições da obra de Maurice Merleau-Ponty à análise geográfica. Nos anos de 2009³³, 2012³⁴ e 2013³⁵, foram publicados artigos com as temáticas corpo, Geografia, território, cidade, espaços de poder, coreo-geo-grafias e distúrbios alimentares. Em 2014³⁶, foram publicados estudos com as temáticas corpo, espaço público, cultura, epistemologia, direito a cidade. Anos mais tarde, em 2017³⁷ e 2018³⁸, foram publicados artigos com as temáticas corpo, produção do espaço, corpo-território, corpos negros, movimento LGBT, paisagem, ensino. Por fim, os últimos artigos publicados nas revistas da ciência geográfica brasileira são dos anos de

³³CAZETA, Valéria. As coreo-geo-grafias em Pina: para fazer a geografia dançar. **Entre-lugar**, 2009.

³⁴CARBALLO, Cristina. Teresa. La corporalidad como nuevoterritorios de espacialidad religiosa. **Espaço e Cultura**, Universidad Nacional de Quilmes. v. 0, n. 32, 2012.

NUNES, Barbara. Beatriz. DA S.; PAULA, M. V. DE. distúrbios alimentares infanto-juvenis e rendimento escolar: corpos de meninos e meninas em evidência. **Hygeia**, UFG. v. 8, n. 14, p. 69-80, 2012.

VALVERDE, Rodrigo Ramos. Hospodar. Felipe. Corporidade e multiterritorialidade na geografia cultural: além da dominação, da resistência e da tradição. **Revista do Departamento de Geografia**, USP. p. 4–25, 2012.

³⁵ALVES, Fernando Roberto Jayme. A Dimensão espacial do poder: diálogos entre Foucault e a Geografia. **Geografia em Questão**, UFG. v. 6, n. 1, 2013.

MELLO, Marcelo de. DE. Brasília e Águas Lindas de Goiás: consenso e dissenso na produção de corpos - DOI 10.5216/ag.v7i2.15480. **Ateliê Geográfico**, UEG. v. 7, n. 2, p. 213-232, 2013.

³⁶CARLOS, Ana Fani Alessandri. O poder do corpo no espaço público: o urbano como privação e o direito à cidade. **GEOUSP: Espaço e Tempo (Online)**, USP. v. 18, n. 2, p. 472-486, 2014.

CAZETTA, Valéria. Tatuagens geográficas / Geographical Tattoos. **Geografares**, USP. v. 0, n. 17, p. 81-95, 2014.

CLAVAL, Paul. L'approche 'queer' engéographieculturelle :nouvelles perspectives épistmologiques. **Espaço e Cultura**, Université Paris IV. v. 0, n. 35, p. 41–60, 2014.

JÚNIOR, Eduardo Marandola. Saberes dos corpos alimentados: ensaio de geografia hedonista/ Knowledge of Bodies Fed: Essay of Hedonist Geography. **Geograficidade**, FCA. v. 4, n. 0, p. 16-24, 2014.

JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette. La cultureducors. sesreprésentations, ses espaces et sadimensionsacrée. unmodèlerévolu ou enpartieredécouvert? **Espaço e Cultura**, Université Pierre Mendès-France. n. 35, p. 61–74, 2014.

³⁷MIRANDA, Eduardo Oliveira. Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural | Élisée - Revista de Geografia da UEG (ISSN 2316-4360). **Élisée**, UFBA. v. 6, n. 2, 2017.

SOUZA, Wilians Ventura Ferreira. Movimento LGBT ocupando e transformando os espaços. **Geografia em Atos (Online)**, UNESP-PP. v. 1, n. 4, p. 15, 2017.

³⁸PIRES, Juliana. Torres. Caminhos para pensar a produção do espaço em Henri Lefebvre. **GEOPUC**, PUC-RIO. v. 11, n. 21, p. 23, 2018.

RAIMUNDO, Amaral Moraes; BERNARDES, A. A geograficidade dos pescadores artesanais no rio Paraíba do Sul / The geographicityoftheartisanalfisheries in theriver Paraíba do Sul, Brazil. **Geograficidade**, UFF. v. 8, n. 2, p. 37–52, 2018.

RODRIGUES, Ana. Flor. Fernandes.; SILVA, Rairan. de Almeida. Geografia, paisagem e corpo: o corpo enquanto parte do processo de resignificação do ensino da geografia. **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, UFPE. v. 9, n. 2, p. 293–303, 2018.

SANTOS, Thaís Gomes dos. A territorialidade dos corpos femininos negros. **Revista Tocantinense de Geografia**, UERJ. 2018.

2019³⁹ e 2020⁴⁰, em que foi citado o corpo, emoção, violência sexual, lugar de fala, concepções de Henri Lefebvre, para constituir uma Geografia corporificada, corpo como espaço.

Diante deste contexto de 28.777 artigos, em que somente 24 deles remeteram à temática corpo, em uma linha temporal de 1939-2020, e quando relacionados à temática corpo, sexualidades e religiosidades, somente quatro⁴¹ artigos foram publicados, isto evidencia a desconsideração e certa cegueira pelas pessoas que até então produziam e compunham o quadro de publicação na Geografia. Para Janice Monk e Susan Hanson (1982), os estudos estavam mais voltados para estudar as dimensões espaciais das classes sociais do que os papéis sociais, como os papéis de gênero e corpos que divergem da cisgeneridade e binariedade. Visto que a produção do conhecimento geográfico foi pensada majoritariamente por homens cis, brancos e heterossexuais.

Diante disso, este trabalho aborda o corpo entrelaçado com os conceitos de espaço, sexualidades e religiosidade, buscando visibilizar existências e práticas de corpos dissidentes, indo além, compreendendo como as pessoas foco desta pesquisa foram atravessadas pelo discurso religioso de suas ex-Igrejas e como a socialização, as relações e as práticas religiosas foram/ficaram inCORPORadas nas suas existências. Atuando de modo a controlar e reiterar sensações de vigilância.

Cabe ressaltar, portanto, que a produção do saber é constituída por perspectivas e posicionalidades, quem realiza as perguntas compõe e é composto por concepções e visões de mundo do que é relevante ou não. O corpo, gênero e as sexualidades, por vezes, não foram

³⁹AZEVEDO, Luyanne Catarina Loureno de. Corpos no mundo: a geograficidade do conceito de lugar de fala. **Terra Livre**, UERJ. v. 1, n. 52, p. 641–661, 2019.

CAMPOS, Mayã Polo de; SILVA, Joseli Maria; SILVA, Edson. Armando. emoção corporificada e potência para constituição de espaços de luta para superar a violência sexual sofrida por mulheres. **Caderno Prudentino de Geografia**, UEPG. v. 3, n. 41, p. 37–50, 2019.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; JUNIOR, Alides Baptista Chimin. O legado de Henri Lefebvre para a constituição de uma Geografia corporificada. **Caderno Prudentino de Geografia**, UEPG. v. 3, n. 41, p. 63–77, 2019.

⁴⁰CAMPOS, Mayã Polo de; SILVA, Joseli Maria; SILVA, Edson Aramando. ‘Teu corpo é o espaço mais teu possível’: Construindo a análise do corpo como espaço geográfico. **Revista da ANPEGE**, UEPG. v. 16, n. 31, p. 101–114, 2020.

PAULA, Fernanda Cristina de. Ferida de outono: Sobre literatura, corpo e presentificação da geograficidade. **Revista da ANPEGE**, UNIVALE. v. 16, n. 31, p. 243–258, 2020.

⁴¹COSTA, Benhur Pinós da. A escola como espaço: identidades de gêneros e sexualidades e suas hierarquias. **Revista da ANPEGE**. v. 12, n. 19, 2016.

KALLITSIS, Phevos. Sexualities and Public Space in Greece: a Celluloid Quest. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 5, n. 2, p. 65–72, ago./dez. 2014.

NASCIMENTO, Taiane Flôres do; Costa, Benhur Pinós da. as vivências travestis e transexuais no espaço dos terreiros de cultos afro-brasileiros e de matriz africana. **Espaço e Cultura**. 2015.

PINTO, Flávia Slompo. Territórios Religiosos: Usos dos corpos e do espaço público em uma experiência de catolicismo na metrópole. **Geografia Ensino & Pesquisa**. 2017.

entendidos como temáticas relevantes nas reflexões da Geografia do Brasil, como ressaltam Silva e Ornat (2016). Produções que estiveram mais voltadas para as reflexões espaciais do que para as peculiaridades, as diferentes existências e os papéis desempenhados pelo corpo (corpos transexuais, travestis, não binários, corpo cis LGB e corpos cis heterossexuais).

Pensando nisso, no fenômeno incorporação do discurso religioso vivenciado pelas pessoas LGBTQ+ entrevistadas, o corpo é um elemento imprescindível para análise. Silva, Ornat e Junior (2019) enfatizam a importância do corpo e sua centralidade para pensarmos o espaço social, a partir de Henri Lefebvre (1991 [1974]), em *The Production of Space*, em que o corpo é espaço, isto é, vai além de produzir, reproduzir, gerar diferentes efeitos.

Essa noção de corpo refere-se às marcas simbólicas presentes nos corpos das pessoas, constantemente envoltas pelas posições hierárquicas e pelas relações de poder. As discussões sobre as diferentes existências foram consideradas elemento geográfico quando a noção de homogeneidade e neutralidade dos corpos passou para o reconhecimento das diferentes existências; e as múltiplas facetas identitárias dos corpos (idade, gênero, racialidade, religiosidades, entre outros) contribuem para as diferentes relações sociais, espaciais e para os papéis sociais, como concluem Longhurst (1997) e Silva (2009).

Nesta visão, a noção de corpo passa por diferentes construções. Segundo Thomas Laqueur (2001), a noção da existência de corpos binários como homens e mulheres foi firmada no Século XVIII, em que foi formulado o modelo de dois sexos. Até então era baseado no modelo de um sexo apenas, o qual estava relacionado a uma cosmologia de arranjos das diferenças corporais que retratavam uma ordem transcendental de perfeição em que “os órgãos femininos eram [compreendidos como] uma forma menor dos órgãos masculinos e, consequentemente, a mulher era um homem menos perfeito” (Laqueur, 2001, p. 189).

Juntamente com a invenção do modelo de dois sexos, há o início de concepções e nomeações de cunho naturalista para denominar e justificar o que seria masculino e feminino por meio dos órgãos genitais, “ovários e testículos passam a ser distinguidos em termos linguísticos” e o que “não tinha nome específico como a vagina passa a ter” (Laqueur, 2001, p. 189), e este movimento passa a orientar campos e saberes científicos, biológicos e da saúde.

Desta forma, faz-se necessário estudos sobre os diferentes corpos que possibilitem abarcar e ressignificar noções até então cristalizadas, como as noções de corpo binários, cisgêneros, heterossexuais e brancos (Silva, 2010). Compreendendo que os corpos aqui são entendidos como mutáveis, constituídos pelas relações e negociações presentes em um tempo e espaço, estando em constante por fazer, sendo elaborados e interpretados discursivamente como espaço de identidades (Silva; Ornat, 2016). Isto é, o corpo antes de qualquer coisa, está

no espaço como também é espaço (Lefebvre, 1991 [1974]), e este mesmo corpo vivo dotado de energias, envolto por redes de relações, como aponta Judith Butler (2015), também carrega marcas.

O ser do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros (Butler, 2015, p. 15).

Não sendo possível definir uma hierarquia em que primeiro surge a ontologia do corpo e, em seguida, as definições sociais dos corpos. Os modelos que atuam para adequar e diferenciar as vidas, também operam para gerar e organizar ontologias específicas de cada corpo (Butler, 2015). Em contrapartida, pensar e buscar entender o funcionamento das normas por um viés determinista é minimamente um equívoco.

Uma vez que os arranjos normativos estão em constante movimento de manifestar-se e ocultar-se de acordo com os arranjos de poder, influenciando nas significações que o corpo assume, e, por sua vez, está “em um tempo e espaço que não controla, não existindo apenas no vetor das relações, mas é o próprio vetor” (Butler, 2015, p. 85). Nesse sentido, o corpo está cultural, social e geograficamente distribuído. Podendo ser compreendido como um recorte escalar enquanto espaço, pois o conceito de escala não é fechado e inquestionável, mas sim construído socialmente. A escala colabora para compreensão do fenômeno e dos processos sociais (Silva; Ornat, 2016).

Nessa visão, ao pensarmos o corpo como escala espacial, compreendemos que o corpo existe devido à junção da materialidade corpórea, das ações, das representações e do simbólico. Há uma relação direta entre corpo e espaço (Lefebvre, 1991), sendo um movimento/uma ação em que cada corpo não apenas produz espaço, mas também é espaço. Corpo é compreendido como ponto de trocas, experiências e sentimentos que o sujeito incorpora, ou seja, é espaço. Para tanto, este mesmo corpo está distribuído nos mais variados espaços, entre eles, a cidade, escola, casa, Igreja etc. Corpo e espaço

é uma relação verdadeiramente notável: o corpo com as energias à sua disposição, o corpo vivo, cria ou produz o seu próprio espaço; em contrapartida, as leis do espaço, que significa dizer as leis de diferenciação no espaço, também governam o corpo vivo e a utilização de suas energias (Lefebvre, 1991 [1974], p. 170, tradução nossa).

Desta forma, podemos pensar o corpo como elemento cultural e socialmente produzido, interpretado e nomeado de acordo com narrativas biológicas, jurídicas, médicas e judaico-cristãs. Estando constantemente em movimento e intimamente ligado às possibilidades

de transformar-se devido às existências individuais e coletivas nas diferentes culturas espaço temporais que cada corpo apreende e vivencia. Nesta visão, o corpo está na centralidade da produção do espaço geográfico, corpo este vivo que produz espaços a partir das relações sociais e das trocas, produzindo e criando o seu próprio espaço (Lefebvre, 1991). Assim,

Antes de produzir efeitos na esfera material (ferramentas e objetos), antes de se produzir, por alimentar-se daquela esfera material e antes de se reproduzir, gerando outros organismos, cada corpo vivo é espaço e tem seu espaço: ele se produz no espaço e também produz esse espaço (Lefebvre, 1991 [1974], p. 170, tradução nossa).

Ao compreendermos o corpo como espaço geográfico, entendemos também que este corpo é inacabado, sendo sempre uma página a ser escrita ao longo do tempo. Sendo lócus material e simbólico, é tanto materialidade como subjetividade, carrega em si as marcas vivenciadas em diferentes espaços, contextos, discursos e crenças, compondo uma estratigrafia que ultrapassa a pele, os músculos, os tecidos, pois conjuntamente é mesclado por camadas de significados. O corpo assim é vivo e configura-se num emaranhado de marcas, significados e ideologias, logo,

ao considerar como o corpo é constituído, nós podemos pensar nele como entidade/escala que somente existe como resultado de propriedades emergentes criadas através da inter-relação de tais elementos constituintes por causa de seus vários elementos constituintes funcionarem independentemente da consciência de cada ser humano (Herod, 2001, p. 64).

Vários são os caminhos e sentimentos percorridos pelos corpos durante o processo de reconhecer-se como LGBT+, ao assumir a identidade de gênero e/ou orientação sexual carregam em si a busca pela superação das injustiças, discriminação e exclusões vivenciadas no próprio corpo, conforme André Sidnei Musskopf (2008). Louro (2008) propõe que as marcas nos corpos ora têm grande importância e ora têm importância menos expressivas, isso vai depender da cultura e do contexto (leia-se espacialidade) que este corpo está inserido. Os olhos, o peso, o cabelo, gênero, bem como as tatuagens e a maneira de se expressar são marcas que contribuem tanto para a identificação como para a estigmatização dos corpos.

Nessa perspectiva, as roupas ou a forma de se vestir, seguindo uma norma ou não, transformam um corpo reconhecível, ‘apropriado’ ou não, segundo Letícia Lanz (2014). Portanto, a roupa, o corte de cabelo, as formas de falar e gesticular correspondem aos signos de determinadas culturas, grupos e metanarrativas, possibilitando os sentimentos de pertencimento, identificação ou estigmatização dos corpos. Tais marcas, de acordo com Campos (2016), podem estar ligadas à exterioridade, ao que é visto e interpretado, mas também

podem estar relacionadas ao que será interpretado através das próprias marcas. E essas marcas, mesmo que internas, “podem fazer com que pessoas se coloquem e se sintam bem em um determinado espaço e se retirem de outros” (Campos, 2016, p. 80), a exemplo de corpos divergentes, fora do ideal heteronormativo e cisgênero e colocados à margem no que tange aos discursos cristãos vivenciados pelo grupo pesquisado.

que nem eles queriam falar as coisas, tipo eu sempre gostei de roupa um pouco mais larga desde antes assim. Então essa questão da roupa, da vestimenta, do corte de cabelo assim eles davam uma pegada assim. Meio que enchia o saco um pouco, daí depois que eu fui me identificando piorou né. Porque daí tipo por mais que não falassem uma grosseria de cara, eles davam a entender tipo ah, o teu jeito tá errado, isso daí não pode, Deus não gosta de você assim daí já citavam coisas da Bíblia. Daí eu comecei a sair no meio do culto, ficava lá fora (Entrevista realizada com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

Os espaços vivenciados pelo grupo pesquisado estão fundamentados em concepções teológicas conservadoras, que olham o mundo a partir da lente heterossexual, pautadas em ‘verdades divinas’ e inquestionáveis. Tanto os silêncios quanto as falas incisivas em relação à homossexualidade⁴² atuam micropoliticamente, pois criam e sustentam lugares sociais, conduzindo e mantendo um “poder interpessoal através de atividades como reivindicar lugares, negociar e disputar posições” (Clark, 1997, p. 233). Partimos da premissa que essas relações de poder hierarquizadas fazem parte de processos políticos, culturais e sociais mais amplos que permanecem de pano de fundo para as narrativas dos corpos aqui analisadas.

Porque a gente sente né, tipo eu chegava na Igreja o povo ficava olhando meio esquisito pra gente, o tempo todo, tipo grupo de jovens que eu participava tudo né. Não todos, alguns assim. Tinha gente que parou de falar comigo, não sentava mais no mesmo banco que eu tava, sempre tinha um ou outro que olhava torto, cochichava. E aí o pastor falava também, era eu tá na Igreja ou perto dele já começava falar sobre homossexual, sobre buscar mais a Deus (Entrevista realizada com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

Estes corpos são entendidos como ininteligíveis, corpos abjetos “aqueles que não são sujeitos” (Butler, 2003), isto é, corpos hierarquicamente inferiores, que não são entendidos como pessoas e que dificilmente são reconhecidos como vidas. O ser do corpo está entregue “a normas, a organizações sociais, políticas” (Butler, 2015, p. 15) e religiosas, historicamente desenvolvidas para maximizar a precariedade para algumas pessoas e minimizar para outras, como enfatiza a referida autora. Antes de ser um corpo no mundo, se está à mercê de “uma modelagem e a uma forma social” (Butler, 2015, p. 16).

⁴² Termo utilizado de maneira rasa por discursos religiosos cristãos para generalizar corpos e práticas dissidentes.

A compreensão destes corpos como ininteligíveis advém das noções sociais que estabelecem um percurso linear entre o sexo biológico, o gênero culturalmente construído, e a sua expressão ou efeito de ambos na manifestação do desejo e da prática sexual. Portanto, podemos argumentar que o gênero faz parte de um mecanismo que regula as práticas humanas e cria ficções de feminilidades e masculinidades enquanto naturais. Passando a existir e sendo vivenciado por um corpo vivo, e esse corpo, por sua vez, é significado nas práticas e no discurso social.

Fazemos a ponte nesse momento ao discurso cristão vivenciado pelo grupo pesquisado, em que o corpo é significado através da construção simbólica, da linguagem, dos discursos religiosos e das formas de conceber esses discursos. O corpo aqui é central para se pensar a potencialidade das religiões cristãs, do discurso cristão e das concepções de Deus, pois “o corpo é caminho para pensar Deus, e por sua vez Deus é caminho para pensar o ser humano” (Gesché, 2009, p. 3). Para tanto, a religião vivenciada pelas pessoas LGBTQ+ entrevistadas cria e reitera os ideais binários cis heteronormativos de feminino e masculino.

O que lembro até hoje é homem e mulher foram feitos para formar família, começa aí né. E vai pra aquela coisa que Deus criou a mulher da costela de Adão que é pra tá sempre ao lado do homem, mas esse lado nem sempre é do lado né. A mulher tem que ser o esteio do lar, o apoio, a perfeita esposa, fazer o que uma esposa faz. E mais, que a arma da mulher era fazer silêncio, ser silenciosa, fiel, calma, recatada e do lar meio que isso. E pro homem era aquilo que ele é o cabeça da mulher, era o guia da família (Entrevista realizada com Louie, via *Google Meet*, em 01 abr. 2021).

O corpo nesta visão é entendido como ponto principal para falar de Deus e é a partir do corpo que Deus se aproxima das pessoas: “o nosso corpo é o mesmo que a Palavra de Deus” (Gesché, 2009, p. 46). Dessa forma, o corpo é local de revelação para/de Deus, um Deus que transcende e se revela no corpo, este corpo é uma autêntica criação do cristianismo, o que possibilitou uma nova compreensão de Deus e das pessoas (Gesché, 2009). A partir da noção de que o corpo é o ponto da criação e encarnação, a visão cristã é atravessada pela relação entre o corpo e a noção de salvação. Tal perspectiva é fundamentada no evangelho cristão e evidenciada nas narrativas das pessoas LGBTQ+ entrevistadas. Como diz Ravi: “a gente aprende que somos obra de Deus, que o corpo é só um meio, um empréstimo porque somos de Deus e que temos que usar esse corpo com dignidade” (Entrevista realizada com Ravi, via *Google Meet*, em 07 abr. 2021).

Dessa forma, Gesché (2009) aponta que o cristianismo entende que o corpo é local de plena manifestação e representação de Deus que escolheu se revelar Cristo. Nesta visão, tanto Deus encontra a pessoa como a pessoa encontra Deus. Assim o corpo é o caminho que

possibilita refletir sobre Deus. Deus, por sua vez, passa a ser local de reflexão sobre as pessoas. O corpo aqui é entendido como sinônimo de descoberta e revelação, sendo importante esclarecer que não se refere a uma criação do corpo no sentido restrito e único, mas é entendido como sinônimo de descoberta e manifestação na visão cristã.

[...] o cristianismo encerra em si uma maneira original de situar o corpo na busca e na revelação de Deus, originalidade fecunda para uma compreensão de nós mesmos como seres corpóreos [...]. O Evangelho cristão se inaugura com uma proclamação central que causa surpresa: *A Palavra se fez carne*. Essa tradição religiosa é no sentido próprio uma tradição relacionada com a carne, que não só evoca positivamente o corpo, mas também faz dele o próprio lugar da revelação e do encontro de Deus em favor do homem” (Gesché; Scolas, 2009, p. 7-8).

Há assim uma “comunhão” em que Deus e a humanidade se encontram literalmente numa só carne. Nesta visão, o corpo humano passa a ser reflexo de Deus, o qual foi responsável pelo sopro de vida no corpo humano, modelando a carne e inspirando que o ser humano “fosse em tudo semelhante a Deus” (Lacroix, 2009, p. 165).

a Palavra encarnada é que é para os cristãos o lugar teológico por excelência: é somente nele e por ele que podemos conhecer a Deus na verdade (não existe revelação de Deus mais expressiva do que a revelação corpórea); não só Jesus, em seu corpo de carne e sangue, é o caminho obrigatório para conhecer a Deus (“Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim”) (Jo 14:6), mas em singularidade corpórea ele é também o modelo para um modo humano de habitar em seu corpo e, mais globalmente, o cria com toda sua espessura e contingência inevitável (Famerée, 2009, p. 30).

Desta forma, o corpo humano, na visão cristã, torna-se um dos maiores exemplos da divindade e do espiritual, ao passo que a crença nisto “estreita a comunhão com Deus”. O corpo então passa a ser entendido além de local de “revelação divina”, é entendido como ponto de sacralidade, como, de fato, “templo do espírito santo”, isto é, a cosmovisão cristã compreende o corpo de maneira sagrada. Isto constata-se no grupo pesquisado, como na fala de Erika.

[...] sempre tinha aquilo que nós éramos o templo do espírito santo, o nosso corpo tinha que ser cuidado porque a Igreja é o que nós nos tornamos também. E se zelássemos a gente seria abençoado, porque era uma grande benção ser templo do espírito santo só se fôssemos pura de coração e do corpo (Entrevista realizada com Erika, via *Google Meet*, em 09 mar. 2021).

A partir desta noção de corpo como algo sagrado é possível compreender a potência das metanarrativas, das representações e do poder exercido pela religião. Nesta narrativa, o corpo, ao ser do “Espírito de Deus”, passa a possuir a vida eterna. Noutros termos, há uma proximidade/intimidade entre Deus e as pessoas, dada “na encarnação é revelado e que na

divinização é cumprido, mas que é dado na criação”, conforme Michelina Tenace (2005, p. 87). Portanto, a encarnação, para visão cristã, significa redenção, reconstrução e glorificação de Deus e do corpo habitado por esse Deus.

E a partir da narrativa e da noção cristã na encarnação que há a reorganização da imagem humana, que passa a ser reestabelecida à imagem e semelhança do Deus invisível. Para tanto, a relacionalidade surge como um dos aspectos desta concepção cristã, pois Deus não é apreendido como “homogeneidade sem vida e vazia” (Rahner, 1989, p. 145), é tanto espírito santo, como filho, pai e a própria pessoa. Corpo que é próprio de cada pessoa, mas que também é fruto da Palavra de Deus, palavra que tomou para vir as pessoas e é a totalidade que dá glória a Deus. Reafirmando esta cosmovisão cristã, Xavier Lacroix (2009) disserta que as pessoas cristãs são chamadas a se tornar corpo. Isto se dá a partir das experiências e do encontro, o corpo, portanto, não é mera condição carnal, mas está por vir conforme faço a experiência do encontro. Se assemelha a um vaso de argila, passível de ser moldado, assim “ser corpo é fazer corpo”, é fazer parte dos discursos, dos espaços e do grupo religioso escolhido. “Toda a questão é, então: como, com que e com quem eu faria corpo” (Lacroix, 2009, p. 172).

Nesta compreensão, o corpo humano é compreendido como natureza criada e a imagem de Deus acaba se perdendo/desviando, devido ao pecado humano, a fragilidade física do corpo, das escolhas e dos instintos representados pelas sexualidades (Lacroix, 2009). Atuando discursivamente e instaurando conflitos entre o que é entendido como do espírito contra o que é da carne e da carne contra os princípios religiosos. O corpo humano na cosmovisão cristã passa a estar passível do pecado, pois contém a natureza pecaminosa, devido à desobediência dos preceitos religiosos, e é o ato de ceder à vontade e aos desejos que o pecado se materializa. O pecado original só passou a existir devido à desobediência de Adão e Eva, foi a partir da escolha errada que o mal entrou no mundo, Deus deu a liberdade de escolha durante momentos de “provação”.

Não ceder às provações existentes no mundo, resistindo, passando por sacrifícios, penitências e abstinências, entre elas, renúncias nos relacionamentos, nas sexualidades e nas próprias existências como corpos dissidentes contribuem para tornar-se templo do Espírito Santo. Para tanto, corpos dissidentes, isto é, aqueles que não correspondem à ordem binária cisgênera heterossexual devem se privar de sentimentos e práticas que destoem das concepções apreendidas nos espaços religiosos vivenciados pelas pessoas LGBT+ entrevistadas.

E nesses encontros semanais contei pra eles (lideranças religiosas) que eu achava que tava gostando de um menininho da escola, e o pastor falou: ah vamos orar, orar, para que esses pensamentos fossem embora, tudo bem você achar que gosta, mas que não

podia consumir, porque nosso corpo era tipo um templo e que cabia a gente não se deixar dominar pelas tentações do mundo. Na época eu seguia assim o que era falado (Entrevista realizada com Rogéria, via *Google Meet*, em 03 mar. 2021).

Fundamentada em pressupostos cis heteronormativos e “concepções espiritualizantes de caráter demonizador”, como ressalta Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão (2016, p. 201), o corpo pode ser entendido como ‘abençoado’ ou ‘demonizado’. Caso siga as prescrições de determinada teologia e discurso religioso, os corpos são entendidos como abençoados. Por sua vez, se os corpos desviam das normas religiosas (corpos com sexualidades e identidades divergentes) são entendidos como corpos demonizados, possuídos por entidades ou obsessões de espíritos viciados.

Estes corpos existindo com tais entidades não podem ser vistos como algo que agrada a Deus, são vistos como corpos com “(d)efeitos no corpo e n’alma – que são reflexos um do outro” (Maranhão, 2016, p. 202). Na visão, Deus é perfeito em sua criação, criou corpo e alma para ser sua imagem e semelhança. Todavia, o Diabo trabalha para alterar e conturbar essa criação. Em contrapartida, a Igreja existe para auxiliar no controle e na correção dos corpos e das práticas que refletem do espírito.

Desse modo, as pessoas que não seguem esta correspondência são lidas como desviantes, doentes espirituais e pecadoras, como apontado pelos discursos religiosos acessados pelo grupo pesquisado. São corpos constituídos a partir de decisões, ações e transgressões vistas como desobediência ou obediência ao que está posto como correto (Reijnen, 2009). A isto podemos relacionar as enunciações performativas e as práticas que divergem da heterossexualidade compulsória de Judith Butler (2003), as quais regem os corpos e as inúmeras visões do corpo como um dos responsáveis à salvação.

“Restaurar a alma danificada pelo mal” (confundida com a homossexualidade ou as identidades trans) é um ponto a ser combatido, e só assim é possível tornar este corpo ‘desviado’, bom novamente. Isso demonstra a relação entre corpo e alma. Nesta visão, corpos divergentes são exemplos de corpos impuros, corpos defeituosos que são passíveis para o impedimento de que o corpo seja local de (e para) Deus. Tais corpos são caminhos a serem corrigidos, são locais que necessitam de reconstrução, estão em batalhas espirituais (Maranhão, 2016). Tal concepção está explícita na fala a seguir: “se eu voltasse a ser o que era antes, eu seria salva” (Entrevista realizada com Dandara, Ponta Grossa, PR, em 20 set. 2021). Nesta visão, profanar o corpo é igual a profanar a Deus, em contrapartida, reparar o corpo seria uma forma de reparar a alma.

Na metanarrativa cristã, semelhantemente à metanarrativa apreendida pelo grupo pesquisado, o corpo de cada pessoa é caminho para que Deus chegue até nós. Nesta metanarrativa, todas as pessoas são compreendidas como pecadoras, sendo o pecado contra o corpo algo abominável, pois ao usar qualquer parte do corpo para praticar algum pecado (avareza, gula, inveja, preguiça, soberba e luxúria) está materializando-se a desobediência e praticando-se a imoralidade.

De modo que os pecados mortais cometidos no corpo como pensamentos impuros, masturbação, pornografia, prostituição, bem como a homossexualidade e a transgeneridade, configuram-se como um dos pecados “imperdoáveis”, justamente por profanar diretamente o corpo, o qual é lido como templo de Deus pelas pessoas cristãs. Sob estes preceitos, as pessoas com corpos/práticas dissidentes são compreendidas e rotuladas como pecadoras, impuras, profanas, indesejadas e até demoníacas para o pensamento hegemônico, pensamento que é fundamentado na noção de sagrado.

Este pensamento está atrelado à norma heterossexual, pois um corpo sagrado é aquele bendito, quase que intocável, é aquele corpo que foge das próprias vontades, coloca-se em segundo plano para seguir os preceitos religiosos e as práticas correspondentes à norma, isto é, norma cis, binária, heterossexual. Por outro lado, o corpo profano é aquele entendido como impuro, desviante dos princípios religiosos, isto é, no âmbito das sexualidades está associado a não correspondência da heteronormatividade.

Nessas compreensões, a homossexualidade e os corpos transgêneros aludem à “impureza e são sinais de impedimento de que o corpo seja caminho e local de (e para) Deus” (Maranhão, 2016, p. 215). O corpo, portanto, é constituído pela noção de pecado em relação às sexualidades, bem como faz parte do “sistema heterossexista e homofóbico que culpabiliza as sexualidades desviantes”, segundo Musskopf (2002, p. 10).

Diante dos discursos e práticas que reiteram a noção de pecado em relação à homossexualidade, há, por vezes, a negação dos desejos e sentimentos por parte das pessoas com sexualidades dissidentes da norma heterossexual, pois a “cosmologia ensina que os corpos de gays e lésbicas são repletos de entidades malignas e legiões de demônios. A expulsão destes seres “sobrenaturais” possibilitaria a emergência do desejo heterossexual, considerado a única expressão “natural” da sexualidade” (Natividade, 2008, p. 22).

Neste viés, o corpo é elemento fundamental para o cristianismo, o qual passou de verbo de ‘Deus’ para a carne na visão cristã, sendo composto pelas mais variadas facetas identitárias (gênero, racialidade, idade, renda, escolaridade, religiosidade entre outras), as quais atravessam e compõem o corpo nos mais variados tempos e espaços.

À vista disso, argumentamos aqui o entrelaçamento entre o espaço, o corpo e a religiosidade como fios condutores para pensar como os corpos dissidentes de ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná são/foram perpassados pelas metanarrativas cristãs fundamentadas em concepções cisgênera, binária e heterossexual. Dessa maneira, entre as concepções apreendidas, está a que o corpo é local da revelação de Deus, é o caminho até Deus e de Deus até nós, não sendo local apenas de passagem e sim de encontro. No entanto, nem todos os corpos se constituem como esse ponto de encontro, são os corpos cis, binários e héteros. Os demais corpos, os corpos divergentes (trans, travestis, não binários, LGB) são entendidos como corpos ‘desviados’, aqueles que são excluídos do contato com Deus.

Até aqui, abordamos como o corpo é marcado pelas narrativas, pelas normas e pelas experiências, processo este que acontece permanentemente constituindo a existência de cada pessoa. Em que as pessoas sentem e carregam em seus corpos os diferentes discursos, visto que é através dos discursos que os diferentes grupos, instituições e culturas reiteram qual modelo de corpo seguir, como devem ser ou não ser.

Capítulo 2

Em Nome de Deus? Discursos Religiosos sobre as Sexualidades e os Corpos Dissidentes

Ao refletirmos sobre a religiosidade das pessoas, é necessário compreender que este fenômeno é cheio de símbolos, práticas e discursos. Fazendo parte das construções socioculturais e relacionando-se às transformações sociais, bem como pode ser constituída pelas relações de poder, reiterando noções de gênero, classe e raça/etnia. Diante disso, a relação entre os discursos, as religiosidades e os dispositivos de poder são importantes formas para compreendermos as relações de poder, as construções identitárias e as normatizações dos corpos.

Este capítulo aborda os discursos religiosos cristãos e suas facetas fundamentalistas e conservadoras atreladas às sexualidades e aos corpos dissidentes. Dissertamos sobre a potência do discurso para o funcionamento do mecanismo de vigilância composto por suas estratégias e efeitos. Entre eles, as noções de obediência, vigilância e laços com a liderança religiosa. Desta forma, na primeira seção deste capítulo, discorreremos acerca do discurso judaico-cristão com facetas fundamentalistas e conservadoras. Já na segunda seção, discutimos sobre as noções dos mecanismos de poder (das sexualidades, de gênero e de vigilância) alimentados pelos discursos, principalmente pelo discurso religioso judaico-cristão.

2.1 Discurso Judaico-Cristão Heteronormativo com Facetas no Fundamentalismo e no Conservadorismo

Pensando que o fundamentalismo e o conservadorismo fazem parte do país, sobretudo, quando o assunto é gênero, sexualidades e a corpos dissidentes, tal como pode ser evidenciado no esforço por uma parcela da sociedade brasileira em defender formas de existências, a defesa de valores morais, preservação da família cisgênera e heterossexual, da religião e da moralidade. Notadamente reforçados e expressados nos discursos bolsonaristas, o quais apenas externalizam e se alinham as visões uma parcela da sociedade brasileira.

Faz-se necessário dissertar a respeito das facetas conservadoras e fundamentalistas como agentes que alimentam a vida social com base na matriz cisgênera, binária e heterossexual. Desta forma, o conjunto de práticas e nuances de Igrejas Cristãs⁴³ compreendidos pelas pessoas entrevistadas, entre elas, as homilias, os sermões, os ritos, as músicas, a

⁴³ Primeira Igreja Presbiteriana de Ponta Grossa, Paraná. Igreja Universal do Reino de Deus de Ponta Grossa, Paraná. Católica/Evangélicas. Igreja Católica de Ponta Grossa, Paraná. Igreja Presbiteriana Renovada. Igreja Metodista de Ponta Grossa, Paraná. Igreja Bola de Neve. 1ª Igreja do Evangelho Quadrangular, de Carambei.

linguagem, os símbolos, formas de se vestir, isto é, as práticas religiosas e sociais apreendidas que compõem o ser/memória de cada pessoa entrevistada. Tais práticas são fundamentadas nos textos bíblicos e pela comunidade religiosa, interpretadas e manifestadas nos corpos, na casa, na escola e nos espaços religiosos. Podemos pensar que as religiões são constituídas e constituem discursos, práticas e formas de significar o mundo, reiterando normas e regulações, sobretudo, no que diz respeito às noções de gênero, às sexualidades e aos corpos que fogem à cis heteronormatividade.

As práticas das Igrejas cristãs, descritas pelo grupo pesquisado no Paraná (algumas delas católicas e outras evangélicas), constituem os recortes espaciais analisados e refletidos neste trabalho. São constatados pelo grupo pesquisado elementos que fortalecem a concepção de ficções binárias de feminino e masculino, papéis atribuídos a mulheres e homens, ideais de família, noções de certo e errado, e o conceito do que são práticas pecaminosas e abençoadas, reiterando o processo sexualizador do pecado.

Este processo está diretamente ligado às concepções e ao discurso hetero-cis-normativo, rejeitando práticas e corpos divergentes que, por sua vez, estão associados às compreensões e posturas conservadoras das Igrejas. Em que frases como a “união entre dois homens não é a vontade de Deus⁴⁴”, “o homem foi feito para ser a fortaleza do lar, é a cabeça da mulher como Cristo é da Igreja”⁴⁵ ou “se homem deitar com outro homem é abominação⁴⁶”, “Deus criou o homem e a mulher, isso de mulher se vestir de homem é pecado, Deus não se agrada”⁴⁷, são empregadas e repetidas quando o assunto são as sexualidades e as identidades de gênero, mencionadas pelas pessoas entrevistadas.

Tais falas colocam em destaque percepções de fé atreladas a compreensões que reiteram as noções fundamentadas na matriz heterocêntrica⁴⁸, colocando-se contrárias à diversidade sexual e identitária, olhando as pessoas LGBTQ+ como desviantes e imperfeitas. O discurso cristão proferido aqui, vivenciado pelo grupo pesquisado, busca trazer os corpos desviados para o caminho de Deus, atuando de modo a domesticar os corpos (Souza, 2006).

Nesta visão, o discurso religioso é entendido a partir da proposta de Andre Corten (1996; 1999 [1995]), em que é caracterizado como uma forma discursiva, marcada por um efeito de verdade, de fé e de mistério. A narrativa profética, presente nos sacramentos, nos

⁴⁴ Entrevista realizada com Luka, PIPPG em Ponta Grossa-PR, em 07 maio 2018;

⁴⁵ Entrevista realizada com Rigel, Maringá-PR, em 21 jan. 2021;

⁴⁶ Entrevista realizada com Lina, via *Google Meet*, em 05 mar. 2021;

⁴⁷ Entrevista realizada com Ravi, via *Google Meet*, em 13 mar. 2021;

⁴⁸ JESUS, Jaqueline Gomes de. O conceito de heterocentrismo: um conjunto de crenças enviesadas e sua permanência. *Psico-USF*. v. 18, n. 3, dez. 2013.

milagres e nos espaços religiosos, produz esse efeito. Essa narrativa vê nos eventos do cotidiano sinais de Deus, e dessa forma, falando para a imaginação das pessoas, gera significado para a participação, que em sua manifestação coletiva, se apresenta como o ‘povo de Deus’ guiado pela fé. Este povo é composto por pessoas que seguem o discurso bíblico-teológico, que se manifesta através da moral cristã de uma tradição conservadora cultural e política, com facetas fundamentalistas, as quais se posicionam claramente de maneira tradicional, cisgênera, binária e normativa.

Há um apelo para o antagonismo absoluto, agindo de maneira simplista a respeito de questões complexas, criando uma certa identidade, “nós”, seguidores de Deus, e “eles”, as pessoas do mundo. Essas são vistas como responsáveis pela desestabilização social, das mazelas e medos sociais. Nesse caso, igualdade entre gêneros, “as feminazis” (Junior; Souza, 2020), as sexualidades ameaçadoras ou simplesmente o mal, o inimigo, as trevas, todos atrelados às expressões demoníacas. Como Xica expõe ao relembrar o momento em que jogou todos seus CDs, camisetas e revistas de rock, “e eu joguei tudo, parei de ouvir, de ver, de saber as coisas que era do mundo, e até achei por um tempo que era o certo e era uma doideira isso era falado como algo ruim e eu não queria ser ruim” (Entrevista realizada com Xica, via *Google Meet*, em 07 jul. 2021). Bê, de maneira semelhante, conta que quebrou seus CDs com músicas entendidas como mundanas,

eu tenho até anotado nesse caderninho o dia que eles (aconselhadores da Igreja) comentaram né, inclusive até as músicas que a gente ouve, é muito perigoso né ouvir músicas do mundo. Nesse dia eu tinha vários CDs e DVDs da Pitty, eu adorava a Pitty e aí eu quebrei tudo. Quebrei tudo porque era mundano (Entrevista realizada com Bê via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

Tais compreensões são capazes de produzir interpretações do mundo, apresentando-se como uma mescla capaz de conectar as crenças, as emoções, a obediência, os anseios e os medos pessoais ao discurso moral de fundo religioso, narrativa que compõe a construção religiosa. Esta segue uma agenda moral voltada para guiar os comportamentos, as noções de mundo e as noções de fé, sobretudo, das pessoas que compõem a família de fé. Em que pese o discurso religioso fazer parte deste processo, entendido aqui como uma forma discursiva, uma narrativa profética que produz efeitos na vida das pessoas, como a narrativa que vê nos eventos do cotidiano sinais de Deus, e, conseqüentemente, atua na imaginação e no sentir das pessoas, produzindo a noção de pertencimento a grupos que se entendem como “povo de Deus” (Corten, 1996).

Este povo é composto por pessoas que seguem o discurso bíblico-teológico, que se dá pela moral judaico-cristã de uma tradição conservadora cultural e política, com facetas fundamentalistas que se posicionam de maneira tradicional a práticas, posturas, visões de mundo divergentes, bem como leituras semelhantes dos textos bíblicos. Assim, os grupos cristãos (católicos e evangélicos) aqui abordados são compostos por alguns segmentos religiosos anteriormente evidenciados, podendo ser adjetivados como fundamentalistas, a partir das afirmações realizadas por Boaventura Sousa Santos (2013), Armstrong (2001), Enzo Pace e Piero Stefani (2002), Panasiewicz, (2008), Cunha (2020), Robson Souza (2009), Bart Erhman (2008), McIntire, 1990 Leonardo Boff (2002) e conservadores, segundo a análise realizada por Ronaldo de Almeida (2017), Samuel P Huntington (1957), Miskolci (2021), Junior (2020), Marcos Castro Carvalho e Horácio Federico Sívori (2017), sobre a relação entre as pessoas que seguem determinadas Igrejas cristãs e o conservadorismo.

Iniciamos discorrendo a respeito da noção de fundamentalismo, entendendo que sua abordagem se faz necessária, pois se mostra potente, com consequências sociais e políticas. Indo além, compreendemos o fundamentalismo como um movimento complexo e dinâmico, podendo ir além do conservadorismo, não estando limitado apenas ao espaço da Igreja, como no início do movimento, refletindo suas noções de fé e verdade para os diferentes espaços. Campos e Silva (2017) ressaltam que é indispensável considerar a flexibilidade e a ampliação do termo fundamentalista, englobando a multiplicidade de desdobramentos, nem sempre se restringindo ao campo religioso. Consequentemente, a pauta religiosa se estende para as diversas esferas da sociedade, isto é, vai além da comunidade religiosa (Ammerman, 1994).

Em termos gerais, o fundamentalismo pode ser compreendido como um movimento que tem como princípio a obediência rigorosa e literal a princípios fundamentais, podendo estar presente em diferentes instâncias sociais, entre elas, na economia, na política, na educação e na religião. Pautado nesses preceitos, o fundamentalismo religioso utiliza a Bíblia como pilar para a elaboração dos fundamentos norteadores da fé, da doutrina e das narrativas de algumas Igrejas cristãs (Mcintire, 1999). Os textos bíblicos são entendidos como textos sagrados, revelação de Deus que transmitiu sem erros, equívocos e limitações a mensagem divina. A Bíblia é a inspiração verbal de Deus, o que a torna plena e infalível, ou seja, inquestionável.

Tal visão persiste pelos anos e compõe a postura radical do fundamentalismo bíblico, em que haverá uma certa sacralização das palavras presentes no texto bíblico, como prova real da Palavra de Deus (Geffré, 2004). Sendo entendido como sagrado, o texto é visto como o fundamento de fé e das práticas espaciais: “E qualquer dúvida que tinha, angústia, ansiedade

que vinha direto o pastor sempre falava ore ore, leia a palavra que Deus vai mostrar” (Entrevista realizada com Ravi, via *Google Meet*, em 13 mar. 2021).

Desta forma, o termo fundamentalismo pode ser entendido como um instrumento que alimenta uma postura conservadora baseada na leitura literalista dos textos bíblicos (Cunha, 2020). A expressão/terminologia desse movimento compõe diferentes fenômenos, por exemplo, no Brasil, o fundamentalismo permeia os diferentes segmentos religiosos evangélicos (protestantismo, pentecostalismo, neopentecostalismo) e católicos, extrapolando para os diferentes âmbitos da sociedade como um todo (Junior; Souza, 2020).

No que tange às características desse movimento fundamentalista, Pace e Stefani (2002) pontuam e estabelecem quatro princípios gerais, entre eles: o princípio da astoriedade, que apoia a ideia de que os textos bíblicos são sagrados e verdadeiros, que, por sua vez, devem ser mantidos sem alterações, visto que a razão humana não detém de todos os recursos para interpretá-los e atualizá-los. Já o princípio da inerrância propõe que os textos bíblicos devem ser considerados em sua totalidade, não somente trechos. O princípio da superioridade propõe a noção superior das leis divinas e assim entende os textos bíblicos como manual para sociedade ideal. Por fim, a fundação da identidade de um grupo diz respeito a ideia de semelhantes compartilharem visões de fé, entre elas, a crença na Bíblia e que nela consta o modelo ideal para sociedade.

Desta forma, o movimento fundamentalista cristão surge em resposta ao movimento da teologia liberal, à utilização do método-histórico crítico e ao evolucionismo. Outrossim cinco pontos foram basilares para o fundamentalismo em 1895, a inerrância dos textos bíblicos, a noção divina de Cristo, a convicção de que Cristo nasceu de uma virgem, “a redenção universal pela morte e ressurreição de Cristo, ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo” (Panasiewicz, 2008).

No ano de 1919, foi criada a Associação Mundial Fundamentalista Cristã como uma resposta ao mundo moderno e com o intuito de reconquistar espaços descristianizados. Para tanto, buscou-se abrir escolas, seminários, investir na rede radiofônica e televisiva. Panasiewicz (2008) ressalta as quatro fases que marcaram o movimento fundamentalista. A primeira fase, datada do final do Século XIX até 1918, marcada pelo conflito intelectual-religioso que resulta na formação de correntes opostas: a fundamentalista e a modernista. Já a segunda fase, dos anos de 1918 a 1940, busca se impor como um movimento social nas instituições oficiais, entre elas, nas escolas. E assim foi possível difundir a ideia de verdade e pureza cristã, em que a Bíblia é lida de maneira literal e entendida como sagrada, sendo o fundamento para formações teológicas. A terceira fase datada nos anos de 1940 até 1970, caracteriza a divisão interna de

dois grupos: os fundamentalistas ‘verdadeiros’, aqueles que seguiam fielmente a Bíblia e eram mensageiros do verdadeiro cristianismo; e os “evangelicais”, que mesmo seguindo uma linha conservadora, dialogavam com a modernidade, evitavam comportamentos de intolerância e buscavam justiça aos oprimidos (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 53). Por fim, o quarto estágio (1970 – 1980) da expressão do fundamentalismo é marcado pela participação direta na política e recusa às expressões da modernidade no âmbito da moral, como a liberdade sexual, relações homoafetivas, aborto, bem como noções do evolucionismo e liberalismo. Nessa perspectiva, qualquer pensamento ou prática considerada imoral, que contrarie os textos bíblicos, deve ser rejeitada e combatida (Mcintire, 1999). Esta fase também é marcada pela utilização de meios de comunicação (programas de tv, jornais, folhetins e revistas impressas) como instrumentos de divulgação e reiteração de uma teologia conservadora baseada na literalidade dos textos bíblicos.

Em síntese, Cunha (2020) ressalta que o movimento fundamentalista preservou pontos ao passar das décadas, entre eles: a crença de que são autênticas pessoas cristãs guiadas pela literalidade bíblica; superioridade em relação as demais religiões; acreditam que uma das suas missões é lutar contra os males que subvertem o cristianismo, bem como a evangelização faz parte do projeto de espalhar a palavra cristã, “invocam a uma moralidade de tradição com uma vida livre das tentações do mundo” (Cunha, p. 1146). Para tanto, o fundamentalismo deixa efeitos na mentalidade, nas ações e nas concepções das pessoas, bem como atua e permeia os diferentes espaços com noções de intolerância, absolutização da verdade e fanatismo (Campos; Silva, 2017).

Na compreensão da teóloga Armstrong (2001), as pessoas com visões fundamentalistas se compreendem em uma guerra cósmica entre as forças do bem e as forças do mal. Visões que se assemelham as mencionadas pelo grupo pesquisado, sobretudo, na noção de divisão entre o povo, práticas de Deus e as pessoas do mundo: “Era sempre pregado que devíamos vigiar até os pensamentos e ficar longe das coisas do mundo para não cair em tentação, porque o inimigo nos rondava. E a luta era contra as forças do mal vinda do espiritual que pode estar em todos os lugares” (Entrevista realizada com Lin, via *Google Meet*, em 29 mar. 2021). Assim,

Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. E sob a orientação de seus líderes carismáticos, refinam o ‘fundamental’ a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais céptico (Armstrong, 2001, p. 11).

Desta forma, o termo fundamentalista surge para caracterizar os movimentos que queriam/querem reformar o pensamento, as vivências e as práticas de determinados princípios religiosos. De acordo com Robson Souza (2009, p. 10), a expressão fundamentalista está conectada à defesa da fé cristã, não se restringindo apenas ao espaço Igreja, mas perpassa todos os espaços, inclusive o corpo, influenciando nas relações sociais, nas construções identitárias, nos discursos normativos e condutas ‘pecaminosas’ ou abençoadas. Nota-se que a religião é um dos dispositivos sociais que consolidam práticas, formas de olhar a realidade e os discursos, servindo em grande parte como instrumento para legitimar uma ideia de verdade autêntica. Por sua vez, ao ser legitimada como natural e atemporal, menos será questionada (Berger, 1985).

Aí o pastor sempre falava né que a Bíblia era nossa guia e que era lá que devíamos buscar as respostas além de orar né, era tipo um manual que tinha a verdade e servia pras coisas, pra tudo que a gente ia fazer. E quando eu comecei a me ver diferente e sentir diferente foi lá que busquei, sabe, orei, jejei e li de cabo a rabo pra ver se eu entendia toda aquela confusão. Só que aí vinha o pastor e os outros jovens e falavam você tem que orar mais, isso tudo aí não é você de verdade. Deus cria homem e mulher e só, pra ser uma família. Não é normal ser diferente disso, o homem é feito pra ser homem. Ui, credo! Foi assim por muito tempo até eu não aguentar mais (Entrevista realizada com Ravi, via *Google Meet*, em 07 abr. 2021).

Temendo a difusão de “forças que ameaçam seus valores mais sagrados” (Armstrong, 2001, p. 4), buscando fortalecer sua identidade resgatando e reiterando preceitos, e práticas do passado, as lideranças religiosas refinam o fundamento, elaborando e reforçando a compreensão dos textos bíblicos como sagrados e inquestionáveis.

Esse pensamento justifica a compreensão de que a Bíblia é um manual/fundamento para vida de quem crê, pois nela está contida a verdade divina. Outrossim ela é “a palavra infalível de Deus, ou seja, ela não contém erros”, conforme Bart Denton Ehrman (2008, p. 202), pois ela contribui para a ideologia/fé do grupo religioso, “ideologia do grupo, lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais cético” (Armstrong, 2001, p. 8). Segundo esta cosmovisão, este mundo foi transformado pela modernidade com todas as descobertas e teorias científicas, contestando a verdade mítica presente nos livros sagrados e assim transformando-se em uma ameaça para a sobrevivência da fé.

Roberlei Panasiewicz (2008), de modo semelhante à Armstrong (2001), ressalta que o termo fundamentalismo pode ser caracterizado pelas atitudes fanáticas de pessoas. Ademais o termo fundamentalismo nos últimos anos cada vez mais vem ganhando força na sociedade, perpassando os mais variados espaços como os da educação, da política, da saúde e da economia “carregando consigo um traço claramente ideológico” (Panasiewicz, 2008, p. 3). Para o autor, “o fundamentalismo religioso é um movimento crítico às inovações trazidas pela modernidade,

a partir de uma narrativa sagrada e de um monopólio de interpretação balizado pela religião” (Panasiewicz, 2008, p. 2).

Neste viés, uma leitura alternativa e não literal da Bíblia faz parte da preocupação moderna, “resultante do predomínio do racional sobre a consciência mítica”, como afirmado por Armstrong (2001, p. 23). A cosmovisão fundamentalista, por sua vez, evoca sempre que necessário um conjunto de conceitos e preceitos fundamentais para legitimar “posturas conservadoras diante de conflitos internos” (Silva, 2006, p. 12).

Le Goff (2002) argumenta que o fundamentalista é aquela pessoa ou grupo ‘que busca guardar uma doutrina voltada para uma única verdade’. Le Goff (2002, p. 3) define o fundamentalismo como uma maneira de compreender o mundo, bem como a busca por manter uma única verdade, sendo sua “verdade essencial”. Compreende-se que tudo que está fora da norma são males do mundo que afetam os valores morais e merecem ser tratados. Logo, a partir dos seus discursos, dotados de certezas inabaláveis, os fundamentalismos aparecem como um remédio e quem ‘tomá-lo’ terá a cura e a benção diante de todo o mal (Silva, 2006).

Como a Bíblia é entendida e interpretada, ela torna-se um risco para uma mente fundamentalista, pois pode vir a perder sua ‘verdade’ original. A sua maneira de ler a “letra da doutrina” é que deve ser preservada”, como afirmado por Panasiewicz (2008, p. 7). Dessa maneira, a perspectiva fundamentalista busca preservar seu posicionamento e seus discursos, apoiando-se nas relações de poder, no mecanismo de vigilância e na crença de um Deus onipotente e onipresente. Este Deus é representado como um ser de infinita bondade, misericórdia e poder, sendo concomitantemente um ser justo que criou o ser humano para que fosse sua imagem e semelhança.

Entendo que é neste corpo que Deus habita, existe a compreensão de que ser cristão é aceitar que o corpo nada mais é que a morada de Deus, é escolher se entregar para os desígnios divinos. Portanto, “aceitar que nossa vida só tem sentido, por ele e com ele Jesus né, só assim podemos ter desenvolvimento e realização, sem isso somos vazias” (Entrevista realizada com Mercury, em Ponta Grossa, em 27 jan. 2019). Para tanto, esta benção e pleno desenvolvimento só é possível em corpos que se enquadram nos preceitos e nas práticas pregadas pelo discurso religioso, o qual desumaniza Deus ao representá-lo como um ser que condena toda prática, corpos e identidades dissidentes, tendo por lastro a Bíblia. Isto é justificado segundo uma perspectiva fundamentalista, pois foi Deus quem revelou a ‘palavra’. Esses textos contidos na Bíblia não são meros escritos históricos, mas sim revelações divinas (Berkhof, 1990).

Por outro caminho de compreensão, Almeida (2017) afirma que o fundamentalismo é um termo que, em diversas vezes, é usado como uma acusação contra “evangélicos”, sendo

incomum no Brasil “evangélicos” se autodenominarem como fundamentalistas. Recorrentemente, o termo conservador tem sido utilizado de modo a caracterizar as pessoas com posturas tradicionais que buscam defender costumes, a moral e a manutenção de instituições como a família, influenciadas pela visão cristã.

Segundo Almeida (2017), devemos ter cautela com a categoria descritiva denominada “evangélicas/cos”. Segundo ele, esta é muito recente, sendo utilizadas, a certo tempo, outras categorias mais comuns, como as de “crentes” ou “protestantes”. Todavia a afinidade que os atrai ao conservadorismo refere-se mais às condições discursivas que constituem as pessoas e suas subjetividades do que às características intrínsecas à teologia cristã. Assim, é possível chamar atenção para o “caráter relacional e posicional das identidades evangélicas e o discurso conservador, atrelando os sujeitos e formas de sujeição e subjetivação” (Junior; Souza, 2020, p. 1190).

O conservadorismo diante disso pode ser entendido como uma conduta, sendo caracterizado como uma postura e um conjunto de ideais cujo sentido é o de resistência a mudanças, de acordo com Gabriel Romero Lyra Trigueiro (2015), conservando instituições como o Estado e a Justiça, estendendo-se para a família, a comunidade religiosa, a escola e o trabalho. Pode ser entendido, como afirmado por Huntington (1957), de modo situacional que acaba reagindo e resistindo às transformações (de pensamento, condutas, sociais, culturais etc.). Caso haja alguma mudança, é a título de reforma, não como ruptura, agindo assim de maneira prudente.

Huntington (1957) abordou o conservadorismo político, o qual encontra corroboração na religião. No Brasil, o conservadorismo está mais associado aos costumes, à moral, às visões de mundo, propagadas e reiteradas constantemente por discursos religiosos cristãos, sobretudo, por segmentos evangélicos. A sacralização da família tradicional e da relação com Deus é o signo de um campo moral em questões relacionados ao corpo, às sexualidades, às práticas e às relações sociais (Mendonça, 2009).

Tais noções fazem parte de um campo discursivo de ação conservadora presente nas diferentes instituições, inclusive na política. A exemplo disso, os atores conservadores das bancadas do boi, bala e bíblia conectados aos setores ultraconservadores de Igrejas evangélicas, protestantes e católicas, disseminaram, no Brasil, pânico morais, que acabam barrando os avanços voltados para os direitos humanos (Miskolci, 2021), principalmente os que envolvem gênero, as expressões de gênero, as sexualidades, os direitos sexuais e reprodutivos. Além disso, uma das estratégias para a propagação desses pânico morais está diretamente ligada à criação de uma rede com o objetivo de divulgar inverdades sobre os estudos de gênero e sexualidades,

como exemplo, a divulgação de uma ideologia de gênero e da existência de um kit gay (Carvalho; Sívori 2017).

Nesta perspectiva, a concepção conservadora encara o mal como algo tangível, sendo confirmada a partir de uma visão tradicional da transcendência e uma “resposta normativa a uma sociedade que pode estar caminhando para uma direção desastrosa” (Junior; Souza, 2020, p. 1212). Nesse contexto, é perceptível a associação entre conservadorismo e discursos moralizantes de matriz religiosa cristã (católica e evangélicas), os quais posicionam a família sob um prisma sagrado e central na sociedade, o que é utilizado como justificativa para estabelecer cruzadas morais, como já mencionado anteriormente contra os direitos das mulheres e da população LGBT+.

A valorização da família, constante em todos os conservadores, está também conectada a um traço distintivo do pensamento conservador: a defesa da constituição de grupos intermediários, capazes de – junto com a família – mediar à relação entre os indivíduos e a sociedade. Tais grupos - associações, corporações [...] são, igualmente, a única garantia para assegurar a harmonia orgânica da sociedade, provendo os vínculos de solidariedade e coibindo as tendências sociais dispersivas; [...] (Netto, 2011, p. 66).

Este discurso moralista impõe e busca reiterar o modelo de família tradicional, isto é, binária, cisgênera, heterossexual e cristã. A família e sua manutenção são vistas como a base moral da sociedade, pela qual se transmite as tradições, os costumes e princípios, entre eles, o religioso, isto é, o elo de ligação entre conservadorismo e cristãos está atrelado às condições discursivas que compõem as pessoas e as subjetividades (Junior, 2020).

O medo, o desamparo e a culpa são sentimentos evidenciados no grupo pesquisado, ao relacionarem as sexualidades às questões morais. Esses sentimentos são reiterados a partir da incompatibilidade mundo-Igreja, pois como visto em uma das falas, “eu senti muita culpa, culpa mesmo de ser assim, pensava ‘meu Deus me cura’. Ter uma ideia eu ia dormir e pedia para Deus me mudar porque achava que não ia pro céu. Demorei muito tempo pra me permitir ser eu, pra conseguir” (Entrevista realizada com Lin, via *Google Meet*, em 29 mar. 2021).

As religiões buscam preservar o que elas entendem como o mais importante para a existência e a continuação das religiões: as narrativas, os padrões e as visões de mundo contêm o cerne sagrado das comunidades religiosas, as religiões buscam manter as tradições e dessa forma conservar o que entendem como sagrado (Portugal, 2019).

Nesta visão, Almeida (2019) e Joanildo Burity (2020) dissertam a respeito da “onda conservadora”, a qual se manifesta com influência religiosa. O discurso conservador aparece permeado por discursos religiosos, sobretudo de cunho cristão. Logo, os grupos cristãos com

feições conservadoras elaboram discursos com “articulações concretas que unem palavras e ações, no sentido de produzir sentidos que vão disputar espaço no social” (Mendonça, 2009, p. 157).

Este grupo conservador deixa escancarado o embate contra direitos de grupos e pessoas que destoam dos seus ideais de corpos, preceitos e existências. Atualmente, um dos maiores embates conservadores é direcionado para a moral sexual, que se tornou um dos principais obstáculos para “garantia dos direitos fundamentais” (Carvalho; Sívori, 2017, p. 20) de inúmeras pessoas, entre elas, as LGBTQ+. Grupos conservadores determinam a influência das Igrejas e dos discursos judaico-cristãos na representação pública e na política, como parlamentares que ocupam cadeiras no Congresso Nacional, os mesmos que compreendem o mundo de maneira polarizada, em que há o grupo de pessoas que compõem o “povo de Deus” e as pessoas “do mundo”, que reiteram e agitam pânico moral⁴⁹, diretamente relacionados à heteronormatividade.

O “povo de Deus” é composto por pessoas que se entendem hierarquicamente superiores, pois fazem parte da comunidade cristã, isto é, da família de Cristo. Assumem o “compromisso moral de se posicionar “do lado do bem”, pois de outro modo se imaginam encarnando o monstro recriado pelo alerta denunciado” (Carvalho; Sívori, 2017, p. 24). Já o “povo do mundo” são grupos de pessoas que divergem dos preceitos conservadores, com cosmovisões e práticas entendidas como uma ameaça moral.

Carvalho e Sívori (2017) ressaltam que, em termos da moral sexual, o bloco cristão é bastante sólido e harmônico entre católicos e evangélicos. Parlamentares com “visões que podemos chamar de ultraconservadora, cujos elementos ressoam sem obviar a existência de vozes dissidentes” (Carvalho; Sívori, 2017, p. 22) integram esse grupo. Católicos e evangélicos têm frequente participação no cenário público e nas decisões nacionais, tendo como protagonista no Congresso Nacional a bancada religiosa conservadora, articulando-se e ditando normas e preceitos morais. Observamos também o posicionamento rígido e conservador em assuntos como sexualidades e gênero, como exemplo, a defendida “ideologia de gênero”, pensada e formulada por intelectuais católicas como uma maneira de resistência a posicionamentos e pautas de grupos dissidentes (mulheres, feministas e LGBTQ+), instaurando um ar de agitação social e pânico moral.

⁴⁹ O conceito de pânico moral, segundo Richard Miskolci (2007, p. 112), permite lidar com processos sociais marcados pelo temor e pela pressão por mudança social. Este conceito se associa a outros de muitas áreas como desvio, crime, comportamento coletivo, problemas e movimentos sociais, pois permite esclarecer os contornos e as fronteiras morais da sociedade em que ocorrem.

Para Almeida (2017), o conservadorismo religioso no Brasil se mostra de maneira plural, seguindo várias direções, conexões e fazendo parte de uma gama da diversidade social, não cabendo em compreensões homogêneas e totalizantes. O autor enfatiza que o conservadorismo no Brasil é composto por pessoas católicas e evangélicas que constituem e são constituídas pelo discurso conservador. A chamada onda conservadora faz parte de uma conjuntura político-religiosa composta por linhas de força que se articulam como a econômica, a moral, a securitária e a interacional.

Partimos então da compreensão de que os discursos religiosos vivenciados pelo grupo pesquisado são compostos pela junção e inter-relação dos discursos e práticas com facetas fundamentalistas e conservadoras. Os discursos teológicos cristãos hegemônicos permeiam nosso país, não nas suas totalidades, mas em interesses, pontos em comum, valores e posicionamentos morais e políticos. A Bíblia, para ambos (conservadores e fundamentalistas), é entendida como livro sagrado, podendo ser um manual para os costumes, a moral e cosmovisões que constituem os segmentos religiosos. Segundo Almeida (2017), o “Segmento religioso é formado por pessoas na maioria das vezes honestas e confiáveis nas relações, mas pouco tolerantes com religiões e morais alheias” (Almeida, 2007, p. 174).

Nesta visão, corpos dissidentes, isto é, não binários e/ou com práticas divergentes da heterossexualidade compulsória (Butler, 2003), não legitimam o contato com Deus. Ao contrário, são um descaminho nas concepções evidenciadas no grupo pesquisado. Como observado no discurso teológico, o corpo humano é o caminho para Deus chegar à pessoa, e “o nosso corpo é o mesmo que a Palavra de Deus” (Gesché, 2009, p. 46).

Como analisado por Corten (1996; 1999 [1995]), o discurso teológico é um discurso que induz a busca pela “salvação” através da piedade (não entendida como a piedade ritual, relacionada a esmola, oração e ao jejum, mas a uma piedade entendida como fervor pelas questões de Deus e da religião, para um radicalismo do indivíduo), uma busca que não é individual, mas um trabalho dos movimentos. Para este autor, a partir de seu diálogo com Spinoza, o discurso teológico tem como força motriz o discurso profético. Apelando à imaginação das pessoas comuns, o discurso teológico não funciona tendo por base a verdade, mas a piedade e o fervor. Como afirmado, é um discurso que ‘incendeia o coração e a imaginação’. Este discurso converte as pessoas para uma situação subordinada a “vontade de Deus”, ao “mistério de Deus” e a um ser sagrado.

Portanto, a fé que é pregada por esse discurso produz uma salvação apenas se houver obediência. Então, se a imoralidade sexual é entendida enquanto possibilidade de distanciamento de “Deus” e de sua “salvação”, as pessoas que não correspondem à linearidade

entre sexo, gênero e desejo serão, no mínimo, rechaçadas em suas existências, sistema muito útil para a manutenção da ordem estabelecida.

Como entendido no argumento anterior e na afirmação realizada por Paul Scolas (2009), o evangelho é inaugurado por uma proclamação central: a de que o 'Verbo se fez carne', se fez corpo. Portanto, como reconhecido pelo teólogo, o cristianismo tem uma maneira original de situar o corpo em sua metanarrativa. Para Gesché (2009), a invenção do corpo cristão está relacionada ao fato de 'Jesus ser a palavra de Deus que se fez carne', 'que foi nesta carne humana que Cristo foi enviado', chegando ao ponto de ser afirmado na teologia paulina, localizada em Romanos e I Coríntios, que os seres humanos devem oferecer o seu próprio corpo como sacrifício vivo, santo e agradável, e assim glorificar Deus através de seus corpos. Portanto, para Adolphe Gesché (2009), a mensagem cristã, em sua ação, estrutura-se através do corpo, gravitando em torno do corpo, sendo um tratado sobre o corpo.

Como tratamos aqui de identidades de gênero ininteligíveis (Butler, 2003), além das marcas produzidas pelo discurso médico, biológico e jurídico, o discurso teológico também marca significativamente o corpo das pessoas LGBTQ+, pois são consideradas fora da lógica que compõem a narrativa cristã, desejam vivenciar as espacialidades religiosas com suas corporalidades dissidentes. Sendo consideradas corpos abjetos, como nos termos de Judith Butler (2008 [1993]), esta abjeção se manifesta também em termos de religiosidade, pois, segundo o discurso teológico cristão, a conexão entre os seres humanos e Deus se dá através dos corpos cis hetero, conexão esta que é negada para estas pessoas.

Na concepção Cristã, o pressuposto é que existe um Deus e esse Deus é “um ser pessoal autoconsciente, autoexistente, que é a origem de todas as coisas e que transcende a criação inteira, mas ao mesmo tempo é imanente em cada parte da criação” (Berkhof, 1990, p. 12). Esta convicção vem por meio da fé e por meio dos textos Bíblicos que as pessoas cristãs fundamentam sua crença, pois, para elas, é na Bíblia que consta a verdade. Como afirma Louis Berkhof (1990, p. 13):

O Cristão aceita a verdade da existência de Deus pela fé. Mas esta fé não é uma fé cega, mas fé baseada em provas, e as provas se acham, primariamente, na Escritura como a Palavra de Deus inspirada, e, secundariamente, na revelação de Deus na natureza. A prova bíblica sobre este ponto não nos vem na forma de uma declaração explícita, e muito menos na forma de um argumento lógico.

A palavra contida nos textos bíblicos é lida, interpretada e passada por pessoas, como as lideranças religiosas e as lideranças de jovens, por meio do discurso religioso, havendo a produção e a reiteração de sentidos para a vida das pessoas religiosas. Consideramos aqui o

discurso como importante agente, é uma ferramenta altamente relevante, utilizada nas homilias, nos sermões, nos momentos religiosos e nas vivências sociais. Narrativas que são compostas e compõem concepções fundamentalistas e conservadoras, alimentando o mecanismo de gênero e o dispositivo das sexualidades.

Como argumentado por Michel Foucault (1971, p. 49), o discurso faz parte da reprodução de uma verdade que toma forma e tudo pode ser dito; isso se dá, “pois, todas as coisas, ao terem se manifestado e intercambiado, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si”. Os discursos não são meras palavras soltas ao vento, mas sim é prática social, uma maneira de organizar ideias que vem acompanhada de gestos, signos e comportamentos.

O discurso contribui para definir as pessoas, moldar e posicionar os modos de ser e se entender no mundo. Influenciando no modo de pensar e no sentir de quem recebe o discurso, contribuindo para a “eficácia suposta ou imposta das palavras e os limites sobre aqueles que se dirigem ao valor de coerção” (Foucault, 1971, p. 39). Para o filósofo, o discurso nada mais é que uma representação da realidade culturalmente construída, mas não é uma cópia exata. Faz parte de um “ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos” (Foucault, 1971, p. 39).

O discurso é isso, é ritual da palavra e prática social que envolve a pessoa que fala (locutora) e a que ouve, tocando cada uma delas em níveis diferentes. “Para o locutor, representa a realidade; para o ouvinte, recria a realidade. Isso faz da linguagem o próprio instrumento da comunicação intersubjetiva” (Benveniste, 1976, p. 26). A liderança religiosa aqui é a locutora, a pessoa que fala, mas vai além, é a pessoa escolhida/ungida no campo religioso. E a comunidade religiosa são as ouvintes, as pessoas que recebem a narrativa da Bíblia interpretada e transformada em discurso pela liderança religiosa.

O discurso vai além do ato de comunicar; é representação e recriação da realidade através das formas, significados e modos de olhar o mundo, convertendo a realidade em narrativas. Sendo entendido como uma “função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles ‘fazem sentido’ ou não” (Foucault, 1976, p. 22).

Diante disso, refletir a respeito do discurso religioso é realizar o exercício de compreensão das mais variadas narrativas, e essas estão em constante movimento de se sobrepor, atuando especificamente nas visões de mundo das lideranças religiosas e da comunidade religiosa. Além disso, buscar entender que o campo religioso é um universo

complexo, composto pelas narrativas, crenças e práticas, tendo relação direta com o vivido, o sentido e com o falado das pessoas (Holzer, 1992).

Mary Jane Spink (2013) ressalta o discurso como práticas situadas através das relações sociais, estando diretamente conectado ao uso institucionalizado da linguagem e podendo ocorrer em diferentes escalas (globais, regionais e locais). Além do mais, a autora entende que os discursos compõem as diferentes narrativas dos grupos sociais. Assim, as "múltiplas narrativas sobre os eventos do mundo podem ser utilizadas, no plano das práticas discursivas, de forma sequencial ou concomitante" (Spink, 2013, p. 49).

Notadamente, é o caso do discurso religioso cristão, o qual é atravessado pelas diferentes narrativas, tendo como base principal os textos Bíblicos, que, por sua vez, estão na base da cultura e da civilização ocidental. Instituem e influenciam as cosmovisões, as interpretações e as formas de olhar a realidade (Ehrman, 2008), atreladas à compreensão dos corpos e do funcionamento do mecanismo das sexualidades e de gênero.

Por meio da linguagem, há a "produção de sentidos" que contribuem para as posições das relações sociais cotidianas. A linguagem atua nas diferentes formas de falar e nos "diferentes domínios de saber" (Spink, 2013, p. 19), como exemplo, a religião, a qual pode ser compreendida como prática social, cultural e discursiva, elaborando cosmovisões, versões de ações e sentidos para acontecimentos cotidianos.

Os dispositivos linguísticos agem como base para a argumentação e para a organização da linguagem (verbal, escrita, gestual, icônica). Isto é, para que possamos formular noções e explicações para o mundo, utilizamos categorias linguísticas, "falamos por categorias" (Spink, 2004, p.78). De acordo com Mary Jane Spink (2004, p. 47), "quando falamos, estamos realizando ações, acusando, perguntando, justificando e produzindo um jogo de posicionamentos com nossos interlocutores, tenhamos ou não intenção".

Por esse viés, é possível compreender que o discurso não é mera palavra, mas palavra em ação, que, por sua vez, ao ser recebido pelas pessoas religiosas, é interpretado, internalizado e contribui para a busca de sentido para a própria vida e a das demais pessoas. O discurso reforça mensagens para a vida, permeia os mais variados espaços e se conecta a outros discursos, entre eles o discurso médico, jurídico e biológico, que por vezes reiteram e regulam práticas humanas e ficções binárias de feminilidades e masculinidades enquanto essência do corpo humano.

É possível compreender que os discursos são práticas descontínuas e nem sempre lineares, que se mesclam, se interpõem ou se excluem. É o caso do discurso religioso, o qual é constituído pelas mais diversas narrativas e junções de outros discursos que justificam os posicionamentos religiosos perante as identidades e sexualidades dissidentes. O discurso

religioso cristão está sustentado nos textos Bíblicos e na crença de que estes textos são revelados por Deus, e por isso são inquestionáveis. Notamos até os dias de hoje que este discurso está na base da cultura e da civilização ocidental, instituindo o modo como pensar sobre o mundo e o lugar de cada pessoa nele (Ehrman, 2008).

Cada discurso religioso cristão acessado pelo grupo pesquisado é composto por formulações e explicações que são constituídas por dois polos: “normal”, que condiz com as pessoas que seguem as práticas, papéis e regras interpretados como de acordo com os textos bíblicos; “não normal” ou aquelas pessoas lidas como “desviadas”, as quais não se enquadram nos discursos e práticas instituídas pela comunidade religiosa. A partir desta percepção, os espaços e os discursos religiosos cristãos são compostos por normas cis heterossexuais e, portanto, entendidos como espaço heterossexual (Valentine, 1993), mas não somente, são discursos heteronormativos.

Há uma forte relação entre discurso, espaço, convicções/crenças e grupo/instituição social, em que o discurso religioso tanto alimenta como é alimentado pelas convicções da instituição Igreja, da comunidade religiosa e da teologia seguida. Isto é, o discurso é baseado em um conjunto de pensamentos e interpretações do mundo e da realidade (Benveniste, 1989), proveniente do contexto do grupo religioso de determinada instituição, que, por sua vez, protege e legitima sua crença/vivência de fé, a qual é coerente com a crença nos fundamentos bíblicos, nos interesses individuais e coletivos.

Para tanto, quanto mais o discurso religioso cristão for colocado como atemporal e natural, menos esse discurso, as narrativas e interpretações dos textos da Bíblia serão questionados e, conseqüentemente, maior poder de guiar/direcionar formas de pensar, ser e agir ele terá (Berger, 1985). Isto se torna ainda mais potente se pensado em relação ao funcionamento do mecanismo de gênero e o dispositivo das sexualidades que são alimentados por práticas e pela repetição de discursos que reiteram a heterossexualidade como norma.

As religiões estabelecem discursos, práticas e formas de significar, bem como contribuem para o estabelecimento de normas e regulações quando o quesito são as sexualidades que fogem à cis heteronormatividade.

Como tratamos aqui de identidades de gênero ininteligíveis (Butler, 2003), além das marcas produzidas pelo discurso médico, biológico e jurídico, o discurso teológico também marca significativamente o corpo das pessoas LGBTQ+, pois são consideradas fora da lógica que compõem a narrativa cristã, mesmo que desejem vivenciar as espacialidades religiosas com suas corporalidades dissidentes. Sendo consideradas corpos abjetos, como nos termos de Judith Butler (2008 [1993]), esta abjeção se manifesta também em termos de religiosidade,

considerando o discurso teológico cristão, a conexão entre os seres humanos e Deus se dá através dos corpos cis, conexão esta que é negada para estas pessoas.

Por sua vez, as religiões cristãs com facetas conservadoras e fundamentalistas determinam e estabelecem práticas reguladoras das sexualidades (Jesus, 2010), instituindo a heterossexualidade como único caminho. E qualquer prática que destoe desta norma é interpretada como contrária às ‘leis divinas’, fruto do pecado e passível de rejeição. Tal concepção religiosa justifica discursos de opressão em relação às sexualidades e aos corpos dissidentes. Nesta ótica, as compreensões cristãs reiteram binariedade e a heterossexualidade como criação divina, deslegitimando qualquer corpo e prática dissidente.

2.2 Práticas e Discursos Religiosos como Elementos para o Funcionamento do Mecanismo de Gênero e da Vigilância

Como visto até aqui, as religiões estabelecem discursos, práticas e formas de significar o mundo, bem como contribuem para o estabelecimento de normas e regulações quando o quesito são as sexualidades que fogem à cis heteronormatividade. Por sua vez, as religiões cristãs com concepções teológicas e práticas conservadoras regulam os corpos e as sexualidades, prescrevendo a heterossexualidade como destino. Do contrário, os corpos dissidentes são desqualificados e inseridos no campo de pecadores, passíveis a exclusões.

De acordo com Judith Butler (2003), a noção da heteronormatividade se dá de forma invisível até o momento em que haja o rompimento das fronteiras, isto é, quando as práticas destoam da norma heterossexual, binária e cisgênera. Desse modo, ser homem ou ser mulher está relacionado à norma heterossexual, em que um conjunto de ideias, valores e normas é construído e reproduzido através das vivências, crenças, linguagem e cultura. Logo, as pessoas que não seguem uma ordem ou a norma heterossexual sentem em seus corpos a interdição em alguns grupos e espaços. Assim, o discurso religioso cristão, como já mencionado na sessão anterior, compreende e reitera a noção dual em relação ao mundo, isto é, a comunidade religiosa (pessoas que seguem os preceitos e as práticas religiosas) e as pessoas do mundo (pessoas ‘desviadas’ que estão fora das regras religiosas).

Para tal, as práticas religiosas, mantendo-se coerentes aos discursos, há então o esforço para que o corpo corresponda ao modelo binário do que é ser mulher ou ao modelo do que é ser homem. O livro base da tradição judaico-cristã, já no seu início, afirma, em Gênesis 1:27, que “Deus, portanto, criou os seres humanos à sua imagem, à imagem de Deus os criou: macho e fêmea os criou” (Bíblia King James Atualizada, 1999), e, no mesmo livro, no capítulo 5:2, diz

que “Homem e mulher os criou, e os abençoou e lhes deu o nome de Humanos”. É através de compreensões como essa que o discurso religioso cristão é embasado e, por sua vez, alimenta o mecanismo de gênero (Butler, 1990) e o dispositivo das sexualidades (Foucault, 1985).

De acordo com Michel Foucault (1988), o discurso é fruto de regras de controle e organização, com o intuito de proporcionar sentido, coerência e estabilidade para as noções de verdade. Estando diretamente ligado às relações de poder, as reproduções e as legitimações do dispositivo da sexualidade e do mecanismo de gênero, que, através de práticas e discursos repetidos, criam e reiteram as noções do que é feminino e masculino (Butler, 2003).

Nesta visão, o discurso se revela como um ‘agente’ associado ao funcionamento do mecanismo de gênero e do dispositivo das sexualidades, justificando e reiterando as noções cis heteronormativas. Além do mais, o discurso religioso se conecta e reforça outros discursos (Jurídico, Biológico, Médico), formando uma rede entre os discursos que se interligam para defender e reproduzir concepções de corpos dentro da defesa de uma heterossexualidade compulsória. Isto é, um regime político e patriarcal (Adrienne Rich, 1993) que, através do reforço das instituições (Igreja, família, Estado), visa instaurar e regular o gênero, diferenciando o feminino do masculino a partir de determinações hierarquizadas e patologizações de sexualidades desviantes. Dito isso, a heterossexualidade compulsória nada mais é do que reflexo da nossa sociedade, que está organizada de modo hierarquizado por gênero:

A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino se diferencia do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas e do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo (Butler, 2003, p. 45-46).

A junção do discurso biológico, jurídico, médico e religioso forma uma rede interligada para defender e reproduzir a heterossexualidade compulsória. Desta forma, o discurso biológico e o discurso médico estabelecem a distinção anatômica/fisiológica para definir o que ser homem ou mulher reduzem o sexo biológico como caminho natural para definir o gênero e o destino dessa pessoa. Já o discurso jurídico, majoritariamente formulado por homens cis heterossexuais, representa desigualdades e acentua as diferenças como nos julgamentos de processos de homofobia, na dificuldade que as famílias homoparentais enfrentam e o regime de exceção (jurídica).

A partir da ideia de norma, há o fortalecimento da existência anormal, e, com isso, é criado um campo de inteligibilidade que compreende e reconhece a existência do normal e do

‘desviante’ dentro de um sistema que obedece à matriz heteronormativa. Nessa matriz, o normal pode ser marcado pela correspondência e linearidade entre sexo, gênero, orientação sexual e desejo/afetividade (Butler, 2008). Por sua vez, ‘desviantes’ são considerados tudo e todas que ultrapassam os limites instituídos pela matriz heterossexual, isto é, corpos que não se submetem aos ideais de corpos, gênero e práticas sexuais. Tais corpos correm o risco de serem lidos como ininteligíveis, imorais e abjetos. Suas existências movimentam e desestabilizam a ideia de fixidez e linearidade do sexo, gênero e práticas afetivas, e, por isso, são impulsionados à marginalidade e entendidos como corpos que não são passíveis de luto (Butler, 2015).

Nas palavras de Butler (2002), todos os corpos que não seguem o modelo cisgênero, binário e heterossexual não se enquadram como vidas. Ao contrário, são existências enquadradas no campo do patológico, sendo corpos que não importam para a cis heteronormatividade. Para Butler (2015), a vida se torna digna de luto a partir das combinações das redes de relações e a posição cultural desta vida. A autora disserta sobre a precariedade da vida e a relação com a regulação da subjetividade de cada pessoa, estando unida aos discursos e perspectivas que regulam as subjetividades e os corpos e, conseqüentemente, são passíveis da violência, do medo e da angústia.

Desta forma, a junção dos discursos (biológico, jurídico, médico e religioso) que alimentam o mecanismo de gênero e o dispositivo da sexualidade a partir da ideia de norma fortalece a existência do anormal/desviante e, com isso, cria-se um campo de inteligibilidade que compreende e reconhece a existência dual da normalidade *versus* anormalidade. Tais noções são interpretadas e nomeadas pelo discurso teológico monoteísta como conectado ao divino e as noções de bem e mal, promíscua e santa, obediência x desobediência.

É através deste mecanismo de gênero e do dispositivo das sexualidades, que são dispositivos de poder, que acontecem de forma reiterada e constante, que a noção de natural se relaciona diretamente com a heterossexualidade, como afirma Judith Butler (2003).

Criam a noção de sexo e o gênero como imutável, olhado apenas pelo viés biológico, natural. A afirmação de que "o gênero é uma interpretação cultural do sexo ou que o gênero é construído culturalmente" (Butler, 2003, p. 28), nada mais é que uma produção dos discursos e da cultura, e assim, não se pode definir o gênero pelo olhar da cultura, como o sexo não está para a natureza. Este modo de olhar põe o sexo e o corpo como causa, e o gênero seria o resultado, isto é, o sexo seria anterior ao gênero. Porém, tanto o sexo quanto o gênero podem ser compreendidos como construções discursivas, históricas e culturais. O sexo faz parte de uma construção sociocultural, e o gênero, por sua vez, faz parte de construções decorrentes dos discursos, das práticas e das experiências individuais e coletivas.

Neste modo de entender, a noção de gênero faz parte de uma construção pela qual as compreensões de masculino e feminino são produzidas, repetidas e naturalizadas (Butler, 2003). A autora, inspirada em Michel Foucault, salienta que o gênero não é apenas uma característica biológica fixa, mas ao contrário, é fluida e está em movimento no tempo e no espaço, sendo influenciada pelas diferentes culturas, contextos e épocas. Isso é verificado quando as pessoas relatam sentir-se rotineiramente mais mulheres, mais homens ou ambos, evidenciando que a identidade de gênero faz parte de um processo de pertencimento (formas de se vestir, falar, grupos sociais), de fluidez e da cultura, contrariando uma herança biológica e essencialista.

Michel Foucault (1985) em “A Vontade do Saber” defende que a sexualidade é um dispositivo que não é oposto às relações de poder, pois pensar na história das sexualidades é pensar conjuntamente sobre “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (Foucault, 2004, p. 246). Para Michel Foucault (2004), o dispositivo das sexualidades consiste no estabelecimento de um conjunto de elementos, entre eles científicos, técnicas físicas de controle corporal, normas jurídicas e administrativas, princípios morais e religiosos, os quais estabelecem relações flexíveis em diferentes contextos históricos específicos, articulando “elementos discursivos e não discursivos e tem uma função estratégica dominante” (Foucault, 2004, p. 244). Dessa forma:

a formação de um dispositivo responde a uma determinada "urgência histórica" (por exemplo, absorção de uma massa de população flutuante, docilização dos corpos, controle das sexualidades perversas); ele está sempre inscrito em um jogo de poder e exerce uma função primordialmente estratégica. Enfim, o dispositivo pode ser definido como “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (Foucault, 2004, p. 246).

Nesta perspectiva, Foucault (1985), ao conceber a sexualidade como um dispositivo, também realiza uma crítica às noções de que ela seria natural, fixa e indócil. Ao contrário, as sexualidades nada mais são do que uma construção, um emaranhado de práticas, discursos e técnicas decorrente de um “mecanismo bastante feérico a ponto de se tornar invisível. E que o faz dizer a verdade de si e dos outros num jogo em que o prazer se mistura ao involuntário e, o consentimento à inquisição” (Foucault, 1985, p. 75).

Este mecanismo funciona a partir de normas regulatórias, as quais atuam no controle dos corpos, das identidades, expressões e nas noções binárias do que é ser mulher e do que é ser homem. Ademais é este mecanismo que reforça a ficção reguladora e normatizadora do binarismo sexual sobre cada identidade de gênero: corpos de homens x corpos de mulheres;

consequentemente, corpos masculinos x corpos femininos. Tal noção é imprescindível para o funcionamento da heteronormatividade compulsória. Esta noção molda e regula os comportamentos, as práticas, as aptidões e até os relacionamentos afetivos, estabelecendo padrões que são lidos socialmente como apropriados para mulheres e para homens.

Esta noção padronizada de olhar o mundo de modo binário, seguindo padrões, é alimentada pela noção relacional, sempre em comparação ao outro. Há um modelo a ser seguido, e esse é classificado como “normal”, e o que não se encaixa nisso é lido como “desviante”. Essa visão está atrelada aos efeitos do dispositivo de gênero e das sexualidades. Perpassa todos os âmbitos sociais, pois “o poder está em toda parte; não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares” (Foucault, 1979, p. 89). Ao pensarmos sobre o poder, é necessário refletir não sobre o centro (o Estado), mas em relação também aos outros âmbitos. Ao fazer isso, é possível compreender, segundo Foucault (1979), as relações de poder em todos os níveis, sendo um deles o poder existente nas relações sociais, nas relações entre corpos dentro da norma e corpos divergentes, esses entendidos como ameaçadores.

É neste sentido que o mecanismo de gênero regula e normatiza os corpos. Esses corpos, por sua vez, que não seguem o modelo regulatório, são passíveis de punição e vigilância para se adequar às regras estabelecidas (Butler, 2003) nas mais variadas instituições (casa, escola, cidade, espaços urbanos e Igreja). Ao ultrapassar os limites postos como norma, o corpo está desobedecendo aos “modos de dominação, sujeição e submissão” (Foucault, 1985, p. 81) dos dispositivos políticos, das sexualidades e de gênero.

Conforme já vimos anteriormente, o mecanismo de gênero é composto pelos diferentes discursos que se reforçam e naturalizam as noções de normalidade, pautadas na matriz de inteligibilidade heteronormativa, em que o gênero nada mais é que um fazer, uma ação/movimento e não a fixidez do ser estático. Aliás, para Judith Butler, a categoria de gênero é um efeito, em que ao “concordar que o caráter de gênero é um efeito é concordar que uma identidade de gênero é a própria expressão desse gênero” (Butler, 1999, p. 28).

Nesta concepção, não há um sexo verdadeiro decorrente de bases biológicas, pois o sexo, na compreensão de Butler (2003), sempre foi gênero, pois as ficções de gênero são gravadas no corpo, devido à incorporação automática e à repetição de gestos, formas de se vestir e papéis desempenhados desde o nascer até o findar da vida: “O gênero é o meio discursivo e cultural pelo qual o sexo natural é construído e estabelecido como pré-discursivo, isto é, anterior à cultura” (Butler, 1990, p. 7). Consequentemente, o gênero não diz respeito ao que somos, mas é fruto do mecanismo responsável por produzir e naturalizar as noções de feminino e masculino. Existe a crença de ser quem se é de acordo com a genitália, passando a seguir uma linearidade

entre sexo, gênero, orientação sexual e papéis desempenhados. Sendo constantemente repetidas e naturalizadas, esta repetição nada mais é que o ato de performar.

A performatividade, para Judith Butler (2003), vai além da performance. Consiste no processo de repetição constante e mecânica de normas, desde as cores, brinquedos, esportes destinados a determinado gênero até as características físicas, corporais, psicológicas e de personalidade. Como exemplo, "é natural que o homem seja mais agressivo e explosivo; está na natureza dele. Já a mulher não; ela é mais compassiva, sensível e recatada. Deus fez assim" (Entrevista realizada com liderança religiosa IEP de Ponta Grossa, em 21 jan. 2019). Tal visão relacionada à performatividade vai além da possibilidade de escolha de cada pessoa. São normas precedidas e impostas para toda a sociedade, que por vezes são seguidas e reproduzidas sem sequer serem percebidas e questionadas. Para tanto, a performatividade também atua para boicotar, silenciar, deslegitimar e punir tudo e todas as pessoas que questionam, ameaçam e não desempenham a norma binária cis heteronormativa.

Podemos pensar, então, que os corpos nada mais são do que maneiras de dramatizar e sancionar as possibilidades de "entender como uma norma cultural é personificada e ordenada" (Butler, 1990, p. 276). Isto é, os processos culturais, as experiências pessoais, os valores apreendidos e os discursos normativos resultam na compreensão das pessoas como "corpos sexuados e generificados" (Lanz, 2014, p. 136). Os corpos femininos e masculinos não passam de construções e apreensões. Aprendemos a ser/estar e buscar vermo-nos como um corpo feminino ou masculino. Ou seja, a materialidade corpórea é resultante dos mais variados discursos, em que tanto o corpo quanto o gênero não existem a priori, mas estão em constante treinamento a partir de construções sociais e ajustamento para se adequarem aos modelos de corpos ideais (Butler, 1997).

De fato, "o gênero em si é um tipo de imitação para o qual não existe o original; é uma espécie de imitação que produz a própria noção original como um efeito e consequência da própria imitação" (Butler, 2004, p. 127). No fundo, as pessoas não sabem ao certo o que é ser a identidade que acreditam ser. Todas vão sendo, repetindo e reproduzindo constantemente atos performativos. São gestos, palavras, cortes de cabelo, maneira de se vestir e se expressar. Criam e recriam de maneira repetida e ilusória a noção binária de mulher x homem, ou seja, o gênero é resultado de performances sociais, como afirma Butler (2004).

A ideia de que a identidade de gênero faz parte da essência ou aflora da natureza é contrária à concepção de Judith Butler (1990), pois, para a autora, esta não passa de ficções de feminino e masculino. Ninguém se torna mulher ou homem por nascer com órgão genital dito de fêmea ou macho, pois esta noção acaba reduzindo o gênero a um determinismo biológico.

Ao contrário, torna-se mulher ou homem, sendo, efetuando práticas repetidas seguindo a linearidade sexo, gênero e orientação sexual ou não. Nada melhor que exemplificar com as identidades de gênero que destoam da norma linear, como o *drag king*, as travestis e as pessoas transgêneras, em que transgridem a norma binária de gênero e confirmam a afirmação de Judith Butler (2003), que o gênero nada mais é que uma imitação, um ato performativo.

O gênero não pode ser visto como atributo biológico, em que o órgão genital dita o destino de cada pessoa. Ao contrário, “nós nos projetamos nos modelos culturais de identidade que a sociedade nos oferece, e é a partir dessas projeções que criamos em nós a noção da pré-existência de uma dada identidade”, como afirma Lanz (2015, p. 145). Este processo contribui para que reconheçamos uns com os outros e nos sintamos pertencentes a um grupo, uma família e uma sociedade. Seguimos a linearidade do corpo e identidade de gênero que nos torna inteligíveis socialmente e assim fundamos nosso lugar nas estruturas, espaços e instituições.

Para Judith Butler (1990), o gênero nada mais é que uma construção e uma ordem fantasiosa sobre os corpos. Através de repetições, gestos, contextos e práticas, há a reiteração sobre a construção de feminino e masculino, isto é, através da performatividade: “Gênero é mais do que uma generalização, uma simplificação das infinitas e totalmente singulares possibilidades de expressão” (Lanz, 2015, p. 139) de cada pessoa. O gênero e o corpo são elaborados e interpretados, ambos fazem parte de uma construção discursiva. Para Butler (2003), a materialidade corpórea está unicamente ligada aos discursos, pois as pessoas não nascem com corpos prontos e acabados, nascemos apenas com organismos biológicos e características construídas/ditas femininas e masculinas. Para nos tornarmos corpos, de fato, socialmente entendidos e respeitados, somos submetidos a um infinito processo de aprendizado e por fazer, desde o nascimento até o nosso findar.

Este aprendizado requer o cumprimento de inúmeros requisitos, somos ensinadas a cumprir uma lista que nos é posta como o nome, as roupas antes mesmo de nascer, as cores, os esportes, os brincos, o corte de cabelo, maneira de se sentar, andar, gesticular, o tom de voz, palavreado, as práticas cotidianas até o total ‘espelhamento dos estereótipos de corpo’ (Lanz, 2015, p. 135). Para sermos e continuarmos sendo lidas e respeitadas como mulheres ou homens, passamos por um rígido e sucessivo treinamento sociopolítico-cultural, bem como vivenciamos várias e drásticas adaptações físicas, estéticas, gestuais, psíquicas e comportamentais. Tais adaptações e treinamento são alimentados através da incorporação e reiteração dos discursos normativos existentes sobre o ideal de corpo.

Uma criança, ao nascer, não passa de uma criança, isto é, um organismo biológico não tem noções de características que na juventude/adulta irá afirmar fielmente que são impuras ou

sagradas. Isto só ocorrerá com o passar dos anos, por meio da socialização, constante incorporação de discursos e vigilância social com intuito de zelar que a criança tenha práticas ideais correspondentes à sua categoria de gênero, isto é, feminino ou masculino apenas.

Tal pensamento faz parte do mecanismo de gênero e atua de modo a apostar e vigiar as práticas das pessoas, desde bebês até pessoas idosas, de modo que as pessoas devem seguir dois caminhos apenas, definidos com base no órgão genital, antes mesmo do nascimento, sendo mulher ou homem. E "é com base nessa plataforma binária, simplista e genitalizadora, que a sociedade identifica, separa, classifica e hierarquiza" os corpos, "pouco importando se estão confortáveis ou não dentro deste rótulo social" recebido ao existir (Lanz, 2015, p. 139).

Judith Butler (2004) enfatiza que toda vida que foge a essa norma binária heterossexual é uma vida precária desde o começo e ressalta que a vulnerabilidade do corpo antecede a formação da pessoa. Estas vidas não são passíveis de luto, pois não são vistas como uma vida, mas são corpos vividos apenas como espectro, ou seja, essas vidas desde o início já estão 'mortas'.

Estes corpos, os 'desobedientes', correm o risco e frequentemente são entendidos como ininteligíveis, abjetos e profanos. Corpos LGBTQ+ são existências inconformes e que não legitimam a matriz binária cis heterossexual, e por consequência, estão passíveis de interdições. Para continuar a existir em uma lógica que não legitima sua existência, as pessoas LGBTQ+ são impulsionadas a não falar, não se expressar, não ter prazer, não vivenciar espaços ou se vivenciar alguns espaços, estar sempre à sombra, melhor dizendo, não existir. Isto significa não aparecer, não falar, não se expressar, não ter direitos, não ter prazer, a não ser em segredo. Ou então, renuncie a si mesma (pensamentos, sentimentos, comportamentos), buscando cura e conserto por não estar dentro da norma, pois, a "tua existência só será permitida à custa da tua anulação. Renuncia a ti mesmo sob pena de seres suprimido; não apareças se não quiseres desaparecer" (Foucault, 1985, p. 81).

A interdição é um dos pontos principais para o funcionamento do dispositivo das sexualidades, formulada a partir de estratégias que podem se manifestar de três formas: a negação da existência, o impedimento de que se pronuncie e a afirmação de que não é permitido, as quais são princípio e resultado. O "que é interdito não se deve falar até ser anulado", e, por sua vez, "o que não existe não tem direito à manifestação e o que deve ser calado encontra-se banido do real como o interdito por excelência" (Foucault, 1985, p. 82). Nesse sentido, os "mecanismos de censura" nomeados por Michel Foucault (1985) estão relacionados a uma lógica de poder, evidenciando a existência da punição e das estratégias do dispositivo, tornando

o poder entendido através da limitação da liberdade, submetendo e dominando os corpos, exigindo primordialmente obediência.

Entre os efeitos das relações de poder estão as interdições espaciais, como ressalta Silva (2013), que nada mais são do que práticas regulatórias para os corpos entendidos como ininteligíveis, isto é, corpos abjetos, aqueles que não seguem a linearidade sexo, gênero e desejo (Butler, 1990). As interdições se dão a partir de piadas, comentários humilhantes, "olhares acusatórios, sorrisos de deboche, atos de rejeição, exclusões" (Silva, 2013, p. 158) nas relações e práticas cotidianas, o que intensifica o afastamento e o abandono das vivências nos espaços, entre eles, a Igreja. Para Silva (2013, p. 158), o espaço interdito está atrelado às relações de poder e à ordem discursiva espacial.

Fazem parte de uma lógica em cadeia que está diretamente ligada às relações de poder, presentes nos diferentes espaços, inclusive nos espaços religiosos, que oprimem e buscam silenciar existências LGBTQ+. A obediência, que é um dos elementos centrais para o funcionamento dos dispositivos das sexualidades, também se faz presente nas concepções e no discurso judaico-cristão. Qualquer desobediência aos "princípios e à vontade de Deus" é classificada como pecado e transgressão às leis divinas. Este discurso "acarreta uma imensurável carga de culpa por parte de homossexuais que não se sentem aceitos por Deus, lutam vorazmente contra sua identidade sexual e, quando se aceitam, precisam curar as feridas deixadas por essa culpa" (Musskopf, 2002, p. 6).

Por esse ângulo, é no espaço religioso, na vivência do discurso religioso e na interação social da comunidade religiosa que há a relação da vivência de fé com a crença em uma divindade que tudo vê e tudo sabe e, por conseguinte, abençoa e/ou pune. Nessa sequência, a "religião indica princípios reguladores da vida e aponta, a partir de seu discurso fundador, a distinção entre a virtude e o erro" (Gil Filho, 2002, p. 10). Existe assim a crença em uma divindade suprema, imaginada de modo a estar em constante vigilância, mesmo que as pessoas religiosas não a vejam.

Temos, portanto, um modelo de vigilância que regula e limita os corpos e as práticas de quem crê estar sendo visto por uma divindade que é onipresente e onipotente, a qual tudo vê e tudo sabe. E que se agrada com a obediência e a servidão e, em contrapartida, se chateia com os desvios dos princípios religiosos, resultando em dois caminhos: a benção ou a punição. Esta noção se torna mais evidente se relacionada às sexualidades e aos corpos dissidentes, que já são dados como desviantes só por existirem.

Este mecanismo de vigilância nada mais é que um dispositivo de poder que atua nos dispositivos das sexualidades e de gênero, criando padrões do que é normal ou anormal. E cada

vez que é exercido e materializado, há o aperfeiçoamento do exercício do poder. Intervindo a cada momento, atuando antes mesmo de qualquer prática desviante se efetivar, agindo especificamente sobre as identidades e os corpos (Foucault, 1997 [1975]).

Podemos pensar que este mecanismo de vigilância se faz presente nos espaços e discursos religiosos, atribuindo regras, princípios e comportamentos, podendo ser entendido como um modelo generalizável de funcionamento e uma forma de definir as relações de poder com a vida cotidiana das pessoas. Não é necessário recorrer à imposição e força para obrigar as pessoas religiosas a crer e seguir os princípios de determinada Igreja. Para tanto, podemos estabelecer uma semelhança ao modelo de vigilância denominado ‘panóptico’, pensado por Michel Foucault (1975): “Esse tem seu princípio não tanto numa pessoa quanto numa certa distribuição concertada dos corpos, das superfícies, das luzes, dos olhares” (Foucault, 1997 [1975], p. 196), em que a organização interna atua, com efeito, em relação à comunidade religiosa. Os ritos, os dogmas, as celebrações, os encontros fortalecem a fé e a ideia de uma divindade que está cuidando de tudo.

A pessoa que exerce o poder (a liderança religiosa, a liderança do grupo de jovens, da célula, o bispo ou o Papa) não são indispensáveis para o funcionamento do mecanismo de vigilância; ao contrário, a crença em uma divindade suprema assegura que essas figuras possam se alterar. Notadamente, isso acontece quando uma pessoa católica passa a frequentar uma Igreja Evangélica ou vice-versa: a divindade continua lá, observando e guiando os passos e, portanto, alimentando o mecanismo de vigilância.

Para tanto, o modelo Panóptico não tem como princípio geral uma relação de soberania, mas sim relações de disciplina e obediência. Os corpos e as práticas das pessoas religiosas devem seguir os princípios e as leis divinas, as quais estão inscritas nos textos sagrados da bíblia: devem ser assim obedientes. O arranjo Panóptico se organiza no poder, o que importa é tornar mais fortes as forças sociais, “aumentar a produção, espalhar a instrução, elevar o nível moral, fazer crescer e multiplicar” (Foucault, 1997 [1975], p. 199). O espaço Igreja, por sua vez, pode atuar como disciplinador moral.

Para Michel Foucault (1997 [1975], p. 199), toda vez que se tratar de uma multiplicidade de indivíduos a que queira atribuir regras e/ou comportamentos, o modelo de vigilância poderá ser utilizado. Se pensarmos o espaço Igreja relacionado a esse modelo de vigilância, podemos compreender que vai além de moldar comportamentos, mas sim cria valores espirituais (transcendência), valores morais, cosmovisões e atua em campos emocionais das pessoas, criando noções sobre o corpo como um *status* sagrado, pois é criação de Deus.

A partir desta perspectiva, o cristianismo pode ser compreendido como uma “prática de si mesma e como um dispositivo de saber-poder” (Candiotto, 2012, p. 170), de regulação e docilização dos corpos. O dispositivo de vigilância pode ser aplicado para assegurar maneiras de controle dos corpos e das sexualidades, pois a sexualidade é um “conjunto de efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, um certo dispositivos” (disciplinares e das sexualidades) (Foucault, 1999, p. 119).

O panóptico pode ser empregado como um instrumento de fazer experiências, alterar comportamentos, treinar ou retrainar os corpos, a partir das disciplinas que atuam como técnicas que produzem corpos dóceis e obedientes. A disciplina é entendida por Michel Foucault (1997) como padronizada e individualizadora, pois todas as pessoas envolvidas se dispõem a seguir as obrigações prescritas, e assim são as pessoas religiosas que fazem parte de uma determinada comunidade religiosa. O poder disciplinar atua adestrando os corpos, mas isso não pode ser confundido com suplício. Ao contrário, a disciplina é incorporada e passa a fazer sentido nos modos de vida das pessoas:

Na disciplina, os elementos são intercambiáveis, pois cada um se define pelo lugar que ocupa na série, e pela distância que o separa dos outros. A unidade não é, portanto nem o território (unidade de dominação), nem o local (unidade de residência), mas a posição na fila: o lugar que alguém ocupa numa classificação, o ponto em que se cruzam uma linha e uma coluna, o intervalo numa série de intervalos que se pode percorrer sucessivamente. A disciplina, arte de dispor em fila, e de técnica para a transformação dos arranjos. Ela individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações” (Foucault, 1997, p. 125).

A figura da liderança religiosa está encarregada de zelar pela disciplina e pelas atitudes dos membros da sua Igreja. Ela desempenha a função de ter o conhecimento das ações e dos pensamentos dos membros da sua Igreja, é ela quem tem o poder de ajuizar sobre os assuntos cotidianos dos membros. Tem-se, portanto, a vigilância constante das práticas e das vivências espaciais por parte da liderança religiosa, isto tudo em nome da salvação, como evidenciado na fala que segue: “Porque creio que nós pastores viemos para cuidar e orientar nossas ovelhas, é nossa, aqui missão buscar a nossa salvação e a delas. Passar a palavra, o que agrada os olhos de Deus, os desígnios, né” (Entrevista⁵⁰ realizada com a Liderança Religiosa, da PIEQPG de Ponta Grossa, em 6 de outubro de 2017).

⁵⁰ Entrevista realizada para pesquisa de Dissertação de Mestrado: GELINSKI, A. **As vivências espaciais dos membros LGBT da Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e da Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba e a constituição das significações de suas sexualidades**. Dissertação (Mestrado em Gestão Território) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Paraná. 2017.

A figura da liderança religiosa é essencial, entendida como abençoada/sagrada, pois creem que é uma pessoa enviada por Deus, o qual usa/fala através da liderança religiosa. Essa pessoa é quem passa a verdade revelada das escrituras, dos preceitos e da moral da Igreja. A liderança religiosa também exerce o papel de reiterar as formas de obediência da comunidade religiosa. O vínculo entre pastor e comunidade religiosa é fortalecido pelo elo de confiança e disciplina. Ocorre primeiro pela crença de que o pastor é um representante da “Divindade”, ou seja, é uma pessoa abençoada e exemplar. Segundo a crença de que ambos (membro e pastor) partilham verdades, sendo uma delas a crença da salvação: “É nesse sentido que a salvação, mesmo que nas suas formas seculares, é uma obrigação que está indexada à presença de um outro”, conforme afirmam Philotheus Boehner e Etienne Gilson (2012, p. 31).

A relação da membresia com a liderança religiosa é de confiança, tendo como base a prática de confidenciar suas vivências, questionamentos e conflitos internos e externos. Logo, a valorização e simbolismo da palavra são fundamentais para o estabelecimento das relações de poder. A liderança religiosa é quem “detém o capital simbólico e o controle dos fundamentos do poder religioso” (Gil Filho, 2002, p. 79).

Nesta visão, o poder pastoral é exercido e provém da figura hierárquica e do papel que a liderança religiosa desempenha, tomando conhecimento dos passos da comunidade religiosa, guiando e controlando em nome da salvação. Para Michel Foucault (1994), o poder pastoral surge como mais uma forma de vigilância, atuando micropoliticamente em aspectos da vida até então descuidados pelo poder em suas macroescalas. Dessa forma, o poder pastoral, juntamente com a injunção da verdade e a obediência, configura-se como instrumentos de poder específicos do cristianismo.

A noção da verdade revelada vai além da crença. É uma maneira de viver, adotando os preceitos, os dogmas e as decisões da Igreja. Esta forma de entendimento se relaciona à obediência, a qual se manifesta a partir da humildade, da paciência e da submissão, virtudes que são praticadas em todos os campos da vida, inclusive na própria corporalidade, zelando pelos pensamentos, as práticas, as tentações, os pecados, e qualquer desvio deve ser confessado: “a regra e a ordem devem ser cumpridas submissamente em todas as dimensões da vida; a paciência de nunca contestar a voz do comando e a humildade com que faz com que a obediência seja possível” (Leme, 2012, p. 35).

O poder pastoral pode ser entendido como um dos instrumentos que fazem parte do mecanismo de vigilância, tendo como prática a condução das pessoas, regulando condutas e reeducando os corpos a partir de uma política pastoral das identidades. O poder pastoral, segundo Foucault (2008), é uma maneira de governar, é um poder místico/transcendente com

o intuito de orientar a vida das fiéis e assim conduzi-las para a salvação. Para tanto, esta forma de poder é sobre a multiplicidade e os variados movimentos. É sobre uma forma de cuidado para um conjunto de pessoas escolhidas, entendidas como ovelhas, e a liderança religiosa como pastores que cuidam das ovelhas:

O pastorado no cristianismo deu lugar a toda uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens (e mulheres), uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo de sua existência (Foucault, 2008, p. 219).

Neste ponto, a pessoa religiosa busca seguir os preceitos doutrinários designados pela perspectiva teológica e pelas práticas instituídas pela comunidade religiosa. No caso das pessoas LGBTQ+, há uma busca em se enquadrar nas normas sociais e religiosas, negando e anulando sentimentos, modos de ser e se expressar. Esta prática é reforçada pela relação quase que familiar com a liderança religiosa, fortalecida pelo elo de confiança e obediência, tendo como base a prática de confidenciar suas vivências, questionamentos e conflitos internos e externos.

Este elo de confiança entre liderança religiosa e comunidade religiosa se revela como formas de controle dos corpos (pensamentos, sentimentos, expressões). Há o incentivo e até formas de recompensas pelo 'autocontrole', isto é, pela anulação de práticas de ser e estar no mundo, de não vivenciar espaços, de não estabelecer relações com pessoas externas à Igreja. Natividade e Oliveira (2009) problematizam o poder pastoral e a homofobia pastoral, as quais são reveladas por pessoas LGBTQ+ que frequentaram espaços cristãos, bem como são reveladas em documentos produzidos como guias ou exemplos normativos para a conduta dos fiéis e as atividades pastorais, podendo manifestar-se explicitamente ou de formas mais sutis (Natividade; Oliveira, 2009).

Podemos assim problematizar a relação entre o discurso religioso cristão, as pessoas e todas as suas estratégias de vigilância e práticas, as quais são espaciais e reiteram o processo sexualizador do pecado. Além disso, há o uso de discursos religiosos perpassando todas as espacialidades, chegando ao incentivo de "obstrução de direitos LGBTQ+ e formas de homofobia religiosa que se dão na esfera do cuidado pastoral, na interação entre lideranças e fiéis ou no controle mútuo que os fiéis estabelecem entre si" (Natividade; Oliveira, 2009, p. 10). De acordo com a crença que tanto a membresia quanto a liderança religiosa partilham algo único e especial, bem como verdades, e uma delas é a crença da salvação. É neste sentido que "a

salvação, mesmo que nas suas formas seculares, é uma obrigação que está indexada à presença de um outro" (Leme, 2012, p. 31).

Os discursos e práticas que permearam as vivências evidenciadas no grupo pesquisado (as acusações morais, interdições, olhares, piadas, ameaças de expulsão da Igreja), bem como as relações hierarquizadas, são atos de violências que fizeram parte da construção identitária das pessoas LGBTQ+, deixando marcas que até hoje são lembradas. Como afirma Louro (2008), as marcas que os corpos carregam contribuem para a inclusão ou a exclusão de espaços, sendo respeitados, tolerados ou rejeitados. Campos (2016) também ressalta que essas marcas não estão separadas dos corpos e do espaço, mas são co-constitutivas, pois as marcas dos corpos são as marcas do espaço, sendo que os corpos também marcam as normas espaciais.

Argumentamos neste capítulo como os sentidos, os efeitos e as estratégias alimentam os mecanismos de vigilância das sexualidades, reiterados pelo discurso judaico-cristão vivenciado pelas pessoas LGBTQ+, levando em consideração as disputas e as construções sociais, contribuindo para as marcas, as interdições e as resistência nas constituições identitárias. O discurso judaico-cristão, juntamente com outros discursos (biológico, jurídico e médico), desempenha papel fundamental para alimentar a heterossexualidade compulsória. Reitera as noções de verdade, valores morais e condutas sociais do segmento religioso que está inserido.

Há o discurso socialmente vigente que formata os corpos, sob o prisma de saberes que se apoiam em formações imaginárias acerca das ficções de gênero, das sexualidades, das práticas e das formas de ser/estar. Consideramos aqui que a religião, com suas práticas, princípios e visões de mundo, atua como dispositivo de regulação e vigilância dos corpos e das sexualidades, de modo tão potente que é incorporado e levado para as mais variadas dimensões da vida, mesmo após o desligamento do espaço religioso.

Em termos religiosos, especificamente nas concepções do cristianismo, os corpos são entendidos como os locais da revelação de Deus, são o caminho de nós até Deus e de Deus até nós, não sendo apenas local de visita e sim de encontro/contato. O corpo é entendido nesta cosmovisão como local de troca e das relações com o outro, possibilitando indicarmos que, em termos teológicos, “o corpo é verdadeiramente um lugar privilegiado de encontro com Deus” (Famerée, 2009, p. 14).

Indo além, tal como esclarece Moser (2013, p. 44-45),

O que ocorre hoje, ao se falar de “corporeidade” não é certamente uma volta atrás no espaço e no tempo, mas antes, uma compreensão mais dialética de toda a realidade, e, portanto, também do corpo. Nesta compreensão, ao mesmo tempo em que o corpo

estabelece limites, é por meio dele que, direta ou indiretamente, se estabelecem todas as relações: cósmicas, familiares, políticas, sociais. Com isto se reconhece que não apenas nascemos da conjugação de dois corpos, como criamos consciência de quem somos e de quem devemos ser através do confronto com os corpos dos outros e das demais realidades. A consciência de ser e de existir, pressupõe a consciência de ser-com-os- outros e de co-existir.

Portanto, a partir desta metanarrativa, se Deus veio até nós pela Palavra que se fez carne, também é possível nós irmos até Deus pelo nosso corpo. Porém, é o corpo cis binário e heterossexual que se constitui como o ponto de encontro com Deus. Contudo, os corpos divergentes (trans, travesti, não binário e queer, entre outros) se tornam obstáculos, um não lugar, são ‘bloqueados’ dessa ligação direta com Deus.

Capítulo 3

Persistentes e Alusivas Formas de Vigilância Sentidas pelas Pessoas LGBTQ+ Ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná

Ao compreendermos as potencialidades das práticas, dos discursos e das trocas relacionais, entendemos que tais elementos se mesclam espacialmente, isto é, as práticas, sobretudo as práticas religiosas e de gênero/sexualidades no caso desta pesquisa, tiveram forte influência na vivência e construção identitária das pessoas entrevistadas. Ademais o corpo aqui é entendido como uma espacialidade associada a outras escalas, envolvida por diferentes discursos e relações, as quais fizeram parte por um período longo de tempo, e foram consideradas verdades/guias, o que refletiu por muito tempo na vida das pessoas entrevistadas. O corpo se configura como uma espacialidade permanentemente em contato com Deus e de incorporação de discursos, estando conectada e envolvida por diferentes relações, entre elas as confortáveis, as desconfortáveis e as indiferentes.

Desta forma, as práticas vivenciadas são interseccionadas com diferentes facetas identitárias, sobretudo, as identidades de gênero e as orientações sexuais, facetas estas que se configuraram como centrais para as pessoas entrevistadas. Dito isto, este capítulo tem o objetivo de evidenciar as vivências espaciais interseccionadas com as diferentes identidades e com as práticas/discursos religiosos. Assim, na primeira seção evidencio o perfil das pessoas entrevistadas, isto é, idade, racialidade, escolaridade, renda, identidade de gênero, orientação sexual, Igreja que frequentou e o tempo que permaneceu na vivência religiosa. Isto contribui para compreendermos que mesmo que todas as pessoas entrevistadas sejam LGBTQ+ e ex-frequentadoras de Igrejas cristãs, cada pessoa é composta por particularidades.

Diante do exposto, na seção, a seguir, será demonstrado os espaços mais evocados pelas pessoas entrevistadas a partir do entrelaçamento das noções religiosas vividas nas suas ex-Igrejas e demais espaços relevantes. Isto é possível ver a partir do Gráfico 3, o qual consta a sistematização dos espaços e suas porcentagens mais evocadas pelas pessoas entrevistadas. O discurso religioso é recebido, interpretado e incorporado no período de vivência religiosa pelas pessoas LGBTQ+ entrevistadas, e também como este corpo transitou e estabeleceu relações com os diferentes espaços.

3.1 Esse Corpo me Pertence? Vivências Espaciais, Construções Identitárias e o Perfil das Pessoas LGBTQ+ Ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs

A participação em uma comunidade religiosa implica em constituir um processo de aproximação e identificação entre a sua membresia e as lideranças religiosas, bem como com compreensões teológicas, dogmas e cosmovisões, isto é, aproximando-se cada vez mais do ideal para o corpo de Cristo.

Podemos compreender que as práticas e o discurso religioso são espaciais e constituídos por inúmeras relações, entre elas as relações que compreendem Deus como caminho para a salvação. A partir disso, os espaços religiosos, principalmente a Igreja, configuram-se como lugar de encontro (Massey, 2008), constituído e constituidor de relações, permeados por compreensões teológicas que guiam as vidas e vivências cotidianas das pessoas religiosas. Os espaços religiosos vivenciados pelas pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs fazem parte das memórias, das emoções e das construções identitárias. Há a busca pela correspondência de um ideal de prática e corpo para alcançar a Deus (Gonçalves, 2017), estabelecendo-se e sendo reiterado constantemente pelo discurso e pelas relações entre as pessoas religiosas.

Dito isto, as identidades são compreendidas aqui em constante reformulação a partir de trocas, discursos e dos espaços que cada pessoa está inserida. A identidade que é aberta e fluida, segundo Stuart Hall (2006), também pode ser compreendida como uma metamorfose, por estar em constante formação, reformulação e transformação, de acordo com Antônio da Costa Ciampa (1977). Esta variação e formação identitária nada mais é que resultado das vivências espaciais que também são discursivas e subjetivas das pessoas LGBTQ+ que frequentaram espaços religiosos.

As facetas identitárias não são fixas, estáveis e permanentes desde o nascimento até o findar da vida das pessoas, mas ao contrário, estão em constante movimento, em um tempo e espaço, estando especificamente unidas ao contexto e as relações vividas. Assim, cada pessoa é constituída pela intersecção das mais variadas facetas identitárias. O gênero, a racialidade, a sexualidade e a classe social, bem como o peso, as tatuagens e as roupas são marcadores que compõem a identidade das pessoas, que por sua vez, não é fixa e unitária desde o nascimento até a morte, mas ao contrário é constituída através do tempo e do espaço. Cada pessoa é composta por um conjunto de identidades, as quais são interseccionadas, isto é, cada pessoa é composta por um emaranhado de marcadores identitários, segundo Silva (2009).

No que tange a esta pesquisa, a identidade de gênero, a orientação sexual e a religiosidade são as mais pautadas pelas pessoas entrevistadas. No entanto, o grupo pesquisado é composto por pessoas com diferentes e semelhantes clivagens identitárias, entre elas a racialidade, escolaridade, idade, profissão e renda, denominada por Crenshaw (2002) de interseccionalidade. Cujas associações dos feixes identitários fazem parte de vários sistemas de subordinação, entre elas as várias formas de discriminação (racismo, machismo, sexismo, LGBTfobia, aporofobia) e as múltiplas cargas decorrentes da soma de tais feixes identitários vão impactar simultaneamente e assincronamente, inter-relacionando-se nos mais variados níveis de intensidade as pessoas e os grupos que elas compõem, não existindo dessa maneira uma hierarquização das formas de opressão (Hirata, 2014). Mas sim a soma das várias formas de discriminações/violações, a interseccionalidade contribui para olharmos de maneira singular cada vivência, em que um corpo de uma travesti branca de classe média alta não é igual ao corpo de uma travesti negra periférica, mesmo que ambas componham o mesmo feixe identitário de gênero.

Os marcadores identitários que compõem a identidade de cada pessoa, fazem parte diretamente do corpo e de como cada pessoa se vê, é vista, e vê o outro, pois estas identidades são perpassadas pelo corpo, elemento essencial para a cosmovisão do cristianismo, em que há a narrativa de que verbo se faz carne e assim sente as marcas do espaço e do tempo. Os corpos com marcas que não correspondem a norma hegemônica cristã cis branca e heterossexual são passíveis de exclusões.

É possível ressaltar que além de todas as pessoas LGBT+ entrevistadas trazerem marcas em seus corpos e serem lidas como ‘fora das normas’, vivenciando discursos e práticas desconfortáveis e preconceituosas, também são entendidas como descaminhos em relação ao contato com Deus, podendo ser entendidas como corpos possuídos por espíritos malignos e deformados, pois qualquer prática que destoe da heteronormatividade e a “conversão do corpo cisgênero em corpo transgênero é algo malvisto e, de certo modo, maldito” (Maranhão, 2016, p. 203).

É justamente este grupo de pessoas LGBT+, interseccionado com a religiosidade, que fazem parte do recorte desta pesquisa, as quais participaram de práticas, vivências e funções religiosas (grupo de louvor, grupo de dança e teatro, auxílio nos cultos/missas, leituras da Bíblia, limpeza da Igreja, entre outras atividades).

Ao todo, foram realizadas 19 entrevistas com pessoas que foram socializadas e frequentaram Igrejas Cristãs, 10 pessoas fizeram parte de Igrejas Evangélicas, 5 pessoas fizeram parte do espaço religioso católico e 4 pessoas frequentaram ambas as Igrejas (católica e

evangélicas). As entrevistas seguiram roteiro semiestruturado e tiveram seus conteúdos transcritos na íntegra, sistematizados e analisados a partir da constituição de redes semânticas e da análise de conteúdo do discurso de Bardin (1977), o que contribuiu para dar sentido as dimensões espaciais e discursivas vividas pelas pessoas entrevistadas.

Ademais a metodologia *Snowball* ou ‘bola de neve’ (Baldin; Munhoz, 2011) e o método de Saturação proposto por Sá (1998) também foram utilizados. Cabe ressaltar que não há nada de exclusivamente natural e fixo em se tratando das identidades das pessoas, a começar pela própria concepção de corpo, gênero e sexualidades. Através de processos contextuais, sociais e culturais, definimos o que é ou não natural, produzimos, reconstruímos e ressignificamos constantemente o nosso ser, e, para tanto, somos constituídas/os/es pela junção de múltiplas facetas identitárias em um tempo e um espaço. Nesta visão, o Quadro 1, abaixo, mostra o perfil (idade, escolaridade, autoidentificação, renda etc.) das pessoas no momento da entrevista.

Quadro 1 – Perfil das pessoas LGBTQIA+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs

(continua)

Nome	Idade	Escola	Trab	Renda	Reside	Auto-identifica	Seg religioso
Xica	24 anos	Fund Incompleto	Profissional do sexo	Sem renda fixa	Casa Missão	Travesti Bi Preta	IER Curitiba
Nery	24 anos	Graduação incompleta/ Curso Técnico	Barbeiro	1 a 2 salários	Casa Alugada	Homem Trans Hetero Branco	Evangélicas
Dandara	22 anos	Mestrando	Bolsista	4 a 6 salários	Casa Própria	Não binária bissexual Preta	Católica
Erika	19 anos	Graduação Incompleta	Autônoma	Sem renda fixa	Casa de amigas	Travesti Preta	Evangélicas/ Católicas
Fernanda	25 anos	Médio Completo	Autônoma	2 a 5 salários	Casa própria	Travesti Pan Branca	Igrejas Evangélicas
Rogéria	29 anos	Médio incompleto	Cabeleira	1 salário	Casa amiga	Mulher Trans Bi Preta	Presbiteriana Renovada
Ravi	30 anos	Médio completo	Não trab	Sem renda	Casa Missão	Homem Trans hetero Preto	Católica

Quadro 1 – Perfil das pessoas LGBTQIA+ ex-frequenteras de Igrejas Cristãs

(conclusão)

Nome	Idade	Escola	Trab	Renda	Reside	Auto-identifica	Seg religioso
Noah	27 anos	Médio completo	Mercado	1 salário	Alugada	Pessoa transmasculina Bi Preta	Católica/Evangélicas
Popó	20 anos	Graduação em curso	Bolsista	400 reais	Alugada	Homem Trans Bi Preto	IURD
Lin	26 anos	Graduação incompleto	Barbeire	1salário	Alugada	Não binária Pan Branca	PIPPG
Taylor	27 anos	Superior	UBS	2 salários	Casa Própria	Mulher cis Les Parda	Católica
Odara	31 anos	Ensino Médio	Prof de música	2 salários	Casa Alugada	Muelher cis Les Preta	Católica/Evangélica
Louie	23 anos	Superior	Autônoma	1 a 2 salários	Casa Alugada	Mulher cis Les Parda	Católica
Rafa	19 anos	Superior cursando	Estudante	Sem renda	Casa Própria	Mulher Cis Bissexual	Católica
Luka	30 anos	Mestrado	Turismóloga	2 a 4 salários	Casa Alugada	Mulher cis Les Branca	Metodista
Vittar	33 anos	Mestrado incompleto	Bolsista	1 a 2 salários	Casa Alugada	Homem Cis Gay Preto	Batista
Joy	28 anos	Pós-Grad	Produtor	1 a 2 salários	Casa Alugada	Homem Cis Gay Branco	Católico
Mo	27 anos	Cursando 2º graduação	Não	+ de 6 salários	Casa Família	Homem Cis Gay Branco	Quadrangular
Bê	24 anos	Mestrado	Professor	2 a 4 salários	Casa Família	Homem Cis Gay Branco	Igreja Bola de Neve

Fonte: Gelinski (2019; 2021).

Como observado, é possível compreender a relação das facetas identitárias que compõem os corpos, as existências e as vivências das pessoas entrevistadas; totalizando 19 pessoas com corpos e práticas dissidentes, sendo todas ex-frequenteras de Igrejas cristãs de diferentes segmentos religiosos, com idade entre 19 anos a 33 anos. Dessas, 10 pessoas⁵¹ se autoidentificam como pessoas transgêneras⁵², entre elas, 2 pessoas não binárias bissexuais: Dandara se autoidentifica como preta, frequentou a Igreja Católica e Lin, que se autoidentifica como branca, frequentou a Primeira Igreja Presbiteriana de Ponta Grossa, Paraná. 3 homens

⁵¹ Rô, Noah, Ravi, Rogéria, Xica, Nery, Dandara, Lina, Rafa.

⁵² Início a discussão evidenciando o perfil das pessoas transvestigêneres e suas especificidades, por se tratar de uma posicionalidade como pessoa trans.

trans e uma pessoa transmasculina: Ravi, homem trans preto heterossexual, fez parte da Igreja Católica; Nery, homem trans branco heterossexual, frequentou diferentes Igrejas Evangélicas; Popó, homem trans preto bissexual, foi membro da Igreja Universal do Reino de Deus e Noah, pessoa transmasculina preta bissexual, foi batizado na Igreja Católica e frequentou diferentes Igrejas Evangélicas.

Por sua vez, das 10 pessoas travestigêneres⁵³, 3 são travestis e uma mulher trans, entre elas: Xica, travesti preta bissexual, fez parte da membresia da Igreja Evangélica Reformada de Curitiba; Erika, travesti preta em processo de descoberta da sua orientação sexual, fez parte de Igrejas Evangélicas e Católica; Fernanda, travesti branca pansexual, frequentou diferentes Igrejas Evangélicas e, por fim, Rogéria, mulher trans branca bissexual, fez parte da Igreja Presbiteriana Renovada.

Desta forma, ao lembrarem do processo de autoidentificação como corpos e práticas dissidentes perante a cisgeneridade, relembram sentimentos como medo, culpa e conflito atrelados às concepções de certo e errado, desvios morais, pecados e até falta de estrutura familiar aprendidas socialmente em espaços como a casa, a escola e a Igreja. Tais noções contribuíram para os processos de anulação das subjetividades, os quais serão abordados no Capítulo IV com profundidade. Dandara e Fernanda afirmam que os seus processos foram marcados por certa resistência e negação das suas sexualidades.

Eu acho que quanto ao corpo nunca tive questionamentos assim, mas quanto a sexualidade sim. De tipo nossa será que é algum castigo, alguma coisa, algo nesse sentido. Pq mesmo eu entendendo que não fosse errado não era algo que eu queria pra mim sabe (Entrevista realizada com Dandara, via *Google Meet*, em 10 mar. 2021).

Pra mim foi bem confuso, e acho que a questão maior é o conseguir se relacionar, sempre achei que era viado e é isso, e que era só eu não consumir (risos) tipo não beijar, não dar brecha pra nada, que tá tudo certo. Porque aff a gente escuta isso das pessoa, do pastor, e até acredita que Deus tá ligando pra isso, de tudo bem até ser mas não dê pinta, não faça nada, aiai doidera, enfim. E foi assim por um tempo, até que me vi não me reconhecendo mais, comecei a surtar. Eu me pegava olhando e desejando sapatos, maquiagens, as mona, me vi achando lindo. Só que e o medo, e como que ia ser, ficava isso até chega a hora de você se jogar doa a quem doer ou surtar de vez (Entrevista realizada com Fernanda via, *Google Meet*, em 09 maio 2021).

Como visto, é evidenciado conflitos entre as suas corporalidades, expressões de gênero e sentires que fogem da norma cisgênera e heterossexual, estando conectadas a narrativas que inicialmente aparecem como uma forma de cuidado, e acabam se revelando como um aparato regulatório (Natividade; Oliveira, 2009), visando a supressão da diversidade das sexualidades

⁵³ Termo cunhado por Erika Hilton e Indianare Siqueira que contempla todas as identidades dissidentes, entre elas homens e mulheres trans, travestis, pessoas trans não binárias, isto é, pessoas que fogem ao CISTema (sistema cisgênero, pessoas que se identificam com o sexo biológico (masculino ou feminino) do nascimento).

e identidades de gênero, o que pode ser configurada como a manutenção dos princípios religiosos e conservadores. Assim, as pessoas entrevistadas ao iniciarem o movimento de externalizar e tornar público suas expressões/identidades de gênero e orientação sexual, passam a sentir olhares, comentários, tratamentos diferentes, até chegar nos processos de ‘cura e libertação e/ou excomunhão nas suas comunidades religiosas. Como ressalta Nery e Ravi:

E daí o que deixava mais triste, conflituoso era questão dos olhares né, olhares que ficavam na gente, daí eu ficava pensando se eu não tava bem, se minha roupa e tal, porque que tão me olhando tanto, eu não entendia direito. Ai depois que eu comecei a entender o porquê dos olhares assim né, daí eu fiquei constrangido assim só que eu ia mesmo assim até eu não aguentar mais (Entrevista realizada com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

Ai eu baixava cabeça tipo pra tudo que falavam e acreditava real em tudo, que tava errado e que tinha que fazer isso que eles falavam. Só que chegou uma hora que eu vi que não adiantava, e daí eu fiquei com a minha ex e contei pra minha mãe. Meu Deus. Na época não tinha transicionado nem nada, achava que era lésbica e tals. Minha mãe ficou doida num nível, me colocou pra jejuar e orar várias vezes ao dia, o pastor foi lá em casa e teve todo aquele papo, oração, leitura da bíblica, passou tipo coisas que eu tinha que fazer e ele ia ou eu ia na Igreja uma vez por semana pra continuar “o estudo” e novamente eu comecei a achar que o errado era eu ou que tinha alguma coisa comigo. E era um tal negócio de tô errado porque eu não consigo mudar e outra eu tô errado porque eu não posso ceder, nem pensar, tenho que negar né o desejo da carne e tal (Entrevista realizada com Ravi, via *Google Meet*, em 07 abr. 2021).

Infelizmente, revela-se que as pessoas entrevistadas passaram por tratamentos coercitivos com tentativas de reprimir, adestrar e combater as suas subjetividades dissidentes, fato que evidencia a busca para restaurar seus corpos e espíritos.

Cabe ressaltar aqui, a diversidade e não homogeneidade na comunidade tranvestigenera, ou seja, corpos trans interseccionados por diferentes facetas identitárias como é observado no grupo entrevistado. Das dez pessoas travestisgêneras, sete delas se autodeclaram negras, entre elas Dandara, Popó, Noah, Ravi, Rogéria, Xica e Erika. As outras três pessoas, Fernanda, Nery e Lin, autodeclaram-se brancas.

Das dez pessoas trans apenas Dandara estava no mestrado no período da entrevista, morava com a família e a renda total (juntamente com o restante da família) estava entre quatro a seis salários. Por sua vez, Lin iniciou a graduação, mas teve que trancar no final do segundo ano do curso devido a condições pessoais, entre elas conflitos com a família, falta de local permanente para morar, condições financeiras e a necessidade de trabalhar, pois havia saído da casa da família. Em relação ao trabalho Lin atuava como cabelereira e fazia alguns ‘bicos’, sua renda era de um salário-mínimo, aproximadamente.

Semelhantemente, Erika iniciou a graduação, cursou o primeiro semestre e não conseguiu dar continuidade aos estudos, trancou o curso e pretende voltar assim que sua vida

estiver mais estável. No momento da entrevista, Erika estava morando na casa de amigas, trabalhava de maneira autônoma (vendendo artesanato e bolos, fazendo diárias e às vezes trabalhando como profissional do sexo). Porém, mesmo com esses trabalhos, não tinha renda fixa, alguns meses chegava a um salário-mínimo, em outros meses, meio salário-mínimo.

Já Popó estava no segundo ano da graduação, era bolsista de Iniciação Científica, bem como contou com outros auxílios para permanecer na Universidade (moradia estudantil, meia passagem de ônibus, meio valor para Restaurante Universitário), morava em casa compartilhada com outros estudantes. Nery de modo similar iniciou a graduação e trancou o curso no final do primeiro ano. De acordo com Nery, ele precisava trabalhar para conseguir uma renda fixa e como o curso era no período matutino estava difícil de conciliar. No momento da entrevista ele estava trabalhando como barbeiro, tinha uma renda de um a dois salários e morava em uma casa alugada juntamente com sua companheira.

As cinco pessoas que frequentaram a Universidade discorrem acerca da importância do espaço educacional, mais especificamente a Universidade para o desenvolvimento/despertar identitário e para o empoderamento, isto é, se reconhecer como um corpo divergente:

O poder estar na Universidade pra mim foi tudo, foi um sonho realizado. Quando comecei a ir pra aula nossa ia muito feliz, conhecer tanta gente nova, tanta coisa nova né e ver as LGBT sem dúvida me ajudou a ver é isso que sou, e sentir um alívio entendeu. Conhecer elas e ver que não era nada daquilo que me falavam na Igreja, eram pessoas tão legais e inteligentes (Entrevista realizada com Popó, em Maringá, Paraná, em 10 jan. 2023).

Eu cheguei a fazer o superior, mas não completei. Na verdade, eu tinha, tenho a vontade de terminar, me formar né, pensa que sonho ouvir seu nome lá e pegar diploma. Sem contar que Universidade é outra coisa quando você tá lá você se sente gente. Não é fácil as demanda tudo, mas vale a pena. Não é porque sou travesti que sou burra. Só que é aquilo né além de bicha e preta sou pobre então preciso fazer meus corres pra viver né meu bem (Entrevista realizada com Erika, via *Google Meet*, em 09 mar. 2021).

Suas palavras indicam que as vivências, experiências e as trocas a partir das relações sociais contribuem para processos identitários e para o empoderamento. Concomitante, as relações sociais podem ser compreendidas como práticas encaixadas que possibilitam compreender que a existência do espaço não se dá antes das relações e das identidades (Massey, 2008). As identidades assim são constituídas e constituem o espaço a partir das relações e das práticas sociais, pois como afirma Massey (2008) a identidade não se dá de modo dado, intrínseco e natural em cada pessoa, mas sim é relacional, construída e transformada constantemente.

Por sua vez, três pessoas, Noah, Ravi e Fernanda, concluíram o ensino médio. Noah, no momento da entrevista, estava trabalhando em um mercado da sua cidade e cursando curso técnico de nutrição, havia iniciado como caixa e em seguida passou para a padaria. Seu salário em média é um salário-mínimo, mas quando tem encomendas de bolos e salgadinhos consegue uma renda um pouco maior. De modo semelhante, Ravi também concluiu ensino médio, porém não estava trabalhando, tinha acabado de ficar sem trabalho com carteira assinada. No momento da entrevista ele estava trabalhando de maneira autônoma, fazendo taxas em bares da cidade e trabalhando como pintor quando aparecia trabalhos. Por fim, Fernanda também concluiu ensino médio e relata o sonho de cursar graduação de estética. No momento da entrevista sua renda ficava entre dois a cinco salários por mês. Trabalha como autônoma fazendo maquiagens, unhas, cabelo e como costureira, bem como também atua como profissional do sexo. Mora em casa própria financiada e que divide com uma amiga. Fernanda relata que saiu de casa aos 17 anos e quem lhe ajudou foram as travestis da sua cidade:

Sai cedo de casa, meu pai fez de tudo pra me curar, pra que eu deixasse de ser ‘mulherzinha’, ‘bichinha’, foram anos de oração, jejum, pastor expulsando demônio de mim, pedagoga vindo falar e até terapia pensa bi, passei um ano fazendo terapia. Só que é aquilo né, a gente é o que é, eu pensava Deus se for da tua vontade me ajude, se não me dê forças. Até que um dia não aguentei mais e tive que sair de casa só com uma mochilinha e meu caderninho na mão, num frio do cão e tava lá eu sem nem saber que rumo ir. E foi assim que conheci as ruas e minha madrinha que me ajudou [...], na escola fui voltar de maior e daí terminei de onde parei. Agora que tenho minha casinha minha vida (risos) quero cursar estética, aí meu sonho (Entrevista realizada com Fernanda, via *Google Meet*, em 09 maio 2021).

De modo similar, Rogéria que frequentava a Igreja Presbiteriana de Maringá, Paraná, e tinha 29 anos no momento da entrevista, saiu da casa da família aos 16 anos, mesma idade em que deixou de frequentar a Igreja. Idade em que começou a se montar e a performar feminilidade, iniciou o ensino médio, porém não conseguiu concluí-lo até o momento da entrevista. Sua renda era de um salário aproximadamente. De acordo com Rogéria, ela havia voltado aos estudos para concluir o ensino médio e, em seguida, especializar-se em design de sobrancelha. Sua renda era de um salário-mínimo.

Xica, por sua vez, não concluiu o ensino fundamental até o momento da entrevista, desenvolvia atividades como profissional do sexo, sua renda não era fixa e ficava entre um e três salários-mínimos, dependendo de cada mês. Ambas relatam a dificuldade sofrida nos primeiros anos em que se assumiram trans, tanto em questões familiares, como na escola e na Igreja:

Hoje eu tô bem, até entendi minha família, só na época tipo minha vida mudou tipo do dia pra noite, depois que me assumi tudo mudou, muita gente que achava que gostava de mim não falou mais comigo. Na escola parei de ir porque sempre tinha uma coisa, tudo ficavam olhando, risinhos se fosse hoje eu já metia “aloca”, mas eu era meio criança ainda nem sabia de nada, a rua me ensinou muita coisa boa pra vida, só que junto muita coisa ruim que faz a gente ser esperta e não aturar desaforo. E agora que tô voltando a estudar como Rogéria né é diferente, me respeitam tendeu (Entrevista realizada com Rogéria, via *Google Meet*, em 03 mar. 2021).

Só que pensando assim imagino como que seria diferente se eu tivesse estudado, se tivesse um apoio sei lá, e principalmente se eu não achasse que devia sofrer por ser eu. Achar que eu tava pagando os pecado, hoje conversando com as meninas vejo quanta bicha bem né, saíram das ruas tem até família, casaram e tudo. Então fica isso de querer voltar pros estudos, e mudar minha vida. O que eu faço me deu muita coisa e me ajuda a viver, só que não é uma vida fácil, a gente vai, mas não sabe se volta (Entrevista realizada com Xica, via *Google Meet*, em 07 jul. 2021).

Dito isto, cabe ressaltar que as pessoas entrevistadas foram socializadas na vida religiosa desde a infância, a qual foi interrompida devido às sexualidades dissidentes. As pessoas entrevistadas ao se entenderem e ao serem lidas como corpos dissidentes heteronormativas, são interpretadas como ‘pecadoras sexuais’. Diante disso, o conflito entre as sexualidades, as identidades de gênero dissidente, o sentimento afetivo não heteronormativo e o discurso sexualizador do pecado são marcantes para as pessoas entrevistadas.

É evidenciado a reiteração de práticas e discursos conservadores relacionados as sexualidades dissidentes presentes nas narrativas, nos espaços e comunidades religiosas. Além disso, há a ideia de combater e domesticar qualquer diversidade que destoe da norma, pois tais discursos, práticas e argumentos religiosos heterogêneos podem ser alinhados/atrelados em relação à rejeição e desqualificação das dissidências da norma heterossexual (Natividade; Oliveira, 2009).

Desta forma, ao analisar o perfil do grupo de pessoas que se identificam como pessoas cisgêneras interseccionada com diferentes facetas identitárias, como aponta o Quadro 1, quatro pessoas se autoidentificam como mulheres lésbicas. Odara de 31 anos se autoidentifica como negra, foi socializada desde a infância na Igreja Católica e conheceu diferentes Igrejas Evangélicas. Coursou ensino médio completo, é professora de música com renda de dois salários e reside em casa alugada. Odara relata se entender lésbica desde os oito anos de idade, quando começou a gostar de uma menina, mas se assumiu aos 19 anos.

Por sua vez, Taylor e Louie se autoidentificam como mulheres cis pardas, com idade de 27 e 23 anos, ambas frequentaram a Igreja Católica até adolescência e concluíram o ensino superior. Taylor relata ter frequentado a Igreja Católica até os dezessete anos, no momento da entrevista trabalhava em uma Unidade de Saúde em Ponta Grossa, Paraná. Para ela o processo

de se autoidentificar lésbica “iniciou na fase de adolescência em torno dos 15 anos mais ou menos, quando se envolveu pela primeira vez com uma mulher. Foi algo muito simples assim, de se gostar começar a conversa como amizade e acabar se relacionando” (Entrevista realizada com Taylor, via *Google Meet*, em 16 abr. 2021). Louie, por sua vez, trabalhava de maneira autônoma vendendo bolos e docinhos, tinha uma renda de aproximadamente dois salários-mínimos, evidencia que seu processo de se entender lésbica iniciou próximo aos dezesseis anos, no momento da entrevista morava em casa alugada com sua companheira:

Mas assim é aquele desconfiar com uma negação, porque eu frequentava a Igreja. Então era coroinha, catequista, coordenadora de coroinha, era do grupo de jovens então a religião tava muito presente em mim. Então aquele processo de negação tava ali constantemente né, então assim às vezes eu enxergava um casal de lésbica ou de gay assim por diante, eu já nossa, que legal. Mas ao mesmo tempo opa pera isso é errado, volta é errado, né (Entrevista realizada com Louie, via *Google Meet*, 01 abr. 2021).

Por fim, de modo semelhante, a quarta mulher a se identificar lésbica é Luka, mulher branca de 30 anos de idade. Ela conta que seu processo de autoidentificação iniciou na adolescência. Ex-frequentadora da Igreja Metodista, a qual frequentou até os 20 anos de idade, com uma renda de dois a quatro salários, a qual tinha concluído o mestrado: “Pra mim foi aos poucos e meio confuso porque eu cheguei até a orar com um menino, só que depois vi que era mais amigo. E eu sempre acabava olhando pras menininhas” (Entrevista realizada com Luka, via *Google Meet*, em 19 maio 2021).

Entre as outras pessoas que se entendem como cisgênera estão quatro homens gays e uma mulher bissexual. Entre os homens gays estão Vittar de 33 anos de idade, se autoidentificava como negro, fez parte da Igreja Batista até os 24 anos de idade. No momento da entrevista estava no mestrado como bolsista, com uma renda de R\$ 1.500,00. Vittar afirma o quanto as políticas de cotas e as bolsas de pesquisa contribuíram para sua permanência na Universidade: [...] “a universidade é tudo né, só que nem sempre é pra gente como nós, tudo conspira pra não estejamos nela, mas as cotas ou auxílios acabam ajudando a gente, não torna mais fácil, mas ajuda um pouco pelo menos né” (Entrevista realizada com Vittar, via *Google Meet*, em 20 jan. 2019).

Joy de 28 anos se autoidentificava como homem cis gay branco, nascido em berço católico frequentou a Igreja desde a infância até os 18, 19 anos aproximadamente, e, descreve que seu processo de autoreconhecer-se como gay ocorreu com 16 anos de idade aproximadamente: “Essa identificação da homossexualidade ela se deu ali por volta dos 15, 16 anos e tem muita ligação com a religião. Exatamente [...] teve uma chave que virou ali e foi

nesse momento que eu tava dentro da Igreja” (Entrevista realizada com Joy, via *Google Meet*, em 23 mar. 2021). Além disso, terminou a graduação e estava cursando especialização, é produtor de eventos com uma renda que se aproximava até dois salários e estava morando em uma casa alugada. De modo semelhante, Mo se autoidentificava como homem cis gay branco de 27 anos, era de berço cristão, mas da Igreja do Evangelho Quadrangular de Carambeí, Paraná. Estava na sua segunda graduação morava em casa própria com a família e sua renda provinha do pai. Mo relata que “eu comecei a me reconhecer gay foi no ensino médio, porém eu só fui assumir na Universidade” (Entrevista realizada com Mo, via *Google Meet*, em 07 mar. 2021).

Bê, de 24 anos, também se autoidentificava como homem cis gay branco, menciona que “essa identificação se inicia já no ensino fundamental, então eu deveria ter uns 12, 13 anos por aí. Porém, ela só se efetiva enquanto me identificar com essa orientação sexual com 17 anos” (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021). Diferentemente dos demais homens cis gays apresentados anteriormente, Bê foi frequentador da Igreja Bola de Neve por aproximadamente três anos, e, conta como foi marcante sua vivência nesse período, pois seguiu fielmente e se entregou para os preceitos e práticas religiosas.

Por fim, Rafa, com idade de 19 anos, autoidentifica-se como mulher cis bissexual negra, foi da Igreja Católica desde a infância e frequentou o espaço religioso até os 17 anos aproximadamente. Se afastou do espaço religioso após alguns questionamentos em relação ao posicionamento da Igreja perante alguns temas, “comecei a não concordar com algumas falas dos padres, algumas posturas que não batiam com o que era pregado sabe”. No momento da entrevista morava na casa de familiares, era bolsista e tinha uma renda de R\$ 400,00.

Portanto, nesta seção, foi possível evidenciar as diferentes facetas identitárias que compõem as pessoas entrevistadas. Notadamente é possível dizer que não há homogeneidade entre elas, pois mesmo que duas pessoas se identifiquem como trans, são compostas por construções identitárias distintas, como a renda, a etnia, a escolaridade, a religiosidade, a orientação sexual, entre outras. É a intersecção dessas categorias que compõe a identidade de cada pessoa entrevistada, o que nos permite pensar que as identidades não fixas, ao contrário estão em permanente movimento e transformação, estando ligadas aos espaços e as experiências coletivas e individuais.

Dito isso, o grupo pesquisado, através das suas experiências e socializações nos espaços religiosos, passou por processos de fortalecimento identitário, enfraquecimento ou reconstrução identitária, resultando no afastamento das suas respectivas comunidades religiosas, as quais defendiam compreensões teológicas pautadas na heteronormatividade. Isto

é, compreendiam as sexualidades como algo imoral e por determinado tempo se configurou como espaço desconfortável. Para tanto, ao saírem dos espaços religiosos há o fortalecimento de outras facetas identitárias como a identidade de gênero e a orientação sexual, o que possibilita a busca para ressignificar noções até então aprendidas.

Sendo assim, na próxima seção evidenciarei os espaços mais evocados pelas pessoas entrevistadas, acompanhados pelos discursos que compõem estas espacialidades, os quais são constituídos por diferentes emoções, relações, trocas e significações que contribuem para ressignificar a identidade das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná. Ademais tais elementos foram sistematizados em evocações, as quais irei dissertar na próxima seção e no capítulo quatro.

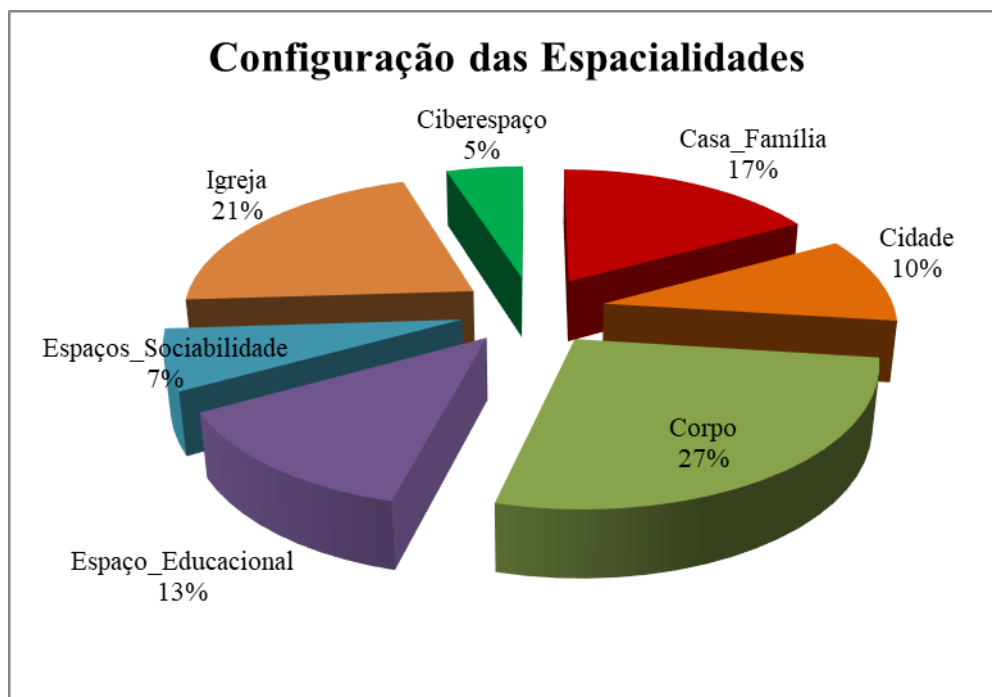
3.2 Se Afasta desse Corpo que esse Espaço não te Pertence! Corpos Dissidentes, Discursos, Construções Subjetivas e Vivências Espaciais

Esta seção tem como objetivo evidenciar os espaços mais evocados pelas pessoas entrevistadas a partir do entrelaçamento das noções religiosas vivenciadas nas suas ex-Igrejas, as sexualidades e as demais facetas identitárias que influenciam nas experiências e impressões do mundo. A partir da análise dos dados, é possível compreender que o discurso religioso pode ser espacial, compondo e sendo composto pelos espaços religiosos, mas, indo além, permeando os diferentes espaços habitados pelas pessoas entrevistadas. Ademais o discurso religioso é recebido e interpretado pelos corpos das pessoas, corpo este que transita em diferentes ambientes.

As pessoas entrevistadas, mesmo não frequentando mais suas comunidades religiosas, ainda ressaltam noções e memórias apreendidas nos espaços religiosos. Assim, os espaços vivenciados pelas pessoas estão conectados a discursos, práticas e experiências, sendo sentidas e entendidas de maneiras distintas, contribuindo especialmente para a constituição das identidades das pessoas e dos grupos.

Para tanto, ressaltamos aqui que as falas das pessoas entrevistadas se conectam com as espacialidades, as quais estão atreladas às categorias discursivas evocadas. Deste modo, o Gráfico 1 demonstra os espaços mais mencionados pelo grupo pesquisado.

Gráfico 1 – Espacialidades das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná



Fonte: Gelinski (2023).

Notas: Entrevistas realizadas com pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná entre os dias 4 de janeiro de 2019 a 28 de dezembro de 2021.

Como pode ser observado, as porcentagens do gráfico remetem aos diferentes espaços, e estão pontualmente relacionadas às memórias, às emoções e às experiências das pessoas entrevistadas. As divisões, organizações e porcentagens do gráfico são fruto da análise de 19 entrevistas, realizadas com pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs (Católicas e Evangélicas).

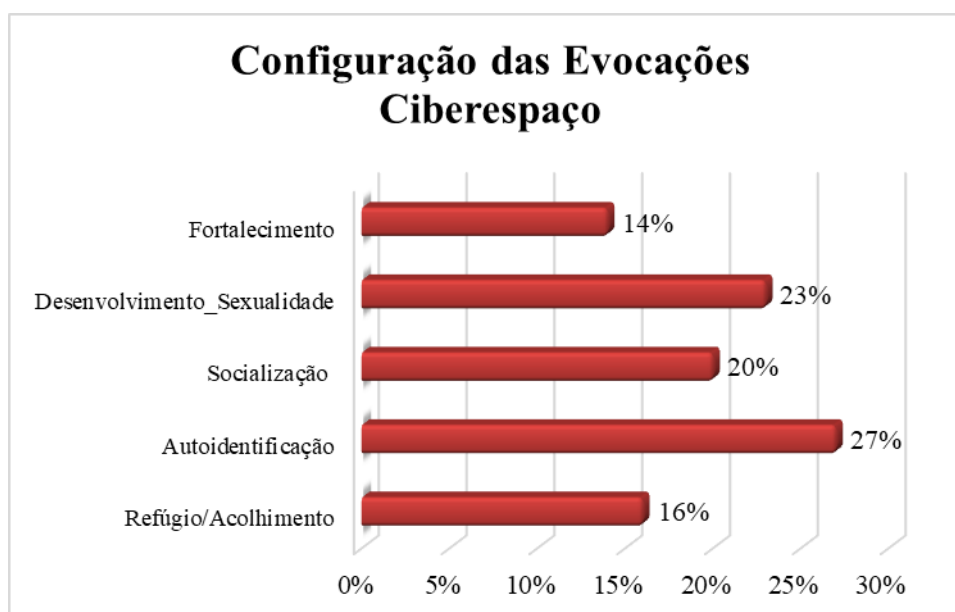
Para tanto, esses espaços fizeram parte de diferentes momentos, idades e experiências das pessoas entrevistadas. Esta seção foi organizada de acordo com os espaços menos evocados para os mais evocados, com o intuito de realizar um caminho progressivo dos espaços. Iniciamos com o ciberespaço, evocado com um total de 5%, caracterizando-se como um refúgio para as pessoas entrevistadas, e, também se configurando como um modo de sociabilidade, relações sociais, afetivas e construção de redes de apoio. É através do ciberespaço que as pessoas LGBTQ+ se conectam e se expressam sem medo de possíveis violências físicas, como sistematizado nas categorias discursivas presentes no Gráfico 2.

Desta forma, o ciberespaço se constitui como um espaço alternativo, pensando o espaço como conjunto de encontros e fruto de relações-entre-relações, possibilitando conexões e possibilidades (Massey, 2004). As redes sociais se configuram como um espaço virtual, em que as novas tecnologias de informação e comunicação (TICs) surgem como estratégia para

ressignificar as relações sociais, nas quais as pessoas interagem e estabelecem laços virtuais, como afirma Pierre Lévy (1999).

Nessa perspectiva, o espaço virtual para as pessoas entrevistadas é destacado como sendo espaço de afirmação, local que proporciona interações e ressignificações, uma vez que, nos demais espaços evocados, as expressões de gênero dissidentes e as relações sociais LGBTQ+ são marcadas por estigmatizações e exclusões.

Gráfico 2 – Ciberespaço das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná



Fonte: Gelinski (2023).

Notas: Entrevistas realizadas com pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná entre os dias 4 de janeiro de 2019 a 28 de dezembro de 2021.

Como visto, o espaço virtual contribuiu significativamente para constituição identitária das pessoas entrevistadas, sendo uma ferramenta para as trocas relacionais, para conhecer pessoas, acessar discussões e conteúdos a respeito da comunidade LGBTQ+. A espacialidade ciberespaço está presente no processo de autoidentificação e no desenvolvimento das sexualidades das pessoas entrevistadas, configurando-se como um agente de socialização, descoberta e relações afetivas. Como Joy e Ravi enunciam:

eu fui mais pro lado do virtual tipo MSN, Orkut, que a gente começa encontrar pessoas que tem a mesma identidade ou parecida com a gente e aí começa as conversas e tudo mais. E aí, também eu posso citar a questão da pornografia e era completamente escondida e tudo mais. Só que todo esse processo ele aconteceu vinculado em momentos que eu estava na Igreja e aí que entram as contradições, os medos né. E aí, eu cada vez mais entrando na Igreja como tipo isso é pecado, é errado, eu preciso me encontrar e eu achava que era lá que eu ia me encontrar. (Entrevista realizada com Joy, via Google Meet, em 23 mar. 2021).

Cara, eu sempre amei games online, passava horas e horas, rola altas trocas de mensagens tanto pelo jogo e vai pra tudo. Acabava que eu sempre pegava personagem masculino e tipo por isso me tratavam como cara, coisa que eu achava legal. E uma coisa puxa a outra né, comecei a conversa muito pela net e pelo whats, comecei a ver do que gostava, até tive tipo relacionamento a distância mais pela net (Entrevista realizada com Ravi, via *Google Meet*, em 07 abr. 2021).

Nesse sentido, as categorias discursivas autoidentificação (27%) e desenvolvimento das sexualidades (23%) se conectam à categoria sociabilidade (20%). Assim as redes sociais, as salas de jogos e os grupos on-line se configuraram como local de socialização entre as pessoas entrevistadas e as demais pessoas da rede. A socialização nas redes sociais e nas salas de jogos vão além do virtual, caracterizam-se como realidades paralelas e contribuem para a construção de diferentes identidades. Indo além, são locais que possibilitam as diferentes existências, pausa nos conflitos internos decorrentes das dúvidas existenciais e, por vezes, única forma de socialização.

Tive fases bem badas de não querer nada, não saia pra nada quase. Único contato era online, troquei muita ideia com tanta gente, eram momentos que me sentia em paz, não tem os olhares aquela coisa toda que pra gente é foda. Algumas pessoas até hoje troco ideia, algumas tavam passando o mesmo que eu, nesse role identitário. Outras pessoas nem sabem direito quem sou de verdade, só que me ajudaram demais. Às vezes é só alguém ouvir você e já ajuda muito (Entrevista realizada com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

Quando me assumi trans eu nem imaginava que altas pessoas iam se mostrar transfóbicas, teve várias pessoas que só se afastaram e pra mim não foi legal [...] porque tipo eu fui contar pras pessoas que eram importantes na minha vida e vi que algumas delas tavam cagando pro que eu tava passando entendeu. A internet me ajudou muito, hoje em dia tem bastante material, grupo e tals. Sem isso nem sei, porque cai na depressão, solidão e não foi massa. Só que sai disso e é loco porque altas pessoa quem nunca vi e nem vo vê me ajudaram demais a não desistir (Entrevista realizada com Rogéria, em Maringá, em 03 mar. 2021).

A fala anterior de Rogéria reforça a ideia de que as redes sociais podem se configurar como refúgio, sobretudo para as pessoas LGBTQ+, como evocado 16% do total. Estando atrelada ao processo de ‘fortalecimento identitário’ mencionado em 14%. Na qual as redes sociais atuam por um certo período da vida das pessoas entrevistadas como substituto para algumas atividades sociais, sendo ponto de encontro para apoio, trocas e diversão, como ressalta Castells (2003). Erika enfatiza que:

[...] tudo foi tirado de mim, tava naquela coisa de orar, jejuar e tudo mais, o que tinha era conversa pelo Instagram e jogar, isso me ajudou. Comecei a seguir tudo que é quanto perfil de trans, tem muita coisa boa, muito vídeo, influencer LGBTQ, muito

material. Abriu minha mente e me ajudou a não se sentir uma aberração (Entrevista realizada com Erika, via *Google Meet*, em 09 mar. 2021).

Como observado, os espaços virtuais permitem que as pessoas LGBTQ+ compartilhem suas experiências, dúvidas e conflitos pessoais, sem a necessidade de divulgar suas identidades. Assim, as identidades on-line permitem e atuam como ‘escudos protetores’, em que fica a critério de cada pessoa a autoapresentação. Isto contribui para a construção de outras realidades, possibilitando trocas relacionais e experiências sociais, afetivas virtualmente.

Dessa forma, o ciberespaço mesmo sendo o espaço menos evocado é enfatizado como um espaço rico em trocas relacionais e fortalecimento das identidades divergentes. Atuando como um refúgio e possibilidade de espaço de sociabilidade para as pessoas entrevistadas. Sendo uma estratégia de sobrevivência para as pessoas LGBTQ+, uma ferramenta que contribui para as pessoas socializarem e um instrumento facilitador de acesso a informações. Tudo isso contribuiu para o processo de entendimento, de expressão e de empoderamento como LGBTQ+.

A espacialidade de sociabilidade é a sexta espacialidade mais evocada, totalizando 7%, sendo composta pelos locais mais frequentados pelas pessoas entrevistadas; entre eles, estão as praças, as pistas de *skate*, quadras de esportes, bares, boates, cafés, *shoppings* e *shows*. Espaços que compõem as vivências e interações das pessoas entrevistadas. Por conseguinte, os espaços públicos se configuram como uma das possibilidades de socialização, como nas praças, pistas de *skate* e nos parques. Tais espaços fazem parte das vivências, das relações sociais e da construção das identidades das pessoas entrevistadas.

Uma vez que as pessoas LGBTQ+ não se sentem seguras e confortáveis para se expressarem e manifestarem-se em público, o agir discretamente muitas vezes é adotado como estratégia de enfrentamento e permanência nos diferentes espaços. A visibilidade e externalização de expressões de gênero e afetivas acontecem em espaços seguros como os espaços/eventos voltados para público LGBTQ+, ou em espaços mais pessoais, como a própria casa. As expressões dissidentes de gênero, as demonstrações de carinho e afeto entre pessoas LGBTQ+ são entendidas como uma afronta, gerando estranhamento, violências, sendo ainda entendidas como algo afastado/destituído da existência natural da humanidade.

Sendo assim, a espacialidade de sociabilidade contribui para o processo de autoidentificação, desenvolvimento e ressignificação das identidades. Essas espacialidades são vivenciadas, compreendidas e concebidas de diferentes maneiras pelas pessoas entrevistadas. Despertando experiências e uma variedade de sentimentos, desde espaços interpretados como agradáveis ou desagradáveis, indo de confortáveis até desconfortáveis. Espaços como as baladas e bares ‘héteros’ reforçam de maneira evidente discursos heteronormativos.

A partir desse momento, iremos dissertar sobre as experiências nas espacialidades de sociabilidade que as pessoas entrevistadas mais vivenciaram ou, ainda, as que possivelmente estariam frequentando (no momento das entrevistas estávamos em isolamento devido à pandemia). Compõe-se assim o Gráfico 3, em que se apresentam as três categorias discursivas mais evocadas: ‘Liberdade/Alívio’, com 23%, ‘Desenvolvimento da sexualidade’, 22%, e, ‘fortalecimento’, 19%.

Gráfico 3 – Espacialidade de Sociabilidade das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná



Fonte: Gelinski (2023).

Notas: Entrevistas realizadas com pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná entre os dias 4 de janeiro de 2019 a 28 de dezembro de 2021.

A espacialidade de ‘sociabilidade’ é conectada ao ‘sentimento de alívio’ e ‘liberdade’ conjuntamente ao processo de ‘desenvolvimento da sexualidade’, a qual é a segunda categoria mais evidenciada como mencionado anteriormente, pois as pessoas entrevistadas declaram se sentirem livres em espaços como baladas, shows e bares LGBTQ+ ou simpatizantes. O trecho da fala de Vittar ressalta o sentimento de alegria, conforto e pertencimento quando foi pela primeira vez em uma Parada LGBTQ+.

Foi tuuuudo, eu lembro da sensação de estar chegando lá e ver tanta gente da comunidade, e ninguém aí pra você, de como você tava vestido, só queriam ser quem são. Claro que lá é tipo uma festa, só que uma festa ok. Não tive medo nem nada, só sabia era dançar e sentir que ali era meu lugar. Nunca tinha me sentido assim, tão eu, liberto nem pensar em Igreja e tudo mais. Me permiti ser eu (Entrevista realizada com Vittar, em Ponta Grossa, Paraná, em 20 jan. 2019).

Semelhantemente Louie expõe suas experiências relacionadas à espacialidade sociabilidade e sentimento de descoberta, conectadas ao processo de ‘desenvolvimento das sexualidades’, descoberta e ‘autoidentificação’.

E até hoje eu acho que no meu subconsciente o fato de eu ir pra balada era um jeito de talvez eu tentar ou que no meu subconsciente eu soubesse que eu ia ficar com alguma guria lá, mesmo estando namorando com um cara sabe. Então era um jeito de eu tentar me livrar daquela situação toda e poder assumir quem eu era de verdade. Então assim eu vi uma oportunidade aí, tanto é que eu fui e naquele momento que eu beijei ela, eu consegui ter as respostas que eu tava negando a muito tempo e tentando negar ali mantendo as aparências com um cara, né. Aí depois de duas semanas que ela me mandou mensagem a hora que eu olhei assim eu não reconheci ela pela foto, só que daí a gente começou a conversa e eu me identifiquei demais com ela e daí que eu fui lembrar quem que era. Quando eu lembrei quem era veio todo aquele sentimento de volta, todas aquelas emoções daquele dia. Então tudo que eu tava reprimindo veio de uma vez só. E aí a gente tá junto até hoje (Entrevista realizada com Louie, via *Google Meet*, em 01 abr. 2021).

A categoria discursiva ‘autoidentificação’ é evocada 17%, já a categoria discursiva ‘fortalecimento’ foi mencionada 19%, assim o ato de se identificar LGBTQ+ faz parte de processos variados das pessoas entrevistadas. Mas todos esses processos fazem referência às redes de relações e, portanto, ao fortalecimento identitário. Desta forma, as espacialidades de sociabilidade, como as praças e os bares, contribuem para os encontros entre as pessoas semelhantes, conforme comenta Fernanda na fala a seguir:

As amigadas né, elas me ajudaram muito, tinha amigas muito parceiras mesmo. Tinha uma praça e sempre a gente tava lá. Quando contei que era Fernanda elas só tá tudo bem, qual nome você prefere. E vida que segue, foi um alívio assim, eu tinha bastante medo né. E daí me um dia me chamaram pra sair, que iam me levar pra sair tá bom. Quando cheguei era uma boate gay, tinha muitas gay, trans, LGBTQ nossa foi uma loucura (risos). E me apresentaram como Fernanda, pulseira com nome Fernanda, lá conheci uma pessoa e dei meu primeiro beijo como Fernanda, e pensei é isso. Foi bem marcante porque tava muito na bad quase desistindo, então isso me fez voltar sabe (Entrevista realizada com Fernanda, via *Google Meet*, em 09 maio 2021).

Fernanda relata suas experiências em relação à espacialidade de sociabilidade conectadas às redes de apoio e acolhimento por parte das amigadas. Como visto, as relações de amizade são evidenciadas nas falas das pessoas entrevistadas como fundamentais para o processo de fortalecimento identitário, e, conseqüentemente, autoidentificação como LGBTQ+.

Portanto, as espacialidades de sociabilidade se mostram como confortáveis para as pessoas entrevistadas e contribuem para o fortalecimento das suas identidades. Tais espaços foram referenciados de maneira positiva, compondo as memórias e as experiências das pessoas entrevistadas. Sendo assim, a espacialidade de sociabilidade é constituída e se constitui das

interações, sentimentos e experiências, bem como se mostra como espaços de alívio e fortalecimento para as pessoas entrevistadas.

Para tanto, o quarto espaço a ser mencionado é a cidade, com 10%, a qual se constitui como local de desenvolvimento das forças produtivas e das diferentes relações em que transitam as pessoas diariamente. Além disso, se constitui como campo de lutas, das produções e apropriações de territórios. Sendo fragmentado e hierarquizado, isto é, a cidade é um grande assentamento de pessoas, local permanente e povoado, a qual tem limites administrativos definidos (Silva, 2003, p. 13).

A cidade tal como a concebemos é composta pela urbanização, diferentes edificações, variedade de concentração de atividades comerciais e pelas pessoas que habitam e circulam pela cidade. De acordo com o geógrafo Paul Claval (1981, p. 4), a cidade é “uma organização destinada a maximizar a interação social”. Nesse contexto, as pessoas são a base para as relações sociais e comerciais presentes na cidade, as quais se ajustam e contribuem para produção da existência social.

E é neste local que ocorre os campos de luta, a apropriação de territórios e as diferentes vivências espaciais que as pessoas LGBTQ+ buscam ter o direito de vivenciar cotidianamente sem temer. Para tanto, as pessoas LGBTQ+ entrevistadas indicam que o espaço cidade está atrelado primeiramente com o sentimento de medo, insegurança e o desejo de poder expressar livremente suas orientações sexuais e identidade de gênero: “Pra mim é meio tenso andar a pé, quase nunca ando sozinha, sempre tem buzina, tem aqueles que acham que a gente tá na pista, sem contar pessoal olhando horrores parece que nunca viram a gente. E já rolou de me seguirem aí tenho muito mais medo” (Entrevista realizada com Rogéria, via *Google Meet*, em 03 mar. 2021).

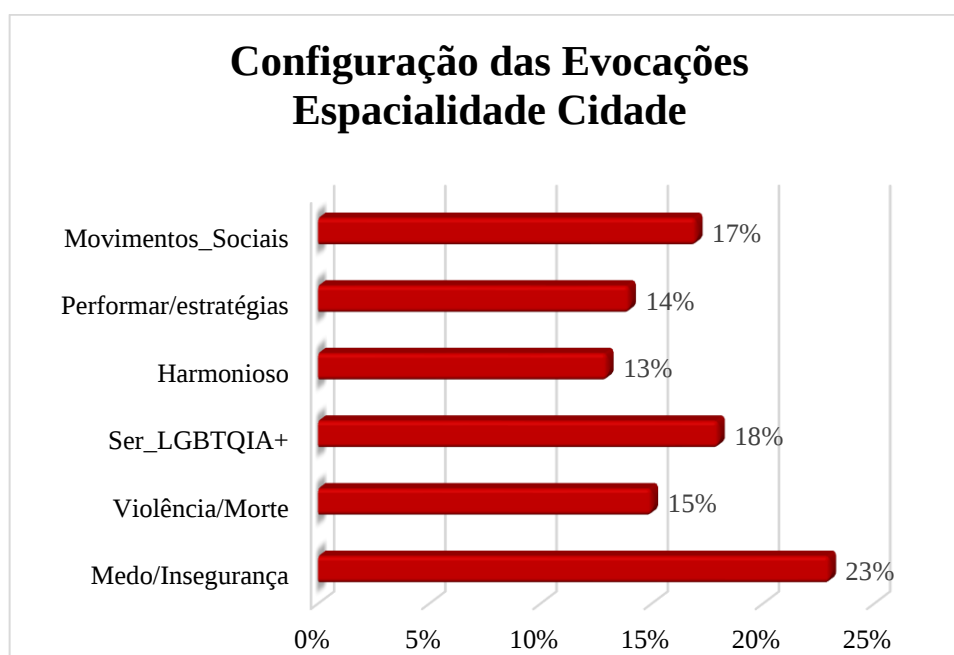
Ademais os espaços públicos se configuram como uma das possibilidades de socialização na área urbana das cidades, como nas praças, pistas de skate e nos parques. Em outras palavras vivenciar e acessar a cidade como espaço público em sua totalidade, sem restrições ou receio de ser quem se é. Conseguir isso para nós pessoas LGBTQ+ não é um mero ato rotineiro, mas um processo de resistência e um ato político diante das formas discriminatórias e desiguais. Pois é local de possibilidades para expressões diversas de si, e, concomitantemente, é também local que desperta o estado de alerta e medo de possíveis violências.

Neste sentido, outro aspecto em relação às cidades é o fato de estas também atuarem como espaços de regulação, especialmente quando se considera o seu porte, isto foi ressaltado pelas pessoas que moravam em cidades pequenas, localizadas mais no interior do estado, como

as cidades de Carambeí, Tibagi e Jaguariaíva. Assim, as pessoas entrevistadas, ao saírem de suas cidades de nascimento, conseguem iniciar o movimento de autoidentificação e externalização das orientações sexuais e identidades de gênero.

Quando pessoas que sofrem violência/preconceito de gênero mudam de vida, noutros termos, de cidade, ocorre um processo de resignificação, e o mundo passa a ser visto de outra forma, pois passam a ter contato com espaços e pessoas que até então não conheciam. Como enfatiza Bê: “É por isso que eu me libertei disso tudo, quando eu me distanciei espacialmente realmente da Igreja, quando eu saí dessa cidade e aí [...] esse distanciamento espacial acho que assim foi o motim, pra consegui pensa fora da caixa né, quando fui para Ponta Grossa” (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021). Desta forma, o Gráfico 4 mostra, de modo sistematizado, em evocações, as impressões, os sentires e as formas de ver a cidade a partir das vivências das pessoas entrevistadas.

Gráfico 4 – Espacialidade Cidade das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná



Fonte: Gelinski (2023).

Notas: Entrevistas realizadas com pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná entre os dias 4 de janeiro de 2019 a 28 de dezembro de 2021.

Desta forma, práticas corriqueiras do dia a dia, como andar na rua, inclusive à noite, frequentar as praças e parques, passear no calçadão das cidades, sentar nos bancos de terminais de ônibus, utilizar o transporte público, entre outras tantas, tornam-se um desafio para as pessoas LGBTQ+. O trecho de fala de Lin ressalta o quão inquietante é o simples fato de ir e vir: “eu percebo os buchichos, olhares no ônibus, calçadão tem umas que nem disfarçam, tipo

terminal central já me senti até em cena filme, ‘lá vem a bicha’, que vai passando e geral vai olhando, aquele olhar que te segue. Nesse dia tive certeza de ser um corpo estranho, fui sentar no banco a pessoa colocou a bolsa no lugar” (Entrevista com Lin, via *Google Meet*, em 29 mar. 2021).

Pensando que o Brasil continua sendo o país que mais mata pessoas LGBTQ+, sobretudo pessoas trans, travestis e não binárias, a sensação de insegurança e medo é real. Sendo a categoria discursiva ‘insegurança e medo’ mais evocada e diretamente relacionado ao fato de as pessoas entrevistadas serem LGBTQ+, conforme fala de Louie, a seguir:

E a gente sabe que mulher ainda os cara olham com aquele olhar é diferente, então tem caras que olham e falam nossa né imagina lá em casa [...] comentários assim desse tipo. Então a gente parou de andar de mão dadas assim sabe na rua, a gente não tem contato assim de carinho na rua, tanto ca família, tanto quanto [...] sabe cê sai assim na rua cê não vê eu minha companheira de mão dada assim. Se a gente tá num ambiente público, a gente não dá beijo, a gente não dá abraço, às vezes pega na mão uma da outra quando tá sentada na mesa sabe, mas é coisa rápida. Então assim parece duas amigas pra fala bem a verdade, mas acho que isso querendo ou não, infelizmente se torno natural pra gente como uma forma da gente se proteger sabe (Entrevista realizada com Louie, via *Google Meet*, em 01 abr. 2021).

Então assim, como que eu vo andar segura, como que eu o me senti segura né, se eu não faço não tenho ideia do que a outra pessoa tá pensando. Se eu sei que a qualquer momento eu posso ser agredida na rua, eu posso leva um tiro né, algum carro pode me pegar ou algum cara sem noção pode me pegar e minha companheira e falar assim: ‘agora eu vo ensinar vocês a ser heterossexuais’ né, violenta a gente. Então assim, a gente fala né, na verdade a gente não sabe nem como falar sobre isso, porque é uma coisa meio pesada assim pra gente analisar (Entrevista realizada com Louie, via *Google Meet*, em 01 abr. 2021).

Como observado, o vivenciar a cidade é acompanhado pelo sentimento de medo e insegurança, as pessoas entrevistadas ressaltam o “costume” em viver em alerta quando estão em espaços públicos, sobretudo nas ruas. “Acabamos ficando em alerta sempre, cuidando da gente e dos outros, sempre prestando atenção se alguém se aproxima, como tal pessoa tá olhando e isso vai sendo cotidiano” (Entrevista realizada com Fernanda, via *Google Meet*, em 09 maio 2021). Desta forma, a violência e a morte se configuram como a quarta categoria discursiva mais evidenciada nas falas em relação à espacialidade cidade.

O trecho abaixo sobre violência, LGBTQfobia e morte é um aspecto da tendência discursiva encontrada, revelando a ideia de que o corpo carrega marcas lidas como fora do ideal social, e, por isso, estão sujeitos a diferentes níveis de violências.

O mais forte, o que nunca vo esquecer é quando me pegaram e me chutaram. Eu nem sei direito até hoje como que foi só lembro de sentir um baque, era chute. E eu só pensei, chegou a minha vez, meu Deus vo morre. Cai e tentei proteger minha cabeça,

depois eu já tava no hospital. Disque umas pessoas me levaram pra lá, mas nossa a sensação de morte fica ainda maior né (Entrevista realizada com Xica, via *Google Meet*, em 07 jul. 2021).

O medo então tem conexão direta com a sensação de violência iminente, pois a morte se constitui como um elemento da vida cotidiana das pessoas LGBTQs, principalmente dos corpos que fogem dos padrões cisheteronormativos. Pois, são corpos em que a “marca da transgressão é nítida, visual e, portanto, afronta e subverte o poder heteronormativo” (Silva, 2009, p. 142).

Fato que podemos vislumbrar no panorama traçado por meio dos dados de mortes de pessoas LGBTQ+⁵⁴, em que foram registradas 257 mortes violentas documentadas, o que equivale a uma morte de pessoas LGBTQ+ a cada 34 horas, de acordo com o Grupo Gay da Bahia (Centro [...], 2022). Todavia, esse número pode aumentar para 277, pois pode haver subnotificações e omissões da orientação sexual e identidade de gênero das pessoas. Do total de pessoas, 127 se identificavam como travestis e transexuais, 118 eram homens cis gays, 9 mulheres cis lésbicas e três pessoas cis bissexuais. Já de acordo com o levantamento presente no Dossiê da ANTRA no período de 2008 a 2023, foram 145 casos de morte de travestis e transexuais, o que equivale a 12 assassinatos por mês (Benevides, 2024).

Neste sentido, Vittar ressalta o frequente sentimento de medo ao estar transitando na cidade, por ser um corpo fora do padrão masculino em situações de vulnerabilidade, ofensas e perseguições nas ruas da cidade. Além disso, Vittar, como outras pessoas LGBTQ+ entrevistadas, desenvolve estratégias ou maneiras de performar existências que possibilitam maior segurança.

Não vou nega pra você, tenho medo, tenho medo sim, só que não vo deita pra isso, o mundo lá fora é cruel, queria que não fosse, só que é. Você sabe que é, a gente sabe, já rolou várias coisas de carro perseguir, esses dias mesmo um carro parou na calçada pra fala merda. [...] quando sei que vou te que andar o muito a pé já penso na roupa, uma roupa mais padrãozinha assim. Que olhem e pense é boy, e sabe que funciona eu acho pelo menos (Entrevista realizada com Vittar, via *Google Meet*, em 20 jan. 2019).

A fala de Vittar revela maneiras de burlar e passar de forma despercebida pelos diferentes espaços, isto para algumas pessoas entrevistadas é uma estratégia de sobrevivência. Pois necessitam do transporte público, andar a pé, passar por ruas e determinados locais que se configuram como espaços de medo e possíveis violências. A categoria discursiva ‘performar/estratégia’ é evidenciada como a quinta mais evocada, com 14%.

⁵⁴ Dossiê de Mortes e Violências contra LGBTQ+ no Brasil 2022. Levantamento é resultado da parceria entre a Acontece Arte e Política LGBTQ+, a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra) e a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (ABGLT).

Nossa várias vezes fui chamado de mocinha, de menina, de fia, e muitas delas eu deixei sabe, não falava nada, me incomodava, me dava um ruim um negócio estranho, só que eu me colocava naquilo, eu tinha pra mim que me ajudava. Agora eu tenho total passabilidade, até meu medo deu uma diminuída assim, só que no início (transição) foi complicado, olhavam demais, e uns olhar de ódio. Ai as vezes tem joga com as carta que nem né. E no movimento comecei a aprender, a me fortalecer conheci pessoas, no fim a gente precisa viver né ou se manter vivo (Entrevista realizada com Ravi, via *Google Meet*, em 07 abr. 2021).

Semelhantemente Ravi ressalta o medo de sofrer violências e as formas de se manter seguro na medida do possível. Ao falar a respeito da espacialidade cidade, ressalta a importância dos movimentos sociais vivenciados nos espaços públicos, principalmente nas ruas e praças. Entre os movimentos sociais mais mencionados estão o movimento feminista, movimento estudantil e movimento LGBTQ+. Assim ‘movimento social’ mostra-se como uma categoria discursiva, sendo a terceira mais mencionada, com 17%, por despertar diferentes sentimentos e estar atrelada à cidade. Como o trecho da fala de Rafa anuncia: “o movimento social sem dúvida, foi bem importante, se empoderar, conhecer iguais a você, tá na rua e senti que você pode tá ali e não tá sozinha né” (Entrevista realizada com Rafa, via *Google Meet*, em 15 maio 2021).

E, por fim, a vivência na cidade se mostra positiva e harmoniosa quando relacionada às relações afetivas entre as pessoas entrevistadas e suas redes de apoio, amizades e pessoas próximas, como acontece nas espacialidades de sociabilidade. Espaços como as praças podem ser um dos poucos locais possíveis de socialização positiva entre pessoas LGBTQ+ dentro das cidades. Dessa forma, ‘harmonioso’ é a última categoria discursiva apresentada, com 13%, conforme é possível ver no trecho da fala de Popó: “marcante pra mim foi a pracinha perto de casa, eu ia pra lá só pra ouvir os papo, tinha vezes que só sentava e ficava lá e era tão bom. Naquela angústia interna, ninguém sabia, nem eu direito o que eu era, mas lá era um lugar gosto” (Entrevista realizada com Popó, em Maringá, em 10 jan. 2021).

Desta forma, a cidade mesmo sendo um espaço majoritariamente de medo e insegurança para as pessoas entrevistadas, a qual não proporciona a sensação de segurança para corpos divergentes, mostra-se em menor escala positivamente, quando pensada e associada às teias relacionais, constituindo e sendo constituída nos espaços de sociabilidade, como já mencionado anteriormente.

Portanto, por tudo que foi dito em relação aos espaços já mencionados, cabe ressaltar que estes estão envoltos por discursos que reforçam práticas heteronormativas e, conseqüentemente, alimentam mecanismos regulatórios, como o mecanismo de gênero e o dispositivo da sexualidade, naturalizando a noção cisgênera e binária ao reiterar o sexo, o

gênero e a orientação sexual como linear (Butler, 2003). Em suma, evidenciamos que a partir da análise do conteúdo das falas das pessoas LGBTQ+ entrevistadas, é possível compreender os espaços que estão sendo mencionados permeados pela reiteração de mecanismos que se configuram com elementos potencializadores de normatizações, de exclusões e da homotransfobia em espaços como a escola, a Universidade, a casa da família, a e Igreja, os quais foram mais evocados pelas pessoas entrevistadas e serão abordados no próximo capítulo.

Capítulo 4

Multiescalas de Poder e Discurso Religioso Cristão: Emoções e Efeitos Vivenciados nos Diferentes Espaços

Este capítulo disserta sobre os paradoxos vivenciados pelas pessoas entrevistadas, as quais combinam suas experiências cotidianas, suas identidades e os discursos. As pessoas entrevistadas experienciaram diferentes vivências além do espaço religioso. Para tanto, mesmo afastadas do espaço religioso, as pessoas entrevistadas carregaram e carregam os princípios religiosos apreendidos, os quais são ressignificados e outros mantidos.

Desta maneira, neste capítulo, continuaremos evidenciando as configurações das evocações correspondentes às espacialidades discursivas, tais configurações estão conectadas às práticas, sentimentos, memórias das pessoas entrevistadas, as quais são entendidas e sentidas de maneiras similares, porém distintas. Configurando-se como espaços confortáveis, desconfortáveis, excludentes e/ou acolhedores. Assim, a ordem das seções corresponde à sequência crescente, isto é, do menor ao maior espaço mais evocado como supracitado no Capítulo 3, presente no Gráfico 1. Sendo que nesta seção será abordada a espacialidade educacional, com 13%, a casa da família, 17%, a Igreja, 21%, chegando ao espaço mais evocado, o corpo, com 27%.

4.1. Acorda Boba: a Escola é Babado

O quarto espaço mais evocado, com 13%, é o espaço educacional, composto aqui pelo ‘espaço Escola’ e ‘espaço Universidade’. Considerando que a escola é marcada como lugar atrelado ao desenvolvimento das sexualidades das pessoas entrevistadas, e, portanto, configura-se como um ambiente de experiência e autoidentificação em ser LGBTQ+, e, para além do espaço Igreja e casa, observa-se a presença, no âmbito escolar, de relações hierárquicas.

Compreendemos que o espaço educacional faz parte da vivência cotidiana das pessoas por vários anos, desde a primeira infância até a fase adulta, por esse motivo se configura como um dos locais mais frequentados pelas pessoas. Revela-se, então, a pertinência deste, para além do processo de ensino e aprendizagem, posto que é composto e compõe as diferentes relações, concepções e discursos, os quais atuam compondo as experiências, as visões de mundo e as identidades das pessoas. O espaço escolar assim é uma forma de vivência diária, cheia de simbologia (Fabregat, 2005).

A escola aqui é entendida como um espaço composto e que compõe múltiplas relações, sentires e experiências. Lugar que tem como pressuposto a educação e a noção de cidadania nas

peessoas, que é tido como local de ensino-aprendizagem e porta para o conhecimento, também se configura como um dos principais espaços hostis e excludentes vividos pelas pessoas LGBTQ+ entrevistadas. Pois, é um espaço que reforça padrões sociais e tende a estar despreparado para acolher e valorizar as diversidades.

Desta forma, a vivência no espaço escolar está presente no cotidiano por diversos anos na vida das pessoas, sendo vivenciado por todos(as) que foram entrevistados(as). Cabe ressaltar que duas pessoas não tinham concluído os estudos regulares até o momento da entrevista, Xica não havia finalizado o ensino fundamental e Rogéria o ensino Médio. Por sua vez, quatro pessoas concluíram o ensino Médio, entre elas, Fernanda, Noah, Odara e Ravi.

As demais pessoas entrevistadas continuaram os estudos acessando o ensino superior, 2 delas, Louie e Taylor, concluíram a graduação; três, Mo, Rafa e Popó, estavam cursando a graduação no momento da entrevista; quatro delas, Erika, Lin, Mercury e Nery, haviam trancado a graduação, como supracitado no capítulo três. E as cinco pessoas restantes tiveram acesso a pós-graduação, Bê, Dandara, Joy, Luka, Vittar.

A escola pode ser entendida como um espaço que é produzido e elabora experiências, vivências e simbolismos, agradáveis e desagradáveis, concomitante este mesmo espaço proporciona sentimentos de desconforto, exclusão e controle, como constatado pelas pessoas entrevistadas. Taylor menciona a dificuldade que foi vivenciar o espaço escola após iniciar namoro com outra guria.

“Colégio porque o Colégio era de freira, católico então muito muito difícil lidar com tudo isso. Foi bem complicado quando souberam que eu tava com outra guria que nem era do mesmo colégio, a irmã que me encontrou na rua. Na verdade foram me buscar na rua minha namorada com o porteiro, a gente não tava fazendo nada, a gente não tava nada até porque nem tinha como a gente ficava normalmente conversando, num tinha assim toque, num tinha beijo essas coisas do gênero. Ela foi me buscar aonde a gente tava, ela com o porteiro foi uma cena assim, eu quase morri do coração, aí eles foram recolheram eu e a minha companheira pra dentro do colégio que não era do Colégio e aí recolheram pra lá e ela colocou nós duas assim pra conversa com ela. E ela começou a questionar minha companheira sobre o porque dela usar roupa masculina, do porque ela usa cinto masculino, ela começou a questionar essas coisas sabe. Que eu fiquei sem entender primeiro pelo fato de que não era da escola né, que nem deveria se recolhida, aí a gente por ser adolescente criança praticamente né sem sabe direito como lida com as coisas (Entrevista realizada com Taylor, em Ponta Grossa, via *Google Meet*, em 16 abr. 2021).

O trecho acima retrata o espaço educacional como um local de grande relevância no processo de se descobrir, reconhecer e se assumir, ou seja, a escola se configura como lugar presente e conectado ao corpo das pessoas entrevistadas. Por sua vez, o processo de autoidentificação e desenvolvimento da sexualidade é lembrado de maneira negativa, marcado

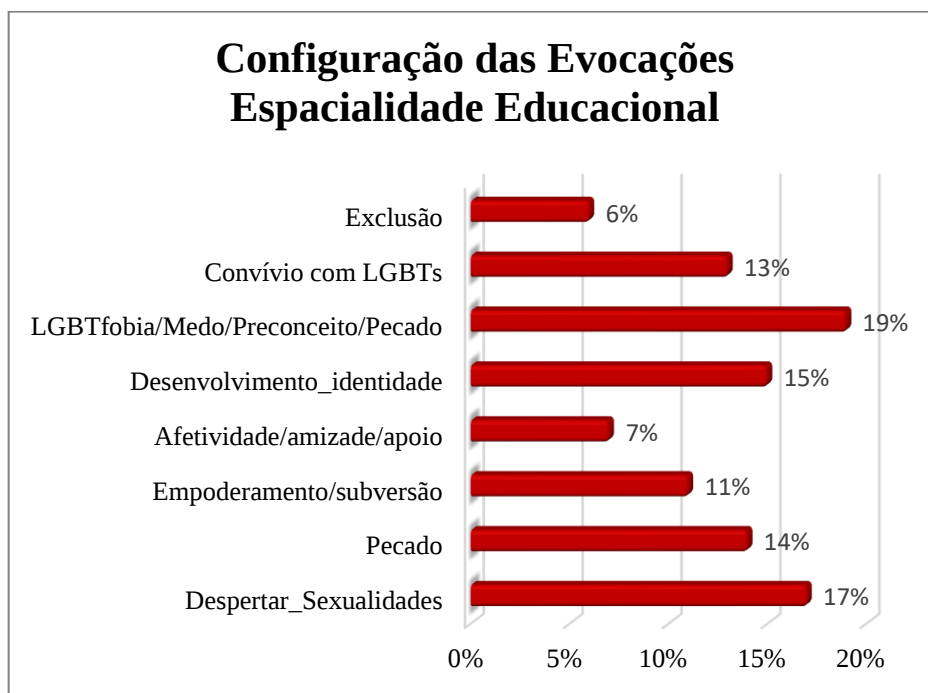
por olhares, comentários, piadas e exclusões vivenciados na escola por serem lidas como corpos fora da norma (Louro, 2000). Essas marcas contribuem para exclusão e negação, tal como aponta Lin: “Acho que desde criança aquela coisa diferente, de não se encaixar. Acontecia de eu fazer um desenho, eu misturava as roupas e sempre tinha piadinha e daí veio adolescência, difícil, pra mim foi a pior fase, vim me aceitar só depois que sai da escola, quando entrei na Universidade na verdade” (Entrevista realizada com Lin, via *Google Meet*, em 29 mar. 2021).

De acordo com Santos (2015), o espaço educacional é entendido como uma espacialidade permeada por exclusões, tensões e divergências, sobretudo quando observada pelo viés das facetas identitárias divergentes. Visto que a instituição escolar reproduz as normas sociais, isto é, padrões comportamentais, relacionais e vestimentas (Silva, 2009). Nesta sequência, as práticas discursivas presentes na escola criam a permanência do ideal cisgênero e binária de mulher/feminilidade versus homem/masculinidade naturalizada.

Ao passo que para manter uma permanência tranquila e confortável ao longo da vida escolar, é necessário seguir as normas vigentes, as quais são garantidas a partir de supervisões e monitoramentos. Portanto, o espaço educacional como majoritariamente as demais espacialidades se configuram como espaço binário, cisgênero e (hetero)sexual, como afirma Silva (2009). Tais elementos são evidenciados nas falas das pessoas entrevistadas ao recorrerem as memórias do processo de identificação como LGBT+.

Cabe ressaltar que a espacialidade educacional diz respeito ao espaço escola e à Universidade, sendo que juntas configuram-se como o quarto espaço mais evocado pelas pessoas entrevistadas, totalizando 13%, o que equivale a 155 menções das categorias discursivas, tal como é possível ver no Gráfico 5 a seguir. Em que foram evocadas 8 categorias discursivas, entre as três mais evocadas estão a LGBTfobia com 18%, seguida de ‘despertar da homossexualidade’, 16%, e desenvolvimento das ‘identidades’ com 15%.

Gráfico 5 – Espacialidade Educacional das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná



Fonte: Gelinski (2023).

Notas: Entrevistas realizadas com pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná entre os dias 4 de janeiro de 2019 a 28 de dezembro de 2021.

Segundo as entrevistas realizadas para elaboração desta Tese, a LGBTQfobia sofrida no espaço educacional ocorre por meio de olhares, comentários, piadas, brincadeiras dúbias, bilhetes, desenhos até expressões de violência física, como empurrões, tapas e objetos arremessados. Como relembra Ravi e Fernanda:

eu sempre fui a piação da escola, eu sempre tava nas coisas que era dita de piá né, e no final do fundamental no ensino médio que era pior, começaram a me chamar de Maria a Maria Sapatão, colavam bilhete nas minhas costas ou deixavam na minha carteira. E eu num podia fala nada em casa porque pense. Os piá falavam: “cuidado que é machinho ainda vai te bater”, essas coisas bem ridículo. As prof não faziam nada porque colégio de crente, tinha uma prof só que era bem sensacional que até tentou só chegava na direção e parava. Elas me chamavam lá e acabava que eu que era que tinha que ser mais feminina e toda aquela ladainha né. [...] eu ficava mais na minha, amizade era só com as do time que eu jogava, jogava futsal né, com elas me sentia bem só que antes da transição (Entrevista realizada com Ravi, via *Google Meet*, em 07 abr. 2021).

Eu lembro de uma vez que a direção me chamou porque meu uniforme não estava adequado (risos) vê se pode, a minha calça era muito justa pra um piá. E as minhas unhas seria bom cortar porque poderia machucar. Só as das meninas eram assim também e ninguém falava nada. Eu fiquei tão de cara, tipo como assim, mas eu engoli porque sempre tinha alguma coisa sabe. Na Educação Física o prof que era uó, sempre falava Fernanda corra feito homem, tem medo da bola, os piá vinham e me derrubavam, chutavam e ele não foi nada, vai chora feito mocinha e isso passava (Entrevista realizada com Fernanda, via *Google Meet*, em 09 maio 2021).

Os trechos da fala de Fernanda e Noah revelam as diferentes formas que a LGBTfobia é expressada no espaço escolar. Evidencia também que a escola passa a ser mais um espaço pertencente ao cotidiano, configurando-se como lugar hostil e desagradável para as pessoas entrevistadas, pois é composto pelas premissas (cis)heteronormativas e LGBTfóbicas. Como visto, o espaço escolar está presente, de forma negativa, nas falas das pessoas entrevistadas, quando mencionam o processo de autoidentificação como LGBTQ+, suas lembranças pairam sobre os medos, conflitos internos, manifestações LGBTfóbicas e exclusões.

Tanto que para as travestis, pessoas trans, pessoas não binárias e corpos que não correspondem às expressões de gênero (pessoas entrevistadas), um dos lócus de tensão é a marginalização e a exclusão no espaço escolar. O que pode ser constatado nas menções de segregação vividas na escola, resultando na categoria discursiva ‘exclusão’, com 6%, citada no trecho de fala de Xica:

Olha, me lembro que as vezes que ia pra aula percebi que tinha alguma coisa no ensino fundamental, quase ninguém falava comigo e não entendia muito direito o motivo. Eu tinha uma amiga só e quando ela faltava ou tava com as outras pessoa eu ficava sozinha. Era como se eu fosse invisível, acho que é (pausa e suspiro) eu me sentia assim invisível, isso ou era quem servia pras piadas, sempre tem né os grupinhos. É babado né (Entrevista realizada com Xica, via *Google Meet*, 07 set. 2021).

Este não entendimento da exclusão e invisibilidade sentida acarreta um processo de passagem pelo espaço escolar traumático e negativamente marcante, pois as relações sociais para além da sua própria rede de amizades se dão quase que nula, impulsionando as pessoas entrevistadas ao isolamento e a experiências restritas. Os corpos assim são lidos e interpretados a partir de alguns símbolos, em que correspondem ou não as normas preestabelecidas e, conseqüentemente, esses corpos são incluídos dentro de um grupo de iguais ou excluídos, ficando fora das diferentes interações no espaço escolar.

Dito isto, algumas pessoas entrevistadas passam a pensar na possibilidade ser LGBTQ+ após manifestações de colegas e docentes a respeito de seus modos de ser, escolha das atividades, cores de canetas, modos de cuidar dos objetos e formas que escrevem. Erika lembra que “as prof sempre elogiavam muito minha letra, meu caderno que era impecável como de uma menina. Foi que um dia isso fez muito sentido pra mim” (Entrevista realizada com Erika, via *Google Meet*, em 09 mar. 2021).

O espaço educacional faz parte do processo de desenvolvimento das identidades, seja elas das pessoas cisgênera e heterossexuais, mas sobretudo das pessoas LGBTQ+. Isto em decorrência de tudo que é vivenciado no espaço escolar, as pessoas entrevistadas relatam que o

despertar das sexualidades, isto é, começam a se ver mais perto da não heterocisnormatividade. Em decorrência da idade, das primeiras paixões ou interesses afetivos, das descobertas que ocorrem na adolescência e até mesmo dos próprios comentários de pessoas próximas pela demora em beijar, em namorar ou devido ao comportamento e vestimentas. Assim, o ‘despertar das sexualidades’ aparece com 16% e o ‘desenvolvimento das identidades’ com 15%.

Para tanto o desenvolvimento das identidades acontece mais efetivamente na Universidade, local em que há mais interação com pessoas LGBTQ+, início das experiências LGBTQs e empoderamento. Como Mo ressalta, ao narrar o processo de se reconhecer, se assumir e externalizar sua orientação sexual.

E eu comecei a me reconhecer foi no ensino médio, porém eu só fui assumir na Universidade. [...] Ai quando a gente chega no ensino médio e a gente é um pouco mais velho, eu acho que pela convivência também de pessoas diferentes e ter passado por essa fase da puberdade você começa a sentir atração né. Então eu via que eu não queria ficar com meninas, eu queria ficar com meninos, só que eu não tinha essa abertura de eu me reconhecer frente aos meus amigos e a minha família por conta de religião mesmo. Pq eu fui ensinado que não era assim, era errado então eu sentia que eu era um pecador, me reconhecia como um pecador se eu me assumisse. Então eu tinha muuito isso, foi um trabalho muito grande de anos, tanto que só foi realmente na Universidade, foi lá que comecei a ver mais, a conviver mais, por exemplo, do ensino médio com 15 anos eu fui me assumir com 19 então foram 4 anos para eu me sentir livre de eu aceitar que eu era gay (Entrevista realizada com Mo, via *Google Meet*, em 07 mar. 2021).

A fala anterior coloca em evidência que o desenvolvimento das sexualidades é marcado pelo conflito e sentimento de culpa que está influenciado pelo discurso sexualizador do pecado. O que é demonstrado com a categoria discursiva ‘pecado’, com 14% de evocações, citado tanto como um processo pessoal/interno, mas também vivenciado a partir das práticas e discursos da equipe pedagógica da Escola.

Ai, foi um processo bem difícil mesmo, quando eu comecei a perceber sempre via como ai algo fora do normal. Não digo errado porque eu já não achava que era errado, mas fora do normal porque eu não queria isso. E isso eu tava no final do fundamental, lá na oitava, nona série e ai no ensino médio que eu fui explorando um pouco mais sabe, eu já me entendia, mas ainda não tinha me adaptado, não tinha essa vivência mais ampla e eu acho que a total a adaptação de quem eu sou e exploração mesmo de autoconhecimento foi somente na faculdade mesmo. Porque no ensino médio muito medo e muitos preconceitos também, que nós temos que a gente trás de toda nossa vivência cis né. Por conta da família da religião de tudo que passam (Entrevista realizada com Dandara, via *Google Meet*, em 10 mar. 2021).

É possível vislumbrar que as noções cisheteronormativas são reiteradas nos mais variados espaços, inclusive no espaço educacional, resultando em uma mescla discursiva que potencializa a incorporação de discursos e supostas verdades em relação aos corpos e

sexualidades. Promovendo diferentes níveis das práticas preconceituosas, estando sempre presentes nos espaços cotidianos das pessoas entrevistadas, fato que merece atenção reflexiva a respeito dos impactos que tais discursos violentos causam na construção subjetiva dessas pessoas. Entre elas, está a resistência, negação e o tardar para autoidentificação das suas orientações sexuais e identidades de gênero.

Para tanto, ao começarem ter acesso a outros espaços e ao convívio com pessoas semelhantes ou que pensam de maneira subversiva às normas tradicionais se inicia o momento identitário de reconhecimento e empoderamento como um corpo subversivo. Um desses espaços, como já supracitado, é a Universidade, espaço que proporciona diferentes vivências e olhares, convívio com corpos divergentes, materialização afetiva e empoderamento. Neste prisma, ‘convívio com LGBTs’ e ‘empoderamento’ se configuram como categorias discursivas, referenciadas, respectivamente, com 13% e 11% pelas pessoas entrevistadas.

Essa identificação se inicia já no ensino fundamental, então eu deveria ter uns 12, 13 anos por aí. Porém, ela só se efetiva enquanto me identificar com essa orientação sexual com 17 anos. Então esse processo ele começa já ensino fundamental, quando eu percebi acho que [...] havia uma pressão para ficar com garotas né, havia essa pressão social e eu não tinha interesse. Mas eu também nesse período eu não sabia exatamente em que eu tinha interesse sexual né. Mas eu percebia que não era por garotas, então só podia ser poder garotos, mais assim era aquela dúvida assim não me identifica enquanto homossexual. E aí, vem o período da religião, um período de negação total, que você entender que sim, eu não gosto de garotas. Então eu acho que não me adapto a esse padrão heteronormativo, porém eu preciso estar nele né. Então eu passo por esse período e somente então através de um distanciamento espacial da Igreja, um distanciamento espacial da cidade né com a Universidade, mudanças, eu entro na Universidade e a Universidade é esse espaço em que eu vejo pessoas gays, outros corpos, eu nunca tinha visto né. E ao ver pessoas dessa forma, me relaciona, conversar enfim. E daí você percebe os desejos e afetividade também, então nesse momento surge esse estalar assim, foi na verdade o estalar assim foi uma paixão (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

[...] E depois vem o período de adaptação né, cê tem que aprender o que é ser isso, o que não é ser hetero na verdade né, e aí surgem ajudas, muitas ajudas. Então eu sempre digo que eu tive uma madrinha na graduação que foi um rapaz e falou “olha eu vou te ajuda, então é isso [...] ouça isso aqui, leia esse livro, ele me deu inclusive um Kama Sutra e disse olha você vai ter que transar em algum momento, então eu te ajudo leia esse livro, leia essa teoria”. Então realmente eu tive umas aulas assim do que era esse mundo [...] (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

O despertar das sexualidades para algumas pessoas entrevistadas acontece de maneira mais marcante após a primeira paixão, a qual ocorreu na escola ou na Universidade, pois até então é marcada apenas como uma dúvida. Para tanto, quando acontece sentimentos como paixão é entendido como um sinal esperado e assim se inicia o reconhecimento como não heterossexual. Além disso, a afetividade também condiz com as relações de amizade e

acolhimento no espaço educacional, sendo mais mencionada na Universidade e atreladas ao processo de desenvolvimento das sexualidades e empoderamento como LGBTQ+, como se observa no trecho de fala a seguir:

[...] eu também tive muito apoio das minhas amigadas da época que eram minhas amigas da Biologia. Então foi muito muito muito importante pra mim, porque quando eu resolvi contar pra elas [...] tipo elas já sabiam né, só que quando eu falei eu tive um apoio muito grande eu não tive julgamento nenhum de ninguém entende. Então eu pude ver que não vai ser... não ia ser tão difícil assim, se eu tivesse as pessoas certas ao meu lado eu ia conseguir (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 07 mar. 2023).

Diante de tudo que foi dissertado nesta seção, é possível compreender que o espaço educacional, para as pessoas entrevistadas, foi marcado pela LGBTQfobia, majoritariamente sendo lembrado como um espaço desagradável, excludente e hostil. Ademais a espacialidade educacional é constituída e constitui as diferentes relações e inter-relações, estando relacionada ao despertar, ao processo de desenvolvimento das identidades e autoidentificação como LGBTQ+. E, notadamente, este espaço despertou sentimentos positivos, mas sobretudo negativos.

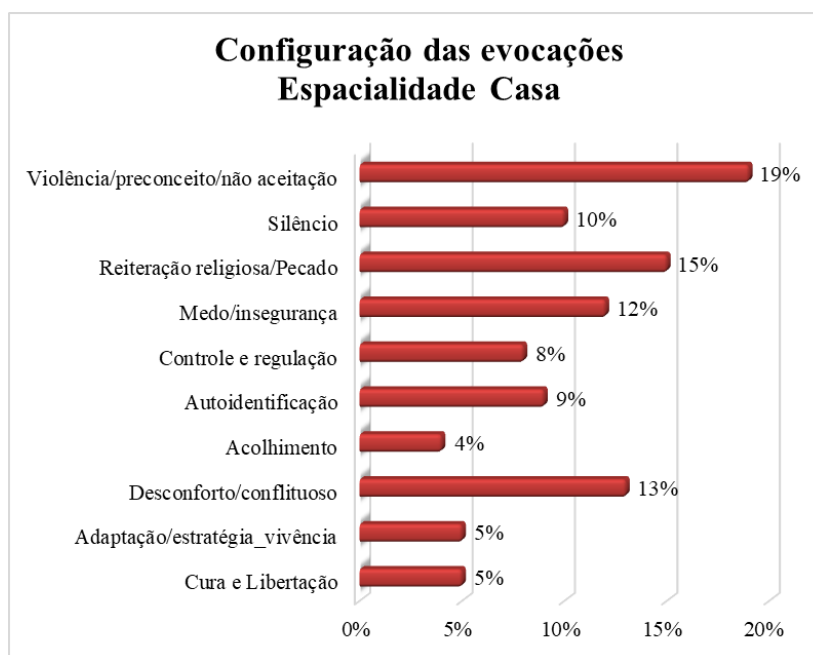
4.2 A Casa da Família: Amo elas/es só não Consigo Morar lá

Esta seção corresponde à espacialidade casa, majoritariamente a casa da família, a qual corresponde a 17%, ou seja, 202 vezes ela foi mencionada no decorrer das falas das pessoas entrevistadas, como foi verificado no capítulo 3. A ‘casa da família’ se mostra como um espaço de grande importância e vivência por determinado tempo às pessoas entrevistadas. É nela que acontecem as primeiras interações sociais, indo além, é nela que as visões de mundo, as noções de certo e errado são passadas, e, conseqüentemente, as crenças, tradições e concepções religiosas familiares são reforçadas.

Como visto a ‘casa’ se configura como um espaço central na vida das pessoas entrevistadas devido às relações familiares, e, ainda, este espaço contribui para compreensão e reiteração das concepções religiosas, e dos discursos religiosos vivenciados pelo grupo pesquisado. O espaço ‘casa’ é lembrado como um lugar de silêncio, de conflito e não aceitação dos corpos, e práticas dissidentes, indo além, a casa passa a ser uma extensão do espaço Igreja em que as concepções religiosas, as visões de mundo, noções de certo e errado são reiteradas cotidianamente.

Dito isto, evidenciamos que esta espacialidade está ligada aos discursos e princípios religiosos, consequentemente aos espaços religiosos como apontado pelas pessoas entrevistadas, as quais, em sua maioria, cresceram em lares cristãos. O que é possível observar de maneira mais clara no Gráfico 6, em que foram evocadas um total de 10 categorias discursivas, entre elas estão: ‘violência/preconceito’, ‘reiteração religiosa/pecado’, ‘desconforto’, ‘medo/insegurança’, ‘silêncio’, ‘pecado’ e “cura e libertação”.

Gráfico 6 – Espacialidade Casa das pessoas LGBT+ ex-frequentedoras de Igrejas Cristãs do Paraná



Fonte: Gelinski (2023).

Notas: Entrevistas realizadas com pessoas LGBT+ ex-frequentedoras de Igrejas Cristãs do Paraná entre os dias 4 de janeiro de 2019 a 28 de dezembro de 2021.

A espacialidade discursiva ‘casa da família’ é lembrada e mencionada majoritariamente como um espaço de preconceito familiar, não aceitação e violência, conectadas às orientações sexuais e identidades de gênero fora da norma, o que não é bem-visto e repudiado inicialmente pela família das pessoas entrevistadas. Neste sentido, a categoria ‘preconceito familiar/não aceitação’ configurou-se como a mais evocada, com 19 %, seguida e diretamente relacionada à categoria discursiva ‘reiteração religiosa’, com 15%. O que configura essa espacialidade como um local de desconforto e conflito, evocada 13% em relação ao processo de autoidentificação como LGBT+, aparecendo com 9%.

Para as pessoas entrevistadas, as relações familiares e o espaço casa da família são sentidas e entendidas como violentas. Noah relata que passou a evitar a casa familiar, passando o máximo de tempo fora de casa: “depois que minha mãe descobriu que eu tava com uma

menina e achou que eu era sapatão affff começou o terror, daí que ela queria que fosse mais feminina, fuçava nas minhas coisas, não acreditava em mim, era grito, briga direto, nunca tive aquele acolhimento” (Entrevista realizada com Noah, em Ponta Grossa, Paraná, em 25 jan. 2019).

É neste espaço que as primeiras vivências, aprendizados e sentires são vividos, todavia, este espaço passa a ser conflituoso a partir do momento em que as pessoas entrevistadas não correspondem efetivamente aos ideais comportamentais. Principalmente quando se trata de questões de gênero e orientações sexuais, há uma busca por parte das pessoas LGBTQ+ entrevistadas em tentar um convívio amigável e respeitoso com familiares. Porém, em decorrência da religiosidade, da conservação de princípios religiosos tradicionais e da crença em verdades inquestionáveis, são tratadas como desviantes.

Tais verdades como o discurso sexualizador do pecado, em outras palavras, qualquer prática não heterossexual e qualquer corpo divergente (não binário e cisgênero) sofrem/sentem a negação e a rejeição das suas existências. Sendo lidas como as pessoas desviantes das regras pré-estabelecidas e, por isso, são estereotipadas de doentes, filhas das trevas e vergonha para família. É nesse sentido que Odara e Bê descrevem que:

No começo foi difícil pra explicar pra ela (mãe), ela batia o pé que não podia, que tava errado, que tinha que orar e toda aquela coisa toda, foi falar com o pastor e daí queria me levar pra mais encontro, que eu tinha que buscar mais a Deus e eu só queria era sair de lá. E sempre que podia ela falava que ouviu alguém falar que fulano voltou pro caminha, que Deus tinha feito homem e mulher (Entrevista realizada com Ney, via *Google Meet*, 21 mar. 2021).

Ai chegando em casa eu lembro muito bem que já havia um pastor na sala e presbítero toda aquela roda de conversa e não houve aceitação. E teve toda aquela coisa de oração e tudo mais. Então não houve aceitação dos meus pais até que chegou o momento que eu voltei pra Ponta Grossa e me aproximei do rapaz novamente. Enfim meus pais descobriram que eu não estava hetero ainda, continuava ali, então eles foram até lá pra me buscar pra volta pra casa e eu tinha 17 anos ainda e eles falaram olha cê tem 17 anos é menor de idade esqueça esse lugar aqui que não tá te fazendo bem. Foi então que pela primeira vez na vida assim, eu que sempre fui o filho perfeito eu bati o pé e falei: não, não vou sair daqui. E insistiram, não a gente vai chama a polícia o conselho tutelar, eu falei: que seja. Eu vou viver esse amor. É isso que eu quero. E eles não aceitaram, então foram longos anos assim que eles não aceitaram, eles sabiam, mas não tocavam no assunto, enfim, não conseguiram me levar pra lá. [...] “olha nós achamos que é errado” e isso é a opinião deles até hoje, “nós achamos que é errado, nós não concordamos, mas nós respeitamos, então seja feliz, nós não concordamos não vamos concordar, porque vai contra nossa ideologia, mas assim como você não concorda com o que a gente pensa vamos apenas nos respeitar (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, 30 abr. 2021).

Desse modo, as pessoas são constituídas pelas trocas relacionais e pelos discursos vivenciados cotidianamente, os quais podem influenciar as visões de mundo, as formas de levar

a vida, ideais de corpos e sexualidades (Louro, 2004, p. 3). Assim, quando as pessoas LGBTQ+ começam a se entender fora da heteronormatividade, há um conflito interno, impulsionado por se distanciarem do ideal esperado pela sua família e pelo fato de não saber o que fazer quando tudo é revelado, bem como negação da atual expressão sexual. Por esse motivo, o medo e a insegurança são citados pelas pessoas entrevistadas, totalizando 12%, isso ocorre quando relembram o processo de autoidentificação como LGBTQ+. Contudo esse processo e a vivência no espaço casa também é marcado pelo silêncio, evocado 9%. O trecho da fala de Mo e Louie mostram a dinâmica relacional com a família e as situações de silêncio, medo e espaço casa:

Então aqui em casa é tudo nas entrelinhas ainda infelizmente né, pq meu pai já chegou a perguntar só que no momento eu não consegui falar nada, só que eu deixei [...] joguei um verde entendeu. Digamos assim deixei no ar não respondi nem que não e nem que sim, mas que ele pensasse. Então desde então nunca mais se falou absolutamente nada aqui em casa, eles não perguntam pq eu creio que eles não querem ouvir a resposta, pq eles sabem qual é a resposta (Entrevista realizada com Mo, via *Google Meet*, em 07 mar. 2021).

Sempre foi bem difícil a conversa com eles (mãe e pai), hoje vejo que sempre foi algo muito autoritário de filhos tem que baixar a cabeça. De tamo pagando sua comida é a gente que manda aqui. Nunca tivemos voz lá, e quando acontecia era pra usar contra nós mesmo. Bem foda na real. Lembro que descobriram que eu tava de rolo com uma gurja, foi o caos na Terra. Envolveu madrinha, freira da escola, psicóloga da escola e na época você adolescente nem sabe pra onde correr, acaba acreditando que tá errado mesmo, que vai pro inferno (Entrevista realizada com Ravi, via *Google Meet*, em 07 abr. 2021).

As falas de Ravi e Mo dialogam e reafirmam a ideia de que as formas normativas de se vestir, expressar-se, relacionar-se e demonstrar afeto são produtos de mecanismos de vigilância e gênero. Pois para a pessoa ser bem-vista, incluída, ser exemplo para a comunidade religiosa e para sua família, é imprescindível que cumpra um *checklist* de regras. Porém, se há descumprimento de algum dos itens normativos, ela passa a ser alvo de estigmas, repúdios e nomenclaturas pejorativas, entre elas, a rotulação de sem fé, abominação e desviante da palavra de Deus.

Desta forma, é possível afirmar que existe o movimento de controle e regulação dos corpos, evocado e sistematizado na categoria discursiva ‘controle e regulação’, com 9%. Nery ressalta isso, ao descrever o momento em que tentou sair da ‘norma’ de vestimenta, quando demonstrou interesse em uma calça entendida como masculina, no entanto, a reação foi de estranhamento e recusa.

Na verdade tudo começou com uma calça, uma calça masculina que eu queria. O meu pai ele tinha comprado uma calça que não serviu, mas fazia tempo e ele nunca usou daí ele falou que ia dar pro meu irmão, mas não serviu no meu irmão. Eu aproveitei e

falei que podia servir pra mim, e ai minha mãe falou que eu tava loco querendo usar roupa de homem, aproveitei e falei que queria mesmo. Já não aguentava mais ficar sempre quieto. E foi aquele fuzuê. Mas foi ai que começou tudo. Depois de dias eles chamaram o pastor lá, e começou as orações e tudo. Daí depois de uns dois meses eu falei que não tinha esse negócio de mudar (Entrevista realizada com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

É possível destacar que a roupa, para algumas pessoas LGBT+, sobretudo para as pessoas trans, não são meros acessórios, como são para boa parte das pessoas cisgênera, mas símbolos e formas de se colocar no mundo. As roupas, como afirma Lanz (2014), compõem a identidade da pessoa, tornando um corpo reconhecível, lido como dentro ou fora da norma. A roupa, o corte de cabelo, os trejeitos evidenciam formas de performar determinado gênero ou de negar qualquer binariedade. Isto acaba resultando em estranhamentos, acolhimentos ou negações por parte de quem vê esses corpos.

Por exemplo, Fernanda narra emocionada que para ser aceita novamente na casa da família, após passar por um momento de dificuldades financeiras, teve que deixar de ser Fernanda e voltar a ser João. Seu cabelo e suas unhas foram cortados, suas roupas foram queimadas, seus sapatos doados e ela passava semanalmente por rituais de oração e louvores, em outras palavras, sessões de cura, libertação e reversão.

Houve um momento que tive que pedir abrigo pra minha mãe, só que minha irmã tava morando lá também, foi que tive que mudar tudo que eu era, tudo até meu silicone queriam que eu tirasse. Cheguei lá tava o pastor, pegaram minhas roupa tudo e umas queimaram e oravam, e outras falaram que iam doar. Aqui irmão é seu lugar você vai ser cuidado, só que pra ser curado tem que volta pro caminho de Deus. Sei que nem tinha como nega ou era isso ou volta pra rua, pra rua não quero nunca mais é muito triste viu. Foi assim, aguentei o que pude (Entrevista realizada com Fernanda, via *Google Meet*, em 09 maio 2021).

O trecho de fala remete ao processo de cura e libertação, evocado 5% pelas pessoas entrevistadas. O corpo divergente é visto como um corpo maldito, deformado e distante da sua essência, necessitando de restauração para voltar a ser o que era em sua natureza, um corpo bendito e, conseqüentemente, voltar para os caminhos de Deus. Nesse contexto, a categoria discursiva ‘estratégia’ (5%) é evidenciada e se conecta à permanência na ‘casa da família’. Entre as estratégias, estão o silêncio, a busca para se adaptar aos ideais defendidos pelas famílias, os desafios de expressão das identidades de gênero e orientações sexuais no espaço casa e o conflito para sair do armário.

Eu demorei para sair do armário assim, por meio que imaginar o que ia acontecer eu num falava nada, num tinha nem pra onde ir. Então eu só só entrava na onda, e eu tinha muito conflito, demorei muito pra me aceitar, tinha até repulsa de imaginar. Mas

depois que meio me aceitei, continuei sem falar. Eu me montava depois que saía de casa e me desmontava quando ia voltar. Era tipo uma maneira, uma estratégia pra permanecer. Até que eles ficaram sabendo, pastor foi chamado e toda aquela coisa. Meu pai surtou, minha mãe falando que me amava que ia me ajudar só que eu tinha que buscar mais a Deus. Então foi passado meio que uma lista do que eu podia e não podia, e nesse tempo Xica ficou adormecida, era só Alfredo. E foi assim até eu conseguir me manter e sair de casa (Entrevista realizada com Xica, via *Google Meet*, 07 jul. 2021).

Eu comecei a perceber que eu tinha que dizer amém prá tudo, porque senão era treta. Então não falava nada. Eu planejava, sonhava o dia que ia ficar de maior e ia sair de lá. Porque lá eu vivia uma coisa que não era eu, era o que agradava né. Tipo as formaturas da escola, minha mãe que escolheu a roupa, era até bonita só que não era eu, mas eu dependia da família e ia conforme a dança, até que não deu mais pra mim e surtei falei tudo que era trans. Ai eles vieram com aquilo de que me entendiam, que era só uma fase e que podíamos passar juntos [...] só que não, o passar juntos era passar a fase. Falaram com Padre, me levaram pra se confessar, queriam que ficasse indo em novena e encontros da Igreja pra se fortalecer. E eu indo indo, só que quando consegui meu primeiro trabalho fui morar com uma amiga, nem esperei o primeiro pagamento, num dava mais (Entrevista realizada com Noah, em Ponta Grossa, Paraná, em 21 jan. 2019).

Os trechos anteriores denotam a construção de maneiras e estratégias para as pessoas entrevistadas se manterem nas casas das suas famílias, devido à dificuldade de aceitação por parte delas. E a busca por parte da família em manter os ideais de gênero e os princípios religiosos, preservando assim as noções heterocisnormativa.

Desta forma, a categoria discursiva denominada “estratégia” é evocada como uma maneira de adaptação ao convívio familiar após externalizarem suas identidades de gênero e/ou orientação sexual. Conjuntamente com o ‘acolhimento’, que aparece com 4%, porém esse acolhimento se dá primeiramente pela hipótese de que a identidade de gênero e/ou orientação sexual é uma fase, a qual irá passar com auxílio de práticas religiosas. Em seguida, o acolhimento acontece após a sujeição e o cumprimento dessas práticas e pontos estabelecidos pelas famílias por parte das pessoas entrevistadas. No entanto, quando há o questionamento e a recusa em continuar seguindo as práticas religiosas (orações, confissões, conversas com as lideranças religiosas), há o afastamento relacional e espacial.

Afastamento que acontece em virtude dos ideais de gênero e noções de verdade em relação aos corpos e práticas divergentes, por sua vez, a aceitação familiar se mostra dual, ora existe o acolhimento e o apoio, e ora a negação da existência de sexualidades dissidentes impera.

Diante do exposto, a espacialidade ‘casa da família’ é composta por uma série de trocas, experiências e aprendizados vividos, configurando-se como um espaço particular para as pessoas entrevistadas. Sendo assim, é observada pelo grupo pesquisado como um dos principais núcleos de socialização, caracterizando-se como uma das três espacialidades mais

evocadas, estando conectada aos princípios e discursos religiosos apreendidos nas suas respectivas comunidades religiosas.

Portanto, a casa da família é ressaltada como um espaço marcante no processo de descoberta e autoidentificação como LGBTQ+, sendo mencionado como um espaço de conflito, não aceitação, desconforto e reiteração religiosa. Em outras palavras, este espaço que poderia ser uma possibilidade de acolhimento e amplo desenvolvimento pessoal, é sentida pelas pessoas LGBTQ+ entrevistadas como um espaço constrangedor, disciplinador e (re)produtor de noções binárias, cisgênera e heterossexuais. Logo, espaços como a Igreja, a casa da família e a escola acabam se configurando como um não lugar para o grupo pesquisado.

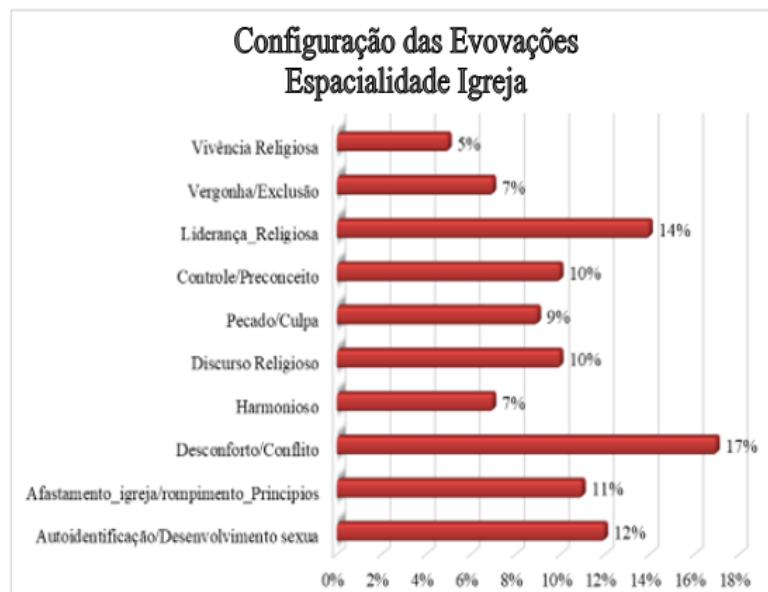
4.3 Não faz Aloka, esse Espaço não é pra Você: Igreja e Espaços Religiosos Cristãos

Nesta seção, dissertaremos a respeito do segundo espaço mais evidenciado nas narrativas das pessoas entrevistadas, a 'Igreja' com um total de 21%. Este espaço e os demais espaços religiosos (salão da Igreja, retiros, acampamentos, casa das pessoas da Igreja) foram centrais nas vivências das pessoas entrevistadas, atuando de maneira significativa na constituição das visões de mundo, noções de fé e de identidades. Contudo a Igreja pode ser entendida como um espaço constituído e constituidor de emoções, formas de perceber o mundo e local para vivenciar a fé, estando unicamente associado ao sentimento mítico-religioso da inspiração divina.

Deste modo, a Igreja se constitui como um espaço de prática, vivências e espiritualidade, isto é, este espaço, para a pessoa religiosa, é rico em simbolismos e importância. Toda essa junção de elementos e sensações mítico-religiosas passam a ser verbalizadas, o que contribui para que as pessoas organizem a realidade a partir/guiada por formas religiosas de ver e falar do mundo (Gil Filho, 2008).

As falas mostram que mesmo que todas as Igrejas sejam cristãs, isto é, são monoteístas (creem em único Deus), fundamentada em Jesus Cristo e na Bíblia como livro sagrado, suas práticas não são homogêneas. Para tanto, partimos das pessoas ex-frequentadoras, das suas socializações, sentimentos e práticas vivenciadas em suas respectivas comunidades religiosas atreladas as suas visões de mundo, sobretudo as suas identidades de gênero e orientação sexual. As pessoas entrevistadas, ao mencionarem a espacialidade 'religiosa', associam-na, unanimemente, como um espaço harmonioso por um período, porém, ao se entenderem LGBTQ+, este passa a ser desconfortável, tal como mostra as evocações no Gráfico 7, abaixo.

Gráfico 7 – Espacialidade Igreja das pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná



Fonte: Gelinski (2023).

Notas: Entrevistas realizadas com pessoas LGBT+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná entre os dias 4 de janeiro de 2019 a 28 de dezembro de 2021.

Iniciamos nossa análise com a categoria discursiva ‘vivência religiosa’, que é evocada 5% e se configura como uma vivência pessoal, singular e plural, sendo permeada pelos discursos, práticas e relações sociais presentes nos espaços religiosos. Ademais a Igreja é entendida como um espaço especial e de extremo simbolismo para as pessoas LGBT+ que já foram religiosas, as quais compõem essa pesquisa. Configurando-se como um evento, um local de busca, vivências e trocas de fé, as quais são individuais e em conjunto com a família de fé. Vittar relembra que: “nossa, eu passava muito tempo lá (Igreja), tava em tudo nos jovens, grupo de teatro, era muito legal [...] além da escola e de casa era lá que ficava ou em coisas que era da Igreja e eu curtia até então. Eu achava que era tipo uma família mesmo, fui até em missão” (Entrevista realizada com Vittar, em Ponta Grossa, Paraná, em 20 jan. 2019).

Nas narrativas das pessoas LGBT+ entrevistadas é possível vislumbrar que existe um significado especial para o espaço Igreja, uma intersubjetividade. Isto ocorre devido ao significado atribuído pelo reconhecimento das pessoas religiosas que o espaço Igreja é um local singular, entendido como a casa de Deus, onde as pessoas se reúnem em busca de descanso, redenção e direcionamento, indo além, esse espaço proporciona o contato com a comunidade religiosa, com Deus e com a própria fé.

Sentia tipo uma necessidade de estar lá (Igreja), senti por um tempo que meu interior era iluminado, se eu tava triste, angustiado, sem saber o que fazer era lá que eu ia, conversava com Deus sempre, mas lá era tipo um refúgio. Muitas vezes busquei ajuda

lá e eu real achava que era, até que sai do armário e desandou tudo daí. Pra você ter uma ideia eu passava até Natal e ano novo lá, pense (Entrevista realizada com Rafa, via *Google Meet*, em 15 maio 2021).

Ao frequentar a Igreja, há o reforço e renovação da fé, pois, para a pessoa adepta da religião, cada “novo evento confirma a presença divina em suas vidas” (Gil Filho, 2008). Assim, o espaço Igreja toma sentido a partir da fé, das relações e das emoções (acolhimento, alegria, compaixão, decepção, frustração, tristeza), tais emoções atuam como mediadores das relações e do espaço, de acordo com Silva e Gil Filho (2020).

Nery, ao mencionar a Igreja, relembra que até o início da sua adolescência gostava muito de frequentar a Igreja e os demais espaços atrelados à religiosidade, entre eles, a casa da família de fé, os retiros, as quadras de esporte e salão da Igreja, shows de bandas gospel e outras Igrejas parceiras. Todos esses espaços também são lembrados com certo saudosismo devido às interações e relações de amizade que havia. O que gerava o sentimento de pertencimento direcionado ao grupo religioso, sendo evocada em 7% do total, o que resultou na categoria discursiva ‘harmonioso’. Porém, quando iniciou a adolescência e começou a desviar do padrão de vestimentas e dos princípios religiosos da comunidade religiosa que fazia parte, iniciou o estranhamento por parte das pessoas da Igreja que frequentava, tal como enfatiza o trecho de fala a seguir:

Eu comecei a me sentir desconfortável, tinha os olhares, daí eu já ficava meio assim, só que ao mesmo tempo tentava não ligar assim, porque eu ia lá pela fé e tudo. Só que daí ficou cada vez mais gritante, quando o pastor começou a tipo a dá a entender que era pra mim as coisas que ele falava, era eu chega lá e ele já falava senti no meu coração, Deus tá falando aqui que é pra prega esse versículo e não sei que. E era sempre sobre homossexualidade, pecado, maçã podre. No início tava achando que era locura da minha cabeça, que tipo nada a vê né, só que percebi que era sempre mesmo quando eu tava, porque os jovens falaram que não acontecia quando eu não tava. Aí ele começava fala, eu só olhava e então tá né, pegava e saia da Igreja, ficava lá fora (Entrevista realizada com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

Já Mo, ao mencionar a Igreja, relembra que era um local legal, que fazia parte do seu cotidiano, em que estava envolvido nas atividades como ensaios, estudos bíblicos, treinos, voluntariado e momentos de lazer. Assim as vivências e interações nos espaços religiosos se constituem como momentos de sociabilidade, reforço da fé e contato com Deus, como observado a partir da categoria discursiva “Vivência Religiosa”. Esse mesmo espaço religioso se constitui como local potencializador de conflitos, medos e culpa, e está atrelado aos corpos e práticas dissidentes. O espaço religioso mostra-se com grande importância para o grupo entrevistado, tanto por ser local cheio de sacralidade e laços relacionais, como também está

conectado ao processo de descoberta e “autoidentificação” como LGBT+, com 12% das evocações. Tal como é descrito nas falas de Mo e Bê, a seguir:

Nossa eu participava de tudo, eu era o cara lá. Eu sempre participei de grupo de dança, grupo de teatro, grupo de louvor, grupo de jovens sempre, sempre, escola bíblica, escola dominical participava. Gostava bastante de lá, às vezes até sinto falta sabe, pq a gente gosta de fazer um teatro, de dança, cantar e tal, mas eu gostava muito. Só que ao mesmo tempo, ainda mais depois que comecei a me ver gay, eu sempre me senti muito cobrado. De viver dentro dos princípios, que eu precisava ser daquele jeito, senão eu era pecador. Não em termos somente de sexualidade, mas termos de vida mesmo sabe, do pecado né (Entrevista realizada com Mo, via *Google Meet*, em 07 mar. 2021).

Ah eu participava de tudo que tinha lá e a relação era muito boa, porque nós experienciávamos coisas muito semelhantes né. Então tinha essa parte da sexualidade que ficava ali num dia específico da semana pra conversa, mas nos demais dias nós compartilhávamos experiências muito semelhantes. Quando você tá na religião você vive aquilo com intensidade e as pessoas também viviam então nós compartilhávamos essas coisas em comum. Então a relação era muito boa (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

Como visto anteriormente, nas falas acima, a vivência religiosa para as pessoas entrevistadas é mesclada pela religiosidade, pelas relações de amizade e pelos discursos. O que contribui para que os espaços religiosos, sobretudo, a Igreja seja central e singular na vida das pessoas religiosas. Logo, a Igreja é dotada de consagração, entendida como local santo e simbólico, transformando-se em lar. “Por conseguinte, o Criador, o templo, o lar e o lugar são sinônimos” (Mello, 2001, p. 93).

Dito isto, o mesmo espaço religioso que fez sentido positivamente para as pessoas entrevistadas também se configurou como um espaço negativo. Isto porque após o ‘sair do armário’ ou ao identificar-se LGBT+, a Igreja passa a ser um local desconfortável, devido à exclusão, controle e negação das expressões de gênero, das sexualidades e das identidades de gênero. Gera-se assim mais uma categoria discursiva, ‘desconforto’, evocada em 17%.

As antigas comunidades religiosas das pessoas LGBT+ entrevistadas, mesmo sendo espaços de vivência de fé, também são lembradas como um dos primeiros espaços e discursos que reiteravam a cisgeneridade e a heterossexualidade como norma, como o correto e esperado, indo além, como a narrativa do pecado atrelada aos corpos dissidentes era constantemente reforçada.

Ademais esta noção conversa diretamente com a crença de pecado ligada às sexualidades e corpos dissidentes, como constatado nas falas das pessoas entrevistadas. Logo, a categoria discursiva ‘pecado’ se faz presente em 9% das evocações, associada a sentimento

de culpa, presente nas narrativas/discursos religiosos acessados pelas pessoas entrevistadas, sendo mencionada em 9%, seguida pela categoria discursiva ‘controle/preconceito’, com 10%.

Pq eu fui ensinado que não era assim, era errado então eu sentia que eu era um pecador, me reconhecia como um pecador se eu me assumisse. Tem dias que ainda penso no que era falado, na palavra de quem era gay que tavam errado, de ir pro inferno, ser aberração e tá em pecado. São coisas que definem bem, são essas três coisas que ainda vem na cabeça (Entrevista realizada com Mo, via *Google Meet*, em 07 mar. 2021).

É então eu sempre tentei estar dentro do que era bom. De seguir as leis de Deus e da Igreja, do que eu precisava fazer, como eu tinha que tá, que eu precisava ser daquele jeito. Eu tava sempre no aconselhamento pra meio que afirmar que tava no caminho certo, e hoje vejo que tentavam tipo blindar a gente do mundo. E eu tentava de tudo pra não tá no errado. E isso em tudo, tudo, nas músicas, no que assistia, no que lia, roupas, amizades era só da Igreja, livro só os de Deus. Só que comecei aquela sensação de ser diferente ficava cada vez mais forte, e eu sentia vergonha de mim, como que a Igreja ia ver né, eu que era tipo ‘exemplo’ querendo usar roupa de mulher. E quando vi a Erika trans na tv, foi meu deus acho que sou e em seguida surtei. A fala do pastor vinha na minha cabeça e eu só pensava vo pro inferno, pronto Deus já sabe (Entrevista realizada com Xica, via *Google Meet*, em 07 jul. 2021).

Dito isto, as noções de obediência, vigilância e o papel da liderança religiosa se entrelaçam. Pois as lideranças religiosas (Pastor(a), Padre, a liderança do grupo de jovens, da célula, o bispo ou o Papa) são figuras indispensáveis para a manutenção da fé. Esta prática acontece em momentos de aconselhamentos, confissões e momentos de orientações, como no chamado processo de ‘cura e libertação’. Diante disso, a ‘liderança religiosa’ se apresenta com 14% das evocações, o que a configura como sendo a terceira categoria discursiva mais evocada pelas pessoas entrevistadas referente à espacialidade religiosa.

Neste sentido, a figura da liderança religiosa é retratada como aquela escolhida e encarregada para passar os ensinamentos de Deus e os princípios religiosos, bem como para direcionar e cuidar das atitudes da família de fé. Ela representa para as pessoas religiosas uma pessoa de confiança, a qual é procurada para confissões, ajuda e aconselhamentos em todos os âmbitos da vida. Assim, o sentimento de vergonha, culpa e medo são citados pelas pessoas entrevistadas, quando há o desvio ou a sensação de desvio dos princípios passados pela liderança religiosa, ou pelo receio em desapontar a comunidade religiosa.

Para tanto, as categorias discursivas ‘preconceito’ (10%) e ‘pecado’ (9%) se conectam, pois, a partir do momento em que as pessoas confessam/expõem/expressam suas angústias relacionadas às sexualidades ou são lidas com expressões de gêneros divergentes (como masculinizadas, afeminadas, ‘andrógenas’), a relação com a liderança religiosa começa a mudar, como descrito, abaixo, pelas pessoas entrevistadas.

A gente se dava muito bem, eu achava ele a pessoa assim sabe, e ele era legal, só quando contei, que quando contei os conflitos e tudo mais, na época achava que era gay, nem sabia sobre trans nem nada, senti que começou a mudar E veio com papo de que era uma fase, de que eu precisava de mais oração, disse pra não fica perto dos piá. E pra ajuda eu não sai curado das oração e tudo, não ia né, só achei que sim, só que daí vi depois que não. Aí, foi babado, porque eu achava que ia ser diferente. Doce ilusão né (Entrevista realizada com Fernanda, via *Google Meet*, em 09 maio 2021).

Era muito boa, muito boa a relação com eles. Eu me joguei de cabeça né, nesse período eu me joguei de cabeça na religião. Eu adentrei aquele grupo e me senti pertencido lá de alguma forma. Mas eu lembro que um determinado momento eu tava no ensino médio eu tinha minhas dúvidas assim e eu cheguei pra minha líder dos jovens e falei: olha eu acho que eu so gay. Eu tava naquela descoberta assim. E ela chegou pra mim e falou: olha Mateus seguinte Deus fez o homem e a mulher e juntos formam uma família, e isso é divino, formar uma família, portanto, acho que cê só tá confuso, acho que você tem que orar, jejuar ore ore faça jejum que isso vai te liberta, jesus vai te curar e vai fica tudo bem (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

O primeiro movimento, por parte da liderança religiosa, é a tentativa de resgate, isto acontece por meio de algumas práticas, entre elas, o aconselhamento, a orientação e o processo de ‘cura e libertação’ que pode levar meses. O trecho, a seguir, demonstra a tendência discursiva e a prática de algumas Igrejas Cristãs que entendem os corpos LGBTQ+ não somente como pecado, mas também como abominações, doentes espirituais e, por isso, necessitam de cura (Bastos, 2014; Natividade, 2008).

Foi [...] uma série de orações né, eu lembro que o pessoal da Igreja falou: ‘você é muito novo, cê tá sozinho, cê não sabe, cê tá perdido’. E eu naquele momento ah então tudo bem né, não falei nada, então acho que realmente eu tô equivocado, não sei né, acho que algo tá acontecendo. Mas eu falei isso com intuito porque eu queria volta pra Ponta Grossa né e eles falaram não, cê não vai voltar, cê vai fica aqui porque lá tem más influências, você vai cair nas tentações do corpo e, portanto não vai. Houve assim um exorcismo, é até uma palavra meio forte assim, mas que houve uma leitura bíblica e uma mão na cabeça dizem saiiii você vai consegui se liberta, isso houve. Um ritual de cura digamos, muito emotivo pra todos que estavam presentes, inclusive eu chorava um monte, né, porque é muita energia muito né o processo (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

[...] E eu lembro que eu tinha encontros semanais com esses líderes, fora da Igreja assim, uma vez por semana eu ia na casa desse casal pra conversa sobre isso. Então tinha esse aconselhamento semanal assim em relação a esse assunto especificamente, que era pra garanti assim que o discurso ia ser beem introduzido (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

Os trechos de fala mencionados acima tratam a busca por parte das lideranças religiosas em manter os valores tradicionais cristãos seguidos por elas, tendo como referência a moral e os valores conservadores, sobretudo a respeito das sexualidades dissidentes. Há uma

busca para a manutenção das práticas das pessoas LGBTQ+ que passaram pelo processo de cura e libertação.

Para tal, mesmo que existisse uma boa relação entre fiéis e a liderança religiosa, ainda havia relações hierárquicas e, como evidenciado nas falas das pessoas entrevistadas, imparcialidade por parte da liderança religiosa. O grupo pesquisado ressalta que mesmo que a liderança seja uma figura de grande importância ela ainda é uma pessoa, a qual pode preservar e passar o seu ponto de vista sobre determinados assuntos. Agindo assim de modo tendencioso, como ressalta Mo, e preconceituoso, como enfatiza Dandara:

Eu penso muito que existe muito preconceito interno das pessoas no momento de você ir lá e fazer uma pregação. Então via passava do que a pessoa queria dizer tava ali, era uma coisa pessoal. Então eu enxergo muito que quem tá lá na frente não vai não conseguir (é qual a palavra) não vai ser imparcial, não vai ser, ele vai colocar a opinião dele não tem como vai pegar parte que interessa e vai fala pro povo. Então eu enxergo muito parcialidade e preconceito (Entrevista realizada com Mo, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

Esses momentos trazem muito da moral da pessoa e daí ali se confunde muito né o que, por exemplo, está escrito na bíblia e a interpretação da pessoa que está falando. Então geralmente esses momentos são bem problemáticos né é a minha visão e trazem muito dessa moral pessoal da pessoa sabe, então podem ser bem preconceituosas essas falas, trazer diversos estereótipos e recair sobre diversas questões né (Entrevista realizada com Dandara, via *Google Meet*, em 10 mar. 2021).

A heterossexualidade, portanto, é privilegiada, é mantida e reforçada por parte das pessoas cristãs conservadoras, ao contrário de qualquer existência não cisgênera, binária e heterossexual que são abominadas. Nesta visão, a heteronormatividade opera/atua e “todas as outras formas de sexualidade são consideradas, na melhor das hipóteses, incompletas, acidentais e perversas; e, na pior, patológicas, criminosas, imorais e destruidoras da civilização” (Borrillo, 2010, p. 31).

Deste modo, também podemos vislumbrar a partir da sistematização das evocações já mencionadas até aqui, referentes à espacialidade religiosa, como as categorias discursivas, entre elas, ‘discurso religioso’, ‘pecado’, ‘exclusão’, ‘vergonha’, ‘preconceito’, atreladas à vigilância, controle e ao processo hipotético de cura, libertação e reversão sexual, que aludem às noções heteronormativas de vigilância e controle dos corpos das pessoas entrevistadas. Para tanto, o sentimento de vergonha e exclusão se configurou com a categoria discursiva ‘vergonha/exclusão’, com 7%, estando associada ao espaço religioso e aos corpos dissidentes.

Eu me sentia desconfortável, tinha os olhares, daí eu já ficava meio assim, só que ao mesmo tempo tentava não ligar assim porque eu ia lá pela fé e tudo. [...] E daí o que

deixava mais triste, conflituoso era questão dos olhares né, olhares que ficavam na gente, daí eu ficava pensando se eu não tava bem, se minha roupa e tal, porque que tão me olhando e tal, eu não entendia direito. Ai depois que eu comecei a entender o porque dos olhares assim né, daí eu fiquei constrangido assim só que eu ia mesmo assim até eu não aguentar mais (Entrevista com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

As pessoas entrevistadas percebem o sentimento de desconforto, discriminação, exclusão e o reforço da heteronormatividade. Como no trecho que segue: “Tinha os olhares, os comentários, tipo murmurinho. E aí foi indo até que eu me dei conta que no grupo de jovens ninguém mais sentava no mesmo banco que eu. E continuei indo ainda por um tempo, achei que era coisa da minha cabeça só que não né. Os jovens não me chamavam pra mais nada” (Entrevista realizada com Odara, via *Google Meet*, em 17 mar. 2021).

Desta forma, os corpos com práticas dissidentes sentem e vivenciam interdições espaciais, tais interdições constroem e excluem suas vivências mais corriqueiras. Os corpos entendidos como ininteligíveis reforçam a ideia de corpos abjetos (Butler, 1990), assim o espaço interdito se configura como um “conjunto de práticas regulatórias que são lidas e interpretadas” pelos corpos como identidades e práticas divergentes como espaços” (Silva, 2013, p. 158), dos quais não têm o direito de vivenciar. As interdições dão-se desde “olhares acusatórios, sorrisos de deboche, atos de rejeição, exclusões” (Silva, 2013, p. 158), escalonando-se até comentários, rompimentos das relações de amizade, reprovação e exclusões das interações cotidianas, fato que intensifica o afastamento e abandono das vivências nos espaços religiosos.

Seguindo essa premissa, as interdições estão especialmente conectadas às relações de poder e à ordem discursiva espacial, que impulsionam os corpos divergentes para as margens ou para fora dos espaços. Este afastamento se dá pelo sentimento de não pertencimento, incompatibilidade, conflito ou cansaço de vivenciar microviolências cotidianas. O trecho de fala a seguir sobre afastamento da Igreja, preconceitos e sexualidades é um aspecto da tendência discursiva encontrada, mostrando que os corpos carregam marcas, os corpos que são lidos e interpretados distante da norma estão passíveis de violências:

E daí o que deixava mais triste, conflituoso era questão dos olhares né, olhares que ficavam na gente, daí eu ficava pensando se eu não tava bem, se minha roupa e tal, porque que tão me olhando e tal, eu não entendia direito. Ai depois que eu comecei a entender o porque dos olhares assim né, daí eu fiquei constrangida assim só que eu ia mesmo assim até eu não aguentar mais (Entrevista realizada com Luka, via *Google Meet*, em 19 maio 2021).

Como descrito, o processo de afastamento e/ou rompimento religioso é citado pelo grupo pesquisado, configurando-se como categoria discursiva “afastamento”, mencionada em 11% do total de evocações. Joy ressaltava o afastamento vivenciado e relacionado ao processo de autoidentificação, como exposto no trecho a seguir:

E é uma contradição que eu comecei a viver do pecado e o desejo, certo e o errado, quem eu sou e sabe ir num retiro e encontra uma pessoa falando que é ex gay. Vivi muito isso, principalmente nessa transição assim da minha aceitação. Ai eu acabei me desvinculando do grupo e até por eu senti uma certa culpa de tipo eu me libertei, mas eu não pertencço a esse espaço por eu ser quem eu sou. E em nenhum momento é eles tipo não me aceitam, mas é porque esse espaço é mais pras pessoas que são heteros e fazem parte desse padrão, tão normativa que eles tanto pregam. Então eu acabei fugindo (Entrevista realizada com Joy, via *Google Meet*, em 23 mar. 2021).

O processo de afastamento da vivência religiosa é evidenciado como afastamento espacial, porém nem sempre é o rompimento imediato com os princípios apreendidos nesse espaço. O ato de conseguir se afastar espacialmente está relacionado ao sentimento de busca por alívio de discursos normatizadores por um lado, e busca por novas possibilidades de fortalecimento identitário como LGBTQ+ por outro. O trecho da fala de Bê remete à potência dos discursos elegidos nos espaços religiosos e ao processo de cura, libertação e reversão que Bê experienciou.

Cê não vai acreditar porque quando eu saí da Igreja o meu propósito era ser professor né, e um dos meus propósitos era como eu venci o homossexualismo na época ainda, como eu venci, ué to curaado, meu propósito também é cura outras pessoas. E eu lembro que eu encontrei um rapaz uma vez, eu vi que ele era gay e eu falei vamos pra Igreja, vamos pra Igreja e tal, queria converte, fazia todo custo pra vê um gay pra converte esse era o meu propósito. Eu demorei pra me desliga desses princípios assim né (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

Neste sentido, as narrativas demonstram a potencialidade dos discursos, da socialização e das práticas religiosas vivenciadas. Tanto que ultrapassam as espacialidades religiosas e permeiam outras espacialidades, como a espacialidade ‘casa da família’, a ‘escola’ e os ‘espaços públicos’, contribuindo assim para a reiteração de noções de verdade compartilhadas com a comunidade religiosa nos espaços religiosos.

é muito loco pensar que eu adorava aquele lugar, era tão bom e divertido, só que quando comecei a dar pinta foi o terror, e olha que eu nem tinha consumado nada, num sabia nem o que era isso quando me chamaram pra conversar. E aí parece que tudo que eu tinha vivido lá era uma mentira, não cantei mais no louvor, ninguém sentava no banco que eu na Igreja, as irmã de Igreja ficavam tipo fofocando. E eu me achava muito errada, tentei, jejeuei, orei pra que Deus me ajudasse, passei pela tal cura, mas num ia passar né (Entrevista realizada com Mo, via *Google Meet*, em 07 mar. 2021).

Por fim, a vivência na Igreja e nos espaços religiosos são marcadas pela exclusão, ansiedade e tristeza, tais constatações estão associadas ao preconceito, à culpa e ao medo de possíveis punições por crer estar se distanciando da vontade de Deus ou do que o discurso religioso pregava. Por tudo isso, o espaço Igreja e espaço religioso foram marcantes e contribuíram para a incorporação dos discursos religiosos e das práticas religiosas adotadas.

4.4 “Se meu Corpo era um Templo porque eu Vivía com Medo?”: Discussão sobre o Corpo, Vivências Espaciais e Categorias Discursivas

O corpo aqui é entendido pelas suas expressões, sentimentos, pensamentos e pelas suas marcas, as quais estão relacionadas às falas das pessoas entrevistadas, sendo evidenciado de maneira direta ou implícita. E aparece como o mais evocado pelas pessoas entrevistadas, com 27%, do total, como exposto no Gráfico 1. Entendido como local de memórias, sensações, ponto principal das relações sociais, com a religiosidade e com a divindade.

É no e através do corpo que pairam as experiências, sentimentos, sendo um espaço pessoal com as mais variadas formas, idades, características, podendo ser entendido como local social, político, geográfico (Silva; Campos, 2020) e em constante movimento. O corpo passa então a ser entendido como local de inscrições e construções dos acontecimentos, dos sentires e das vivências (Foucault, 1984), diretamente ligado aos discursos e as práticas experienciadas no e para além do próprio corpo. Passando por diferentes escalas geográficas, arranjos e definições do que é o corpo, bem como é local de conexão/contato com outros espaços, entre eles, a casa, escola, Igreja, cidade, entre outros.

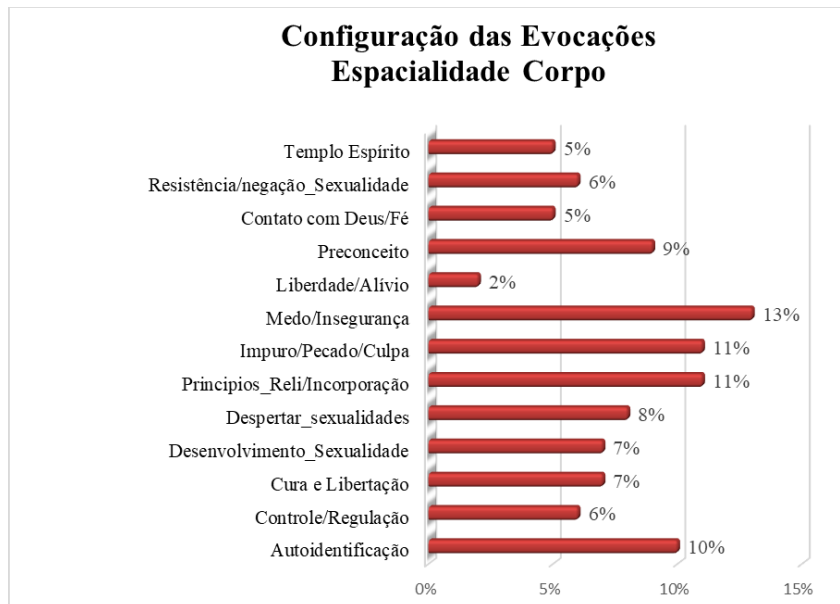
O corpo também “marca a fronteira entre o eu” e as outras pessoas (Campos; Silva; Silva, 2020), constituindo assim um espaço pessoal, espaço de sensações, lembranças e, no caso do grupo pesquisado, de ligação/contato com a divindade (Deus). Sendo marcado pelas relações entre outro corpo, dentro do próprio corpo e para além do corpo. Neste caso em específico, as pessoas entrevistadas vivenciaram relações sociais com as suas comunidades religiosas, aprenderam e construíram cosmovisões de modo particular, e estabeleceram uma relação com o divino, entre e para além dos seus corpos. Tal movimento se deu de maneira discursiva entre os corpos das pessoas entrevistadas e as relações, práticas e discursos que permeiam os espaços.

Desta maneira, evidenciamos, a partir das categorias discursivas aqui analisadas, como o corpo sente as diferentes vivências, os espaços e como é apreendido pelas demais pessoas. Os discursos religiosos que foram acessados pelo grupo pesquisado em suas antigas comunidades religiosas, olham e reforçam o mundo pelo viés binário, cisgênero e heterossexual

mulher/feminina e homem/masculino. Indo além, o corpo para as pessoas entrevistadas socializadas em espaços e tradições religiosas cristãs, configura-se como um templo, o “templo do espírito”, bem como parte do corpo de Cristo. Todavia, as pessoas que se distanciam dessas noções heteronormativas são nomeadas como desviantes, pecadoras e “doentes espirituais”, isto é, as práticas e os discursos atuam como “produtoras de marcas” (Louro, 2000), criando rótulos, estigmas e verdades sobre os corpos.

Desta forma, discorremos a respeito do ‘corpo’, posto que esta foi a espacialidade mais mencionada pelas pessoas entrevistadas, com um total de 27%, o que significa 320 evocações, de um total de 1.187. Haja vista que as categorias discursivas evidenciadas estão conectadas aos seus corpos, seja implícita ou explicitamente. Logo as impressões, emoções, concepções, experiências e compreensões vivenciadas unem-se à espacialidade ‘corpo’. O Gráfico 8 demonstra a configuração das evocações mencionadas nas narrativas das pessoas entrevistadas, bem como os discursos e práticas religiosas de suas vivências nas antigas Igrejas ficaram/foram inCORPORadas, a ponto de guiar, controlar e vigiar suas existências.

Gráfico 8 – Espacialidade Corpo das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná.



Fonte: Gelinski (2023).

Notas: Entrevistas realizadas com pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná entre os dias 4 de janeiro de 2019 a 28 de dezembro de 2021.

Em um total de 320 evocações atreladas ao ‘corpo’, 41 delas, 13%, remetem ao ‘sentimento de medo e insegurança’, configurando-se assim como a categoria discursiva mais evocada pelas pessoas entrevistadas. Tais sentimentos são mencionados a partir do início da

autoidentificação como LGBTQ+ ou da ideia de não pertencimento, o que ocorre em média a partir dos 12 anos, em que, inicialmente, o medo está relacionado a não saber exatamente o que se sente e/ou o que é. Seguido do medo de que alguém descubra que se é ‘diferente’ e qual a reação das pessoas, o medo de decepcionar familiares também é citado. Já no âmbito religioso, o medo está diretamente ligado à crença de que ser LGBTQ+ não faz parte da criação de Deus, ser LGBTQ+ é entendido como uma pessoa que desvirtuou e, por esse motivo, desagradou a Deus, podendo, com isso, sofrer consequências, punições. Como mencionado por Mo: “Só que a gente tem mais medo da aceitação dentro da nossa família e dos nossos amigos. Que depois da gente se aceitar, não que a gente precise da aceitação deles, mas a gente precisa passar por esse processo para ser 100% livre né?!” (Entrevista realizada com Mo, via *Google Meet*, em 07 mar. 2021); e nos dizeres de Erika:

eu lembro da sensação de apavoro com a ideia de ser gay, nem pensava em ser trans, única coisa que tinha sabia era em pessoas gays, sapatão, trans nem pensava na época. Mas me dava muito medo, o que seria, o que que Deus ia pensar, eu não seria mais de Deus, era tipo isso. E se as pessoas soubessem o que seria. Na real sabia que tudo isso tinha a ver com preconceito que eu não queria passar (Entrevista realizada com Erika, via *Google Meet*, 09 mar. 2021).

Dito isso, a categoria discursiva ‘preconceito/violência’ se faz presente com 9% das menções. Este medo do preconceito inicialmente acontece pela apreensão do que pode ser vivido (agressões verbais, exclusões, agressões físicas, morte). Assim corpos que fogem ao normativo, como pessoas travestigêneres, corpos afeminados, masculinizados ou não binários sentem as várias formas de violências e preconceito devido às diferentes marcas da transgressão, a qual é explícita, visível e, deste modo, despreza e coloca em xeque o poder heteronormativo. Louie, mulher cis lésbica, expõe que

É tipo olhares, assim agressões físicas a gente nunca sofreu sabe, aquele preconceito direto em questão de violência coisa do tipo. Mas é o de sempre né, os olhares, algumas piadinhas, alguns comentários que a gente sente. Aqueles comentários de quem percebe que somos um casal. Coisas que a gente tenta não ligar muito sabe, mas que não aconteceria se eu tivesse com um cara por exemplo, várias vezes a gente não pega na mão ou demonstra por receio, acho tamo até meio condicionada já a não aparentar sabe (Entrevista realizada com Louie, via *Google Meet*, em 01 abr. 2021).

Desta forma, o preconceito pode acontecer de maneiras veladas ou explícitas, isto atrelado à leitura de corpos estranhos acompanhados de opiniões e práticas transfóbicas e homofóbicas. Estas noções sentidas pelas pessoas entrevistadas estão correlacionadas diretamente aos preconceitos das ex-comunidades religiosas e da sociedade, as quais olham

para as sexualidades e corpos dissidentes como fruto do pecado e passageiras, pois são passíveis de reversão/conserto.

Tais noções reforçam a ideia de que existências dissidentes são ‘doentes espirituais’, estão passando por uma fase, necessitam de libertação, e, com isso, o processo de cura, libertação e regeneração moral é a saída. Como é evidenciado na categoria discursiva ‘cura e libertação’, com 7%, que, por sua vez, está conectada ao processo de ‘autoidentificação’ (10%). Sendo assim, a pessoa que é entendida como a necessitada de ‘cura e libertação’ é submetida a rituais de purificação e regulação, reforçando e modulando padrões de ser. Cabe ressaltar que o processo de cura e libertação aqui mencionado corresponde às expressões de gênero, às orientações e às identidades dissidentes das pessoas entrevistadas.

Bê relembra que estava em processo de se descobrir gay e Popó de não se identificar como menina, a partir do momento em que as lideranças religiosas tomaram conhecimento, buscaram orientá-lo de acordo com os preceitos religiosos na sua antiga comunidade religiosa, seguindo práticas de cura e ‘direcionamento’:

Eu tava naquela descoberta assim. E ela chegou pra mim e falou: olha Bê seguinte, Deus fez o homem e a mulher e juntos formam uma família. E isso é divino, formar uma família, portanto, acho que cê só tá confuso, acho que você tem que orar, jejuar, ore, ore, faça jejum que isso vai te libertar, Jesus vai te curar e vai ficar tudo bem. E eu lembro que eu tinha encontros semanais com esses líderes, fora da Igreja assim, uma vez por semana eu ia na casa desse casal pra conversa sobre isso. Então tinha esse aconselhamento semanal em relação a esse assunto especificamente, que era pra garanti assim que o discurso ia ser bem introduzido (Entrevista realizada com Bê, via *Google Meet*, em 30 abr. 2021).

Eu me abri pra liderança dos jovens em um momento de crise e de repente tava o pastor geral me chamando pra conversar, detalhe, ele era psicólogo e aí veio com altos papos [...] comecei a ir toda semana lá falar com ele. Só que no fim era só aquela coisa de me curar, mas só nisso foi um ano indo lá, jejuando, orando, sem sair pra nada, usando roupas mais pra guria, deixei cabelo crescer, me regulando, até que não deu mais pra mim e fui me afastando da Igreja (Entrevista realizada com Popó, em Maringá, em 10 jan. 2020).

Notamos que a prática nomeada ‘cura e libertação’, citada pelas pessoas entrevistadas, atua como uma forma de regulação das expressões de gênero e das sexualidades. Pautada na narrativa e na mensagem religiosa cristã (naturalista), em outras palavras, a que defende a natureza essencialista da heterossexualidade e da binariedade como “norma natural”. Para tanto, o ideal de cura reforça a necessidade de ajustamentos dos corpos e práticas às normas e preceitos religiosos, pois o sentimento de infelicidade, conflito e crises de ansiedade, de modo geral, são reflexos do afastamento de Deus, sujeição aos prazeres da carne e a manifestações malignas.

Nos dizeres de Becker (2008), as práticas narrativas e estratégias contra os corpos, sexualidades e expressões dissidentes compõem uma cruzada moral direcionada às pessoas LGBT+, as quais são vistas pelas pessoas religiosas (naturalistas) como uma ameaça a natureza heterossexual próprias ao sexo biológico. Dessa forma, as pessoas trans e/ou não heterossexuais que passaram pelo ritual/processo de cura e libertação, e não foram ‘libertas’, são vistas como as pecadoras, impuras e distantes das determinações de Deus. Tal pensamento é constantemente mencionado pelas pessoas entrevistadas, ao comentarem sobre o processo de autoidentificação como LGBT+, o qual está associado aos ‘princípios e discursos religiosos’, configurando-se como uma categoria discursiva, sendo evocada 11% e ao ‘despertar das sexualidades’, com 8%.

Quando me dei conta que era diferente pelos meus 9, 10 anos, eu nem sabia o que era né. Lembro que eu queria super ser coroinha, só que eu queria usar o vestido aquelas coisas. E eu até fui, só que na primeira vez já i não é isso, fiquei desenhado. Então fui vendo que tinha alguma coisa em mim e quando me dei conta que podia ser a bichinha foi tipo meu mundo caiu, entrei em desespero. Nossa, orava dia e noite, porque eu não queria desagradar a Deus. Foi um tempão isso, até hoje ainda às vezes bate umas ideia de e será, e se o tal do pecado existir será que tô nele (Entrevista realizada com Rogéria, via *Google Meet*, em 03 mar. 2021).

Então no começo assim eu orava pra Deus, pra me curar, pra no dia seguinte eu tá mudado né, pra eu tá sem o corpo que eu tenho né. E aí eu sentia como se oração não fosse ouvida né, porque daí eu acordava no dia seguinte eu tava a mesma coisa. Eu não pensava que não era assim, eu só queria que mudasse logo. Era meio que pedi e receberéis falado da Igreja e eu achava que então Deus não me ouvia (Entrevista realizada com Nery, via *Google Meet*, em 21 mar. 2021).

Os trechos da fala de Nery e Rogéria aludem à potência da crença religiosa conectada às regulações dos corpos, tal qual reflete até os dias de hoje, como ressaltado por Rogéria, e se configura como a categoria discursiva ‘controle/regulação’, com 6%. A ideia dicotômica de práticas santas/abençoadas e práticas profanas/mundanas são basilares nos discursos religiosos cristãos acessados pelo grupo pesquisado. Reforçando noções de certo e errado ou de práticas aceitáveis e práticas inaceitáveis aos olhos de pessoas cristãs.

Nesta visão, os corpos com práticas sagradas são aqueles que se aproximam dos princípios religiosos e estão alinhados à perspectiva doutrinária das respectivas comunidades religiosas, isto é, corpos com práticas inseridas na heteronormatividade correspondem assim aos critérios de pessoas escolhidas por Deus. Já os corpos com práticas profanas são entendidos como aqueles corpos do ‘mundo’, em outras palavras, refere-se às pessoas que não seguem os preceitos cristãos e vivem práticas mundanas, seguindo objetivos e prazeres terrenos.

Neste sentido, as pessoas entrevistadas relatam a busca em se enquadrar nos preceitos transferidos pelas suas comunidades religiosas, passando pelo processo de negação das

sexualidades e busca por uma cura. Indo além, relatam estratégias para continuar na Igreja e no convívio com a comunidade religiosa; entre as estratégias, o permanecer no ‘armário’ foi uma delas. Prática que consiste em anular e/ou não externalizar a sexualidade e/ou a identidade para outras pessoas e em espaços desconfortáveis. Tal estratégia de proteção tem como pano de fundo a ideia de proteção e manutenção de se preservar dentro do que é entendido como certo e distante do errado, isto é, do pecado na visão cristã.

‘O armário’ se revela como uma forma de controlar a sexualidade (Sedgwick, 2007), as expressões e identidades de gênero, atuando como uma maneira de invisibilizar a homossexualidade, a travestigeneridade e qualquer expressão não heteronormativa. Assim, as pessoas que vivenciam ‘o armário’ criam uma espécie de abrigo/escudo, o qual atua como proteção em relação às impressões das demais pessoas. Indo além, o estar ‘no armário’ atua como uma estratégia para continuar a permanecer ‘invisível’ e pertencente a grupos e, consequentemente, a outras escalas espaciais, como escola, Igreja, entre outros. Isto é descrito pelas pessoas entrevistadas, como Xica:

“eu tinha muito medo de que alguém soubesse, tipo ficava olhando como os meninos faziam pra eu imitar, quase não falava, só com minhas melhores amigas, mas era assim porque Deus o livre saberem na escola, pior na Igreja e na minha casa então pensee, sabia que ia ser babado né (Entrevista realizada com Xica, via *Google Meet*, em 07 jul. 2021).

Dito isto, a categoria discursiva ‘autoidentificação’ é atrelada à categoria ‘culpa/pecado’, com 11%, que, por sua vez, está conectada ao ‘desenvolvimento das sexualidades’ (7%), o qual se refere ao processo de se descobrir, reconhecer-se e externalizar suas sexualidades (nem sempre nesta sequência), que liga-se com a categoria ‘resistência e anulação das sexualidades’, com 6%; e que está presente na fala de Rogéria, anteriormente citada e das demais pessoas entrevistadas, em que as práticas e corpos dissidentes eram considerados impuros, potencializando o sentimento de culpa e de pecado por ser LGBTQ+. Tal como também está ilustrado na narrativa de Joy:

Eu acho que sempre teve essa dúvida sim, essa questão existencial né. Ainda mais com Deus, se questionando e questionando a Deus. Com certeza eu passei por isso assim, nesse momento de transição principalmente que também reuniu a primeira vez que eu tive um contato sexual com um homem né. E aí vai misturando vários pecados, é o pecado da mentira, é o pecado de se relacionar com uma pessoa do mesmo sexo, é o pecado de sabe [...] e não só de você, mas de você realmente direcionar a Deus de sabe e agora? (Entrevista realizada com Joy, via *Google Meet*, em 23 mar. 2021).

Ademais há a noção de aproximação constante com Deus, configurando-se como a categoria discursiva ‘contato com Deus’, com 5%, crença que potencializa a sensação de estar sendo vigiada(o)(e) frequentemente, como ilustrado na fala de Fernanda: “Eu achava que Deus me via sempre, tipo tô aqui falando com você Deus sabe, fui lá em qualquer lugar ele tá junto, e foi assim também quando olhava alguém que não podia, e quando beijei um piá nossa foi um sentimento sei lá, e eu lembro de orar e pedir perdão por dias” (Entrevista realizada com Fernanda, via *Google Meet*, em 09 maio 2021).

Pensamento que potencializou a resistência em se entender e externalizar as sexualidades das pessoas entrevistadas, pois as mensagens religiosas acessadas pelo grupo pesquisado reforçam que a homossexualidade era encarada como uma punição, um desvio da criação de Deus, que criou as pessoas destinadas a serem heterossexuais. Tais argumentos pautados no véis naturalista/biológico alimentam o mecanismo de gênero, regulam e criam padrões comportamentais aos corpos; os corpos que não se enquadram aos modelos ditos ‘normais’ estão passíveis de vigilância e punição, para assim voltarem às normas estabelecidas (Butler, 2003) nas mais variadas espacialidades, como o corpo. Como ressalta Dandara: “eu pensava tipo nossa será que é algum castigo, alguma coisa, algo nesse sentido. Porque mesmo eu entendendo que não fosse errado não era algo que eu queria pra mim sabe” (Entrevista realizada com Dandara, via *Google Meet*, em 10 mar. 2021). Semelhantemente Vittar relembra:

Eu levei muito tempo, muito tempo, pra me aceitar, eu me aceitar comigo mesmo. Eu lembro que todos já sabiam que eu era, só que não queria. Na época nossa, o que eu pedi pra Deus entende. Só que nada a ver, até hoje em dia se eu para um pouco pra pensa, fico meio mas por que. Eu entendo todo esse babado, de não tá na norma e tudo mais, amo ser quem sou hoje, não achava que conseguiria, mas às vezes bate sabe (Entrevista realizada com Vittar, em Ponta Grossa, Paraná, em 20 jan. 2019).

Seguindo essa premissa, as pessoas LGBTQ+ entrevistadas experimentaram noções de fé e visões de mundo condicionadas à crença na onipresença de Deus, ou seja, atributo exclusivo em que Deus está presente em todos os intervalos de tempo e espaço, não se limitando a eles. Esta concepção doutrinária da onipresença de Deus reforça o pensamento de que a presença de Deus é certa em todos os locais, o que pode gerar conforto com ideia de cuidado e acompanhamento, mas também pode gerar sentimentos como culpa, ansiedade e sensação de vigilância.

Essa sensação de vigilância, como já mencionada no decorrer do texto, reforça a ambiguidade de noções pecado/punições e obediência/benções, as quais alimentam o mecanismo de vigilância e criam padrões comportamentais, relacionais e dos corpos. Os corpos,

para a crença cristã, não são meros corpos humanos, mas sim ‘templos do espírito’, presente em 10% das evocações. Logo, o mecanismo de vigilância atua reajustando qualquer prática desviante, reparando antes que se efetive, e se porventura ocorrer qualquer desvio, age castigando. Como está exposto no trecho da fala de Vittar:

Eu sempre tinha aquela sensação que Deus tava olhando, e era bom ter sempre um amigo, poder pedir ajuda, essas coisas. Só que depois comecei a entrar em crise né, Deus sabia o que eu era, o que eu pensava, quando me apaixonei por um rapaz foi uma coisa, porque eu não conseguia nem pegar na mão sem depois entrar em parafuso. Que na bíblia diz né que Deus se você tá em pecado você afasta da comunhão com Deus. Então eu orava, chorava quando nos beijamos me sentia o pior sabe, pq tinha caído em tentação aquela coisa de cuidar do templo que é a gente né (Entrevista realizada com Vittar, em Ponta Grossa, Paraná, em 20 jan. 2019).

A gente aprende né que nosso corpo é tipo um templo e daí como que você vai danificar esse templo, sujar ou qualquer coisa porque é tipo algo pra zelar, porque a gente não quer ir pro inferno né, nem desagradar a Deus é isso né. Ainda mais pra gente que começa a não ser igual, a gente não sabe direito mais no fundo não quer aquela coisa toda padrão. Só é muita coisa pra lidar né, e a gente acaba seguindo porque acredita de verdade que é o certo. A gente que acha que tá meio em confusão, porque se todo mundo é de um jeito o porquê a gente que vai ser diferente né. E eu segui assim muito tempo, crendo que meu corpo era um templo mesmo, tanto que tive muita dificuldade pra me relacionar, sexo mesmo vixi muito difícil, eu tinha pavor porque achava que era errado e como que vou gostar do que desagradar Deus, o que Deus ia achar de mim. Às vezes ainda vem isso sabe, uma sensação dessas e é dale terapia (risos) (Entrevista realizada com Lin, via *Google Meet*, 29 mar. 2021).

Nesse ínterim, é possível vislumbrar que há a crença de que o corpo é um templo e esse é um dos locais de contato com Deus, mas esse contato só existe para os corpos fiéis aos preconceitos religiosos e obedientes a Deus. Ao passo que corpos desviantes, isto é, com condutas entendidas fora da norma esperada pela comunidade religiosa, são colocados à margem e necessitam ser ‘corrigidos’ para assim voltar para o caminho de Deus.

Ademais, ao se entenderem “diferentes”, passam por distintos caminhos, sentimentos e lutas, em outras palavras, ao sentirem, reconhecerem e externalizarem (não necessariamente nesta ordem) suas identidades de gênero e/ou orientações sexuais inúmeras são as provações cotidianas. As roupas, os gestos, o cabelo, a maquiagem são símbolos importantes para expressar e legitimar o que se é/está. Todavia nem sempre é necessário seguir o padrão de vestimenta e corporal para se identificar como um corpo dissidente. Este é outro ponto em destaque nas falas das pessoas entrevistadas, o ‘padrão heteronormativo’ a ser seguido é conectado ao processo de autoidentificação das pessoas LGBTQ+. A pressão em seguir e performar passibilidade ou a dificuldade em se autoidentificar, rompendo a ideia binária de que existem roupas, acessórios, formas de ser, relacionar-se que corroboram com normas sociais

foram apontadas pelas pessoas entrevistadas. Concomitantemente outro ponto mencionado por algumas é a busca por um corpo dentro do padrão, isto é, corpo mais definido, malhado, rosto ideal (sem ou com barba), silhueta etc.

A primeira coisa que vem na cabeça é assim um corpo um pouco mais definido digamos nos padrões. Mas fora isso, eu acho que seria apenas a questão da barba e dos pelos, eu acho que tenho muitos pelos isso às vezes me incomoda ou ter um pouco menos (Entrevista realizada com Dandara, via *Google Meet*, em 10 mar. 2021).

Eu sempre fui tachada de piázão, e até hoje me perguntam se sou homem. Isso é uma coisa que ainda me incomoda, na real não me sinto, não sou trans, sou mulher que gosta de coisas ‘não tão femininas’. Só que a sociedade é isso né, e no início eu tive muito conflito na real, tentei ser feminina num deu boa, pensei acho que sou trans então, também não deu boa, até que larguei de mão e tô tentando viver do meu jeito (Entrevista realizada com Rafa, via *Google Meet*, em 15 maio 2021).

Ai nossa, eu já tive muito um auto preconceito, busquei muito não dar na cara entende. Tava no mundinho gay padrão, não queria aparentar, passava despercebido no geral. Pensava aquilo de tudo bem ser gay, mas precisa dar pinta, precisa ser feminino e tals. Olhava pras poc e pensava qual a necessidade, veja que horror né, foi um tempo de busca e desconstrução (Entrevista realizada com Vittar, em Ponta Grossa, Paraná, em 20 jan. 2019).

Seguindo essa premissa, o corpo similarmente à identidade não é fixo, estático sem modificações desde que nascemos até quando morremos, ao contrário, está em movimento constante, faz parte de processos de autoidentificação, de desenvolvimento das sexualidades e de compreensões dos próprios corpos.

Neste caso, em específico, as pessoas entrevistadas relataram o processo de despertar das sexualidades relacionado ao distanciamento da religiosidade. Quando há uma tentativa ou certo afastamento das noções religiosas, também há uma proximidade com outras experiências e outras conexões espaciais. Este movimento de se afastar de antigas vivências e se aproximar de novas é marcado pelo sentimento de ‘alívio’ e ‘liberdade’, com 2% das evocações, pois a sensação de conflito, medo e culpa é quase que constante.

O ato de conseguir se afastar é marcado como um ato de coragem e tentativa de libertação ao embate sofrido por inúmeros anos, porém isto não significa que haverá o fim dos conflitos e do eco do que foi apreendido até então. Como mencionado por Vittar: “eu me senti muito aliviado, lembro da sensação de conseguir escolher por mim, não quis mais nada, nem ver, nem ouvir, nem nada. Já que sou então que seja né e Deus que me perdoe” (Entrevista realizada com Vittar, em Ponta Grossa, Paraná, em 20 jan. 2019).

As pessoas LGBTQ+ entrevistadas, ao se assumirem para si, para Deus e para as demais pessoas, carregam em seus corpos as marcas vivenciadas por meio dos discursos apreendidos

nos diferentes espaços, sendo que o primeiro deles é a Igreja. Além disso, as pessoas entrevistadas, ao narrarem suas experiências, sentimentos e pensamentos, também nos mostram que o corpo é marcado pelos discursos, pelas visões de mundo e pelas vivências. Contudo, as vivências como as religiosas, que são constituídas por inúmeros elementos e sentimentos, fazem-se mais potentes para o grupo pesquisado.

Portanto, neste capítulo, buscamos evidenciar as espacialidades mais relevantes para pessoas entrevistadas, isto é, as espacialidades que fizeram parte do processo de autoidentificação, desenvolvimento das sexualidades, permanência e afastamento do espaço religioso. As espacialidades evocadas são constituídas por diferentes relações, discursos e práticas, tais elementos resultaram em evocações discursivas, as quais estão atreladas às espacialidades discursivas. A partir do que foi exposto até aqui, é possível compreender que o discurso religioso é espacial, compõe e é composto pelos espaços, fluindo de diferentes formas, sobretudo pelo corpo. O discurso religioso assim é recebido, interpretado e incorporado pelos corpos das pessoas – corpos das pessoas LGBTQ+, ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná – corpos que buscam, como todos, simplesmente transitar em diferentes ambientes, para além dos espaços religiosos.

Considerações Finais

Agora fechando o que parece não ter fim, escrevi sabendo que estava abrindo-me e posicionando-me para inquietações e questionamentos que também fazem/fizeram parte da minha trajetória identitária e acadêmica. Ademais dissertar e acessar as emoções vivenciadas pelo grupo pesquisado, a partir da sensação de vigilância e autovigilância potencializadas pelos discursos cristãos, significa também acessar as imaginações geográficas que ultrapassam um tempo e um espaço ao serem conectadas pela memória.

Faz-se importante nesse momento traçar os apontamentos do caminho percorrido até aqui, nesta tese, o qual iniciou buscando compreender como o espaço compôs o discurso cristão que contribuiu para as sensações e práticas de vigilâncias das sexualidades e dos corpos das pessoas LGBTQ+ ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs do Paraná. Para percorrer os caminhos de reflexão, busquei evidenciar como ocorreu o processo das pessoas LGBTQ+ tornarem-se frequentadoras de Igrejas Cristãs; quais foram as práticas discursivas das Igrejas Cristãs em que as pessoas LGBTQ+ fizeram parte e como se deu a vigilância das sexualidades pelas pessoas entrevistadas.

Inicialmente, cabe ressaltar que o espaço religioso mostrou-se significativo por determinado tempo para as pessoas entrevistadas, espaço que foi vivenciado cotidianamente por elas, em que compartilhavam formas de compreender e significar o mundo. Visto que todas as pessoas entrevistadas foram socializadas e assimilaram concepções, valores, narrativas, práticas e princípios religiosos das suas respectivas ex-comunidades religiosas, foi possível constatar que tais elementos atrelados aos discursos contribuíram para a reiteração cisheteronormativa, indo além, reforçando a ideia de que corpos divergentes (trans, travestis, não binários, LGB) são entendidos como corpos ‘desviados’, aqueles que são excluídos do contato com Deus.

Neste sentido, refletir sobre a influência dos espaços religiosos e sobre a religiosidade é pensar além da espiritualidade, é se atentar para a relevância das interações e dos discursos religiosos na vida das pessoas entrevistadas. Assim, as religiões são vivenciadas espacialmente, sentidas, elaboradas e reproduzidas pelas pessoas, perpassando os diferentes espaços, entre eles, o próprio corpo.

O corpo foi então apontado como o mais evocado pelas pessoas entrevistadas. Posto que, no decorrer da pesquisa, evidenciamos que os corpos das pessoas LGBTQ+ entrevistadas são constituídos por marcas, memórias, sentires, visões de mundo e normas, ao passo que suas experiências acompanharam as transformações identitárias e das sexualidades. Nesta visão, o

corpo se liga a outras escalas espaciais (casa, ciberespaço, cidade, Igreja e espaço de sociabilidade).

O corpo das pessoas entrevistadas foi marcado pelas narrativas, sobretudo pela narrativa cristã que contribuiu para o processo de construção da existência e da cosmovisão de cada pessoa. Elas expressam em suas falas sentires, impressões e modos de ser constantemente associadas ao discurso sexualizador do pecado; havia assim uma forma de interdito religioso às práticas e corpos dissidentes, constantemente reforçada por um ideal de comportamento que passa a ser reconstruído quando se afastam da vida religiosa.

Os anos que vivenciaram a vida religiosa é recordado e remetido a discursos cisheteronormalizadores, discursos esses que reiteravam constantemente o que é natural em se tratando de corpos, identidades e orientações sexuais. Indo além, a vigilância e a autovigilância dos corpos fizeram parte cotidianamente das vidas das pessoas entrevistadas. Estando atreladas na crença de uma divindade suprema que tudo vê e tudo sabe, e, por sua vez, abençoa ou pune as pessoas. Neste sentido, temos um modelo de vigilância e autovigilância que atua de modo a restringir e boicotar as existências, corpos e práticas das pessoas, sobretudo das pessoas LGBTQ+.

Tal noção de vigilância acompanhou/acompanha as pessoas entrevistadas, sendo constantemente reiterada nos diferentes espaços, como o espaço casa da família e no espaço educacional. Em que a casa da família se configura como uma extensão do espaço Igreja, visto que o espaço ‘casa da família’ é citado como espaço de conflito, desconforto, não aceitação e cisheteronormativo, isto tudo fundamentado nos preceitos cristãos. Ademais as relações familiares são marcadas pelo controle e anulação das sexualidades divergentes, o que é evidenciado a partir das categorias discursivas ‘violência/preconceito’, ‘reiteração religiosa/pecado’, ‘desconforto’, ‘medo/insegurança’, ‘silêncio’, “pecado” e “cura e libertação”.

O espaço educacional, por sua vez, é lembrado como um lugar de grande relevância no processo de se descobrir, reconhecer e se assumir. Em que o convívio com pessoas LGBTQ+, a afetividade e a amizade são caracterizadas de modo positivo e sistematizado a partir das categorias discursivas. Porém o processo de autoidentificação e desenvolvimento da sexualidade é lembrado de maneira negativa, marcado por olhares, comentários, controle, piadas e exclusões sofridos na escola, por serem lidas como corpos fora da norma. Nesse contexto, a escola ainda é mencionada como mais um espaço potencializador de vigilância, em que o desenvolvimento da sexualidade é marcado pela LGBTQfobia, pelo pecado, medo e pela exclusão, majoritariamente.

Referente ainda a outras espacialidades analisadas, a Universidade e o espaço de sociabilidade se constituem como espaços de resistência e conforto, conectados ao processo de desenvolvimento das identidades, empoderamento, experiências, relações acolhedoras e sentimento de alívio. Ambos os espaços são tidos como espaços afetivos em que há uma atmosfera positiva que proporcionou o empoderamento identitário e o desenvolvimento das sexualidades. As redes de apoio e os movimentos sociais contribuíram significativamente para as ressignificações de concepções do mundo, atuaram como mediadores para as sensações de fortalecimento e liberdade/alívio das pessoas entrevistadas.

Para tanto, mesmo diante das diferentes vivências espaciais, o que foi apreendido na vida religiosa em relação a pecado, corpos naturais e não naturais, noções de pecado e ideais comportamentais fizeram e/ou se fazem presente no imaginário das pessoas entrevistadas. Sendo carregadas e mencionadas até hoje como algo que foi difícil de romper e ressignificar, tal aspecto é possível vislumbrar no processo de se sentir, reconhecer-se e externalizar LGBT+ ressaltados nas entrevistas. Isto estando especificamente atrelado à ideia de que os seus corpos eram ‘templos do espírito’ e ponto de conexão direta com Deus. Por vezes, acreditavam em uma divindade que tudo vê e tudo sabe, eram assim observadas e a partir das suas ações receberiam a benção ou a punição.

Referências

- ANDERSON, K. Engendering race research: unsettling the self-other dichotomy. In: DUNCAN, Nancy. **Body space**. New York: Routledge, 1996. p. 197-211.
- ALMEIDA, R. de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. Dossiê Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência. **Cad Pagu**, v. 50, 2017.
- AMMERMAN, N. T. North American Protestant fundamentalism. In: MARTY, Martin E; APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalism observed**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. p. 1-65.
- ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus** – o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo, São Paulo, Companhia da Letras. 2001.
- ARMSTRONG, K. **Breve História do Mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ARMSTRONG, K. **A Bíblia: Uma Biografia**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2007.
- BADIOU, A. **Para uma teoria do sujeito**: conferências brasileiras. Trad. Emerson Xavier da Silva & Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BADIOU, A. **O ser e o evento**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Edições: UFRJ, 1996.
- BANDINI, C. A. de P. **Religião e política**: a participação política dos pentecostais nas eleições de 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2003.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1977.
- BALDIN, N.; MUNHOZ, E. M. B. Snowball (bola de neve): uma técnica metodológica para pesquisa em educação ambiental comunitária. In: X Congresso Nacional de Educação Educere, 10, 2011, Curitiba. **Anais [...]**. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2011, p. 329-341.
- BASTOS, C. N. R. S. “**O segredo de uma família feliz**”: Representações sobre família entre as testemunhas de Jeová em Santo Estêvão/BA (1970-2001). 2014. 196f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Feira de Santana, Bahia, 2014.
- BECKER, H. S. **Outsiders: Estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro, Zahar, 2008
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. Tradução de Odacyr Olivetti. Campinas: Luz para o Caminho, 1990.
- BENEVIDES, B. G. Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023. **Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA)**. Brasília, DF: ANTRA,

2024. 125p. Disponível em: <https://antrabrazil.org/wp-content/uploads/2024/01/dos-sieantra2024-web.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2024.

BENVENISTE, É. **Problemas de lingüística geral I**. São Paulo: Ed Nacional, Ed da Universidade de São Paulo, 1976.

BENVENISTE, É. **Problemas de lingüística geral II**. Campinas, SP: Pontes, 1989.

BÍBLIA KING JAMES ATUALIZADA (KJA). 1999. Disponível em: www.bibliakingjames.com.br. Acesso em: 22 jun. 2022.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã: as origens até Nicolau de Gusa**. 13°. Vozes Editora. 2012.

BOFF, L. **Saber cuidar: Ética do humano: compaixão pela terra**. 8. ed. São Paulo: Vozes, 2002.

BORRILLO, D. **Homofobia: história e crítica de um preconceito**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. 141 p.

BUTLER, J. Critically Queer. *In*: Phelan Shane (org.). **Playing with fire: queer politics, queer theories**. New York & London: Routledge. 1129, 1990.

BUTLER, J. “Arguing with the Real”. *In*: BUTLER, J. *Bodies that matter, on the discursive limits of “sex”*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 1993, p. 181-222.

BUTLER, J. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. 2. ed. New York: Routledge. 1999.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. Imitation and Gender Insubordination. *In*: SALIH, S.; BUTLER, J. (eds.). **The Judith Butler Reader**. Malden- MA: Blackwell Publishing, 2004, p. 13- 31.

BUTLER, J. A reivindicação da não violência. *In*: SALIH, S.; BUTLER, J. (eds.). **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BURITY, J. Ola conservadora y surgimento de la nueva derecha Cristiana brasileña? La coyuntura postimpeachment em Brasil. **Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 22, p. 1-24, 2020.

BUSIN, V. M. Religião, Sexualidades e Gênero. **REVER-Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 11, n. 1, 2011.

CABRAL, V. **Espaços de morte e representações sociais de travestis na cidade de Ponta Grossa-Paraná**. 2012. Monografia (Graduação em Geografia) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2012.

CAMPOS, M. P. de. **Mulheres vítimas de violência sexual e os significados de suas experiências corporais e espaciais: teu corpo é o espaço mais teu possível.** 2016. Dissertação (Mestrado Gestão em Território). Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2016.

CAMPOS, M. P. de; SILVA, M. J.; SILVA, E. A. Teu corpo é o espaço mais teu possível: construindo a análise do corpo como espaço geográfico. **Revista da ANPEGE**, v.16, n. 31, 2020.

CAMPOS, B. M.; SILVA, S. I. As várias faces do fundamentalismo protestante no Brasil: por uma discussão terminológica e conceitual. **Protestantismo em Revista**. São Leopoldo. v. 43, n. 1. 2017.

CANDAU, J. **Memória e identidade.** Tradução de Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CANDIOTTO, C. Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência. **Psicologia & Sociedade**, v. 24, p. 18-24, 2012.

CARVALHO, M. C.; SÍVORI, F. H. Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira. Dossiê Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência. **Cad. Pagu**, v. 50, 2017.

CASSIRER, E. [1929]. **Filosofía de las formas simbólicas III** – Fenomeno logíadel Reconocimiento. tradução para o espanhol de Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CASTELLS, M. **A galáxia da Internet: Reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

CENTRO de Documentação Prof. Dr. Luiz Mott – Cedoc LGBTI+ 15 anos (2007-2022). **Grupo Dignidade**, Curitiba, 14 dez. 2022. Disponível em: <https://www.grupodignidade.org.br/cedoc15anos/>. Acesso em: 20 jan. 2024.

CHAUÍ, M. Produtividade e Humanidades. **Tempo Social - Rev. Social**. São Paulo: USP, v.1, n. 2, 1989. p. 45-71.

CIAMPA, A. da C. **Identidade e suas relações com a ideologia.** 1977. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1977.

CLARK, C. “Sympathy, MicrohierarchyandMicropolitics”. In: **Miseryandcompany: sympathy in everydaylife** Chicago/London: The Universityof Chicago Press. 1997.

CLAVAL, P. L’approche ‘Queer’ en Géographie Culturelle: Nouvelles Perspectives Épistmologiques. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 35, 2014. p. 41-60.

CLAVAL, P. **La logique des villes.** Essai d'urbanologie Paris: Litec, 1981.

CORRÊA, R. L. Monumentos, Política e Espaço. In: ROSENDAHL Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). **Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço.**, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2005.

CORTEN, A. **Pentecostalism in Brazil**: Emotion of the poor and Theological Romanticism. London: Macmillan Press, 1999 (1995).

CORTEN, A. **Os pobres e o Espírito Santo**: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

CRENSHAW, K. W. (2002). "Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero". **Estudos Feministas**, ano 10, n. 1. 2002, pp. 171-188.

CUNHA, M. **Fundamentalismos, crise da democracia e ameaça aos direitos humanos na América do Sul**: tendências e desafios para a ação. Salvador: Koinonia Presença Eumênica e Serviços, 2020.

DIOCESE DE PONTA GROSSA. 2023. Disponível em: diocesepontagrossa.org.br. Acesso em: 02 jun. 2023.

IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR NOVA RESENDE/MG, 2023. Disponível em: quadrangularnr.com.br. Acesso em: 02 jun. 2023.

DURKHEIM, É. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo, Edições Paulinas. 1989.

EHRMAN, B. D. **O problema com Deus**: as respostas que a Bíblia não dá ao sofrimento. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

ELIADE, M.; COULIANO, I. P. **Dicionário da Religiões**. Lisboa, Dom Quixote. 1990.

FABREGAT, C. H. La formación simbólica del profesorado en geografía. **Terra Livre: Geografia em Movimento**, v. 2, n. 25, p. 49-65. 2005.

FAMERÉE, J. O corpo, caminho de Deus. A problemática. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 13-34.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **A Ordem do discurso**: Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 dez. 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1971 [1996].

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. 1. ed. Livraria Martins Fontes Editora Ltda. São Paulo. 2008.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Alburquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, M. Omnes et Singulatim: towards a criticism of political reason. In: FOUCAULT, M. **Dits et Ecrits IV**: 1980-1988. Paris: Quarto Gallimard, 1994. p. 134-161

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 23. ed. São Paulo: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhe. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GEFFRÉ, C. **Crer e Interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GELINSKI, A. **As vivências espaciais dos membros LGBT da Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e da Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba e a constituição das significações de suas sexualidades**. 2017. Dissertação (Mestrado em Gestão Território) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2017.

GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 35-80.

GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

GIL FILHO, S. F. **Igreja Católica Romana**: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. 2002. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2002.

GONÇALVES, V. Sara Sheeva diz que evangélicos gordos não vão para o céu. **Catraca Livre**, São Paulo. 16 nov. 2017. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/entretenimento/sara-sheeva-diz-que-evangelicos-gordos-nao-vaao-pro-ceu/>. Acesso em: 20 abr. 2023.

GOMES, P. C. da C. **A condição urbana**: ensaios de geografia da cidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

GOMES, P. C. da C. Considerações acerca dos espaços públicos e suas variações no tempo e no espaço. In: SERPA, A.; CARLOS, A. F. A. (org.). **Geografia urbana**: desafios teóricos contemporâneos. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 351-375.

GONTAREK, D. D. **Honra, paixão e sangue**: A constituição relacional do espaço doméstico e masculinidades violentas envolvidas em violência doméstica na cidade de Ponta Grossa, Paraná. 2020. Dissertação (Mestrado em Gestão de Território) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2020.

GRENZ, S. J.; GURETZKI, D.; NORDLING, C. F. **Dicionário de teologia**. São Paulo: Editora Vida, 2000.

GUINARD, P.; TRATNJEK, B. **Géographies, géographes et émotions**. Appel à contributions pour le neuvième numéro des Carnets de Géographe. Paris, 2015, p. 1-8.

GOTTSCHILD, B. D. **The black dancing body**: a geography from coon to cool. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

HALL, S. **A identidade na pós-modernidade**. 11ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANKE, W. **Espaço, interseccionalidades e vivência cotidiana gay na cidade de Ponta Grossa, Paraná**. Dissertação (Mestrado em Gestão em Território) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2016.

HANKE, W.; ORNAT, J. M.; GELINSKI, A. Espaços e vivência interseccional de homens gays na cidade de Ponta Grossa, Paraná. *In: IV Simpósio Internacional de Educação Sexual: Feminismos, identidade de gênero e políticas públicas*, 2, 2015, Maringá. **Anais [...]**. Maringá: UEM, 2014, p. 1-15.

HARTENTHAL, M. W. V.; ONO M. M. O espaço percebido: em busca de uma definição conceitual. **Arquiteturarevista**, v. 7, n. 1, p. 2-8. 2011.

HIRATA, H. (2014). Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, v. 26, n. 1, 61-73.

HOLZER, W. **A Geografia Humanista: sua trajetória de 1950 a 1990**. 1992. Dissertação (Mestrado em geografia) – Departamento de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

HUNTINGTON, S. P. “Conservatism as an Ideology”. **The American Political Science Review**, Washington, DC, v. 51, n. 2, p. 454-473, jun. 1957.

IGREJAS EVANGÉLICAS REFORMADAS NO BRASIL. 2023. Disponível em: www.ierb.org.br/o-que-cremos. Acesso em: 02 jun. 2023

IGREJA METODISTA. Portal Nacional. São Paulo. 2023. Disponível em: www.metodista.org.br/doutrinas-metodistas. Acesso em: 02 jun. 2023.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. 2023. Disponível em: Universal.org. Acesso em: 02 jun. 2023.

IGREJA EVANGÉLICA E ASSEMBLEIA DE DEUS. 2023. Disponível em: www.ieadpg.org.br/cremos/. Acesso em: 02 jun. 2023.

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

JESUS, J. de. O conceito de Heterocentrismo: um conjunto de crenças enviesadas e sua permanência. **Psico-USF**, Bragança Paulista, v. 18, n. 3, p. 363-372, set/dez 2013.

JOHNSTON, L.; LONGHURST, R. Geografias trans(icionais): corpos, binarismos, lugares e espaços. *In: SILVA, J. M.; ORNAT, M. J.; JUNIOR, A. B. C. (orgs.). Geografias Malditas: corpos, sexualidades e espaços*. Ponta Grossa: Todapalavra, 2013. p.339-355.

JUNIOR, N. A.; NETO, A. M. de A. Religião, gênero e território: discursos midiáticos da parada gay de São Paulo. **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, n. 38, jul./dez. de 2015.

JUNIOR, P. G. de S.; SOUZA, C. H. P. de. Evangélicos e conservadorismo – afinidades eletivas: as novas configurações da democracia no Brasil. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 1188-1225, set./dez. 2020.

KALLITSIS, P. de. Sexualidades e Espaço Público na Grécia: uma busca cinematográfica. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 5, n. 2, p. 65-72, ago./dez. 2014.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Edições 70, 1992.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem (1966 [1953]). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACROIX, X. **O corpo de carne**: as dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, 2009.

LANZ, L. **O corpo da roupa**: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

LAQUEUR, T. **Inventando do sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LEFEBVRE, H. **The production of space**. Oxford: Blackwell, [1974] 1991.

LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Mártins (original La production de l'espace. 4. ed. Paris: Éditions Anthropos) [2000] 2006.

LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1990.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LEME, J. L. C. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA de P. (orgs.). **Foucault e o Cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 23-55.

LONGHURST, R. **Refocusing groups: pregnant women's geographical experiences of Hamilton**, New Zealand/Aotearoa. *Area*, v. 28, n. 2, p. 143-149, 1996.

LONGHURST, R. (Dis)embodied geographies. **Progress in Human Geography**, v. 21, n. 4, p. 486-501, 1997.

LOURO, G. L. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, G. L. (orgs.). **O corpo Educado**: pedagogias da sexualidade. 2ª Edição. Autêntica. Belo Horizonte. 2000. p. 07-34.

LOURO, G. L. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MARANHÃO, F. E. M. de A. 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**, v. 8, n. 24, p. 197-219, 2016.

MASSEY, D. Algunos tiempos de espacio. *In*: ALBET, A.; BENACH, N. **Doreen Massey: un sentido global del lugar**. Barcelona: Icaria, 2012, p. 182-196.

MASSEY, D. **Pelo Espaço: Uma nova Política da Espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MASSEY, D. Um sentido global de lugar. *In*: ARANTES, A. (org.). **O espaço da diferença**. Campinas, SP: Papirus, 2000.

MAUSS, M. (2003). **Sociologia e antropologia**. São Paulo, Cosac e Naify.

MENDONÇA, D. de. Como olhar “o político” a partir da teoria do discurso. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 1, p. 153-169, jan.-jun. 2009.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Moura C. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MOSER, A. Corpo e sexualidade: do biológico ao virtual. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 73, n. 289, p. 38-68, 2013. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/679/605>. Acesso em: 18 jul. 2023.

MCDOWELL, L. **Gender, identity and place: understanding feminist geographies**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

MCINTIRE, C. T. Fundamentalismo. *In*: ELWELL, W. A. (org.). **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1990.

MIRANDA, E. O. Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural. **Élisée, Rev. Geo**. Porangatu, UEG, v. 6, n. 2, p. 116-128, jul./dez. 2017.

MIRANDA, J. Na capital da “Reaçolândia”, audiência pública defende tese sobre “ideologia de gênero”. **Pragmatismo Político**. 11 dez. 2017. Disponível em: www.pragmatismopolitico.com.br/2017/12/reacolandia-audiencia-publica-defende-ideologia-de-genero.html. Acesso em: 10 ago. 2023.

MISKOLCI, R. **Batalhas morais: política identitária na esfera pública técnico-mediatizada**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MONK, J.; HANSON, S. On not excluding half of the human in human geography. **The professional Geographer**, v. 34, n. 1, p. 11-23, 1982.

MUSSKOPF, A. S. **Uma brecha no armário: Propostas para uma Teologia Gay**. São Leopoldo: EST, 2002.

MUSSKOPF, A. S. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Leopoldo: EST/PPG, 2008.

NASCIMENTO, T. F. do; COSTA, B. P. da. As vivências travestis e transexuais no espaço dos terreiros de cultos afro-brasileiros e de matriz africana. **Espaço e Cultura**, n. 38, p. 181-204, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/espacoecultura.2015.29075>.

NATIVIDADE, M. T. **Deus me aceita como sou?** A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L. “Nós Acolhemos os Homossexuais”: Homofobia pastoral e Regulação da Sexualidade. **Tomo**. São Cristovão-SE. 2009.

NETTO, L. E. **O conservadorismo clássico**: elementos de caracterização crítica. São Paulo: Cortez, 2011.

NORA, P. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Projeto História, São Paulo, n.10, dez. 1993, p. 7-28.

PACE, E.; STEFANI, P. **Fundamentalismo religioso contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2002.

PANASIEWICZ, R. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. In: ALBUQUERQUE, E. B. (org.), X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”, 2008, Assis. **Anais [...]**. Assis: UNESP, 2008.

PEREIRA, C. J.; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. **Ateliê geográfico (UFG)**, v. 6, p. 01-31, 2012.

PEREIRA, C. J. Geografia da religião: um olhar panorâmico. **RA´EGA**, 2013.

PILE, S. **The body and the city**: psychoanalysis, space and subjectivity. Londres: Routledge. 1996.

PILE, S.; NAST, H. **Places through the body**. Londres e Nova York: Routledge. 1996.

PRIMEIRA IGREJA PRESBITERIANA DE PONTA GROSSA. Ponta Grossa, 2023. Disponível em: pippg.org.br. Acesso em: 02 jun. 2023.

PRZYBYSZ, J. **Nem santas nem putas, apenas mulheres**: espacialidades de mulheres prostitutas de baixa renda no exercício de maternagens em Ponta Grossa-PR. 2017. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2017.

RAMOS, É. C. M.; MILANI, P. H. O corpo fora de lugar: de uma geografia dos indivíduos para uma geografia dos sujeitos. **GEOgraphia**, Niterói, v. 24, n. 52, 2022.

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulinas, 1989.

REIJNEN, A M. O corpo, canteiro de obras da redenção. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. In: GELP, Barbara C. & GELP, A (eds.). **Adrienne Rich Poesia e Prosa**. Nova York: W.W. Norton & Company, 1993.

ROCHER, G. **Sociologia geral**. Lisboa, Presença. 1971.

ROSE, G. Performing Space. In: MASSEY, D.; ALLEN, J.; SARRE, P. **Human Geography Today**. Cambridge: Polity Press, 1999, p. 247-259.

SÁ, C. P de. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

SANTOS, A. E. C. dos. **Espaço Escolar, homossexualidade e prática discursiva docente em Ponta Grossa, Paraná**. 2015. Dissertação (Mestrado em Gestão em Território) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2015.

SANTOS, A. E. C. dos. **Vivências transmasculinas em espaços educacionais de nível superior do sul do Brasil e a multiplicidade espacial**. 2020. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2020.

SANTOS, B. S. S. **Se Deus Fosse um ativista dos direitos humanos**. Coimbra: Ed. Almedina, 2013.

SARLO, B. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCOLAS, P. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (orgs.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 8-11.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. **Cadernos pagu**, v. 28, jan./jun. 2007.

SILVA, A. S. da.; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, v. 9, 2009.

SILVA, E. A. Tensões e corporalidades no espaço religioso. In: SILVA, J. M. (orgs.). **Geografias Subversivas**: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa. Toda Palavra. 2009, p. 239-256.

SILVA, J. M. **Geografias Subversivas**. Discursos sobre Espaço, Gênero e Sexualidades. Ponta Grossa: Toda Palavra, 2009.

SILVA, J. M. Geografias Feministas, sexualidades e coporalidades: desafios às práticas investigativas da ciência geográfica. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 27, p. 39-55, 2010.

SILVA, J. M. *et al.* **O corpo como elemento das geografias feministas e queer: um desafio para a análise no Brasil**. In: SILVA, J. M.; ORNAT, M. J.; JUNIOR, A. B. C. (orgs.). **Geografia malditas: corpos, sexualidade e espaços**. Ponta Grossa: Todapalavra, 2013, p. 85-142.

SILVA, J. M.; ORNAT, M. J. Corpo como Espaço: um Desafio à Imaginação Geográfica. In: PIRES, C. L. Z.; HEIDRICH, Á. L.; COSTA, B. P. da. (orgs.). **Plurilocalidade dos Sujeitos**. Representações e Ações no Território. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura. 2016, p. 56 - 75.

SILVA, J. M.; ORNAT, M. J.; JUNIOR, A. B. C. O Legado de Henri Lefebvre para a constituição de uma Geografia corporificada. **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, v. 3, n. 41, Dossiê “Geografias interseccionais: gênero, raça, corpos e sexualidades”. 2019. p. 63-77.

SILVA, M. Cidade e Cultura: Esfera Pública e Transformação Urbana. PALLAMIN, Vera (org.). **Cadernos De Estudos Sociais**, v. 19, n. 2, 2003.

SILVA, M. A. S. da; GIL FILHO, S. F. Sobre o conceito de espaço vivenciado: refletindo as espacialidades a partir das experiências emocionais. **Geograficidade**, v. 10, out., 2020.

SILVA, M. A. S. da. Por uma Geografia das Emoções. **GEographia**, Niterói, v. 18 n. 38. 2016.

SILVA, M. A. S. da. Um olhar sensível sobre o espaço geográfico: contribuições da geografia das emoções. **Revista Geografia em Atos**, Presidente Prudente: UNESP, v. 5, n. 12, p. 37-59, jul. 2019.

SIMONSEN, K. The body as battlefield. **Transactions of the Institute of British Geographers**, v. 25, n. 1, p. 7-9, 2000.

SCHMID, C. A Teoria da Produção do Espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP Espaço e Tempo**. v. 16, n. 3, p. 89-109, 2012.

SCHWARTZ, S. Value priorities and behavior: applying a theory of integrated value systems. In: SELIGMAN, C. OLSON J M e ZANNA M. P. (orgs.). **The psychology of values: The Ontario symposium**. Ontario, Mahwah, new jersey. 1996.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

SOUZA, M. L. d. **Mudar a cidade**: uma introdução crítica ao planejamento e à gestão urbanas. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

SOUZA, R. **Discursos e práticas fundamentalistas na Igreja Presbiteriana do Brasil (2002-2008)**: uma análise da pretensa posição de equidistância dos extremos fundamentalistas e liberais São Bernardo do Campo. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

SOUZA, R. **Gênero e ideologia entre evangélicos brasileiros** São Paulo: Intermeios. 2019.

SOUZA, S. D. Revista Mandrágora: Gênero e Religião nos Estudos Feministas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2004.

SOUZA, S. D. **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

SPINK, M. J. **Linguagem e Produção dos Sentidos no Cotidiano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SPINK, M. J. **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano**: Aproximações teóricas e metodológicas. Mary Jane Spink (org.), Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2013, p. 1-263.

TEIXEIRA, L. G. S. O corpo e sua relação com o sagrado. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**. v. 10, n. 17, 2016.

TENACE, M. **Dire l'uomo**: Dall'immagine di Dio alla somiglianza: La salvezza come divinizzazione. 2. ed. Roma: Lipa, 2005.

TRIGUEIRO, G. R. L. "Conservadorismo: perspectivas conceituais". **Revista estudos políticos**. Rio de Janeiro. v. 6, n. 1, 2015.

VALENTINE, G. (Hetero) sexingspace: lesbian perceptions and experiences of everyday space. **Environment and Planning D: society and space**, v. 11, n. 4, p. 395-413, 1993.

VALENTINE, G. Theorigin and Researching Interseccionalidade: A Challenge for feminist Geogrphy. **The professional Geographer**, v. 59, n. 1, p. 10-21, 2007.

VEIGA, A. B. de. **As Temáticas da religião e espiritualidade como componentes da produção geográfica brasileira publicadas nos periódicos geográficos nacionais**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2021.

WEBER, M. A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, G. (org.). **Max Weber**. São Paulo: Ática, 1989. p. 88-93.

Apêndice A – Roteiro Semiestruturado para a Obtenção de Dados através das Entrevistas com as Pessoas LGBT+ Ex-frequentadoras de Igrejas Cristãs (Católicas e Evangélicas)

Roteiro Entrevistas
Pessoas LGBT ex-frequentadoras de Igrejas Evangélicas

Identificação

Nome:		Nome fictício:	
Cidade de Nascimento:		Quanto tempo mora em Ponta Grossa:	
Mora com: () familiares () companh. () amigos () sozinha		Quantos residentes:	Onde mora:
Idade:		Mora em casa: () própria () alugada () cedida () compartilhada	
A quanto tempo mora nesta residência:		Você trabalha: () sim () não	
Onde trabalha?			
Escolaridade: () Ensino Fundamental () Ensino Médio () Ensino Superior () Especialização () Mestrado () Doutorado			
Estado civil: () solteirx () casadx () viúvix () união estável			
Filhos: () não () sim Quantos:		Meninos: _____ Meninas: _____	
Condições socioeconômicas:		Condições socioeconômicas:	
Renda individual:		Renda familiar?:	
() sem renda		() de 1 a 2 salários mínimos () de 2 a 4 salários mínimos	
() de 1 a 2 salários mínimos () de 2 a 4 salários mínimos		() de 4 a 6 salários mínimos () mais que 6 salários mínimos	
() de 4 a 6 salários mínimos () mais que 6 salários mínimos		Qual Igreja foi membro:	
		Quanto tempo:	
		Foi membro de outras igrejas? Quais?	

Dia __/__/__.

Sobre entrevistade

Como você se auto identifica? Quando iniciou esse reconhecimento?

Comente como foi o processo de reconhecimento (descobrir-se, aceitar-se, adaptar-se).

Como sua família reagiu a sua auto identificação como LGBTQIA+? Antes e hoje...

Fale sobre sua identidade de gênero/orientação sexual na relação com a sociedade.

Em relação ao seu corpo como você o vê/sente? Já teve algum conflito relacionado ao seu corpo?

Caso você creia na existência de Deus pensa que Deus entende seu corpo e sua sexualidade?

Qual o local que teve mais influência em seu processo de auto identificação e reconhecimento como LGBTQIA+?

Qual pessoa contribuiu **positivamente** no seu processo de auto identificação e reconhecimento como LGBTQIA+?

E qual pessoa contribuiu **negativamente** no seu processo de auto identificação e reconhecimento como LGBT?

O que é o ser/estar LGBT+ para você?

Práticas discursas das Igrejas nas quais conviviam seus ex membros.

- 1 Quanto tempo você frequentou a Igreja?
 - 2 Você é “batizado” ou tornou-se membro com que idade? E como foi esse processo?
 - 3 Como era sua relação com a liderança religiosa?
 - 4 Como era sua relação com as outras pessoas da Igreja? (convívio, amizades).
 - 5 Atualmente qual a relação com a antiga comunidade religiosa que você frequentava?
 - 6 Como você se sentia participando dos cultos e atividades antes de reconhecer-se LGBTQIA+?
 - 7 E caso tenha continuado na Igreja após assumir-se LGBTQIA+ como se sentia, houve algo marcante? Como foi tratada pela comunidade religiosa?
 - 8 Como você se sentia vivenciando os princípios da Igreja na sua vida cotidiana?
 - 9 Fale sobre sua vida religiosa, desde o seu início até os dias atuais? Como foi o início da sua vida religiosa?
 - 10 Quais atividades eram desenvolvidas na Igreja que frequentava?(grupo de jovens, acampamentos, cultos, grupo de louvor, escola dominical, etc).
 - 11 Qual foi a reação da comunidade religiosa frente a sua auto-identificação LGBTQIA?
 - 12 Como você pensa sua vivência/prática religiosa e sua auto identificação/sexualidades?
- E quando você era membro da Igreja quais eram os aspectos harmoniosos e conflituosos vividos devido à identidade de gênero ou/e orientação sexual?

Discurso e Funcionamento Evangélico

- O que você pensa sobre as pregações durante os cultos da Igreja que era membro? (em seu tempo de membrasia, quais eram os temas que eram mais tratados nos cultos, durante as pregações?)
- Existia alguma divisão entre os membros da igreja? Alguma divisão de poder... (membros novos, membros antigos, visitantes, frequentadores)
- Como era a organização ministerial? (quantas lideranças, presbíteros, diáconos, evangelistas, missionários, presidente de congregação, auxiliares de trabalhos)

- Dentre as pessoas que faziam parte da organização ministerial havia mulheres e pessoas negras? (quantas). Havia pessoas LGBT na Igreja?
- Fale sobre as passagens bíblicas mais utilizadas ou as que você lembra nos cultos.
- Você lembra qual era a postura da igreja frente à homossexualidade? (se recorda de passagens bíblicas).
- Você passou por algum ritual para tornar-se membro da Igreja?
- Ao ser membro ou socializar uma vivência de fé na Igreja quais responsabilidades você tinha?
- Em algumas igreja é pregado que é responsabilidade da igreja (líderes e membros) assegurar que membro seja excluído da comunhão da igreja caso sua vida e sua profissão de fé não estejam em sintonia. Como era na sua antiga igreja?
- Quais são as espacialidades que você frequentava além da comunidade religioso? Falar sobre a conexão entre aquilo que foi apreendido na igreja e sua vivência espacial ampla.

Desterritorializando e Reterritorializando as Práticas Religiosas

- Considera-se religioso ou preserva alguma espiritualidade atualmente?
- Antes de identificar-se LGBTQIA+ como era sua relação com Deus?
- Como foi o processo de deixar de ser membro da Igreja? (como se sentiu, o que pensou e o que pensa atualmente a respeito)
- Atualmente quais são as espacialidades que você frequenta?