

Performatividade da conversão/“cura” religiosa das homossexualidades no “Encontro com Deus”: regulação da sexualidade e preconceito

Antônio Augusto Lemos Rausch. Universidade Federal de Minas Gerais

Marco Aurélio Máximo Prado. Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Este artigo investiga o dispositivo da “cura” religiosa da homossexualidade, ao tomar em análise uma forma de retiro espiritual evangélico nomeado “Encontro com Deus”, por meio da produção de um acervo documental e etnográfico, do qual faz parte o testemunho de um dos autores. Através da análise do discurso a partir do conceito de performatividade, foram identificadas relações entre diferentes práticas discursivas, científicas e não científicas, na produção da homossexualidade como patologia moral e de tecnologias de conversão religiosa para produzir sua “cura”. Os resultados sugerem que a “cura” religiosa da homossexualidade, neste contexto religioso, envolve uma série de atos performativos de conversão, pelos quais o sujeito convertido/curado precisa ser incessantemente produzido e atestar sua salvação publicamente a partir de seu testemunho. Estes atos convocam uma rede de significados e rituais, que promovem a transformação moral e estética do sujeito, ao articularem perspectivas epistemológicas heterogêneas, que legitimam o preconceito em diferentes formas de conhecimento.

Palavras-chave: performatividade; conversão religiosa; análise do discurso; sexualidade.

Abstract

Performativity of religious conversion/“cure” of homosexuality in “Encontro com Deus”: regulation of sexuality and prejudice. This study investigates the apparatus of the religious “cure” of homosexuality by analyzing a form of an evangelical spiritual retreat known as “Encontro com Deus.” This study is based on a documentary and ethnographic archive that includes the testimony of one of the authors. Via discourse analysis based on the concept of performativity, this study found relations between scientific and non-scientific discursive practices in the construction of homosexuality as a moral pathology and the development of religious conversion technologies to “cure” it. The findings suggest that such religious “cure” of homosexuality involves a series of performative acts of conversion by which the converted/cured subject must be incessantly produced and must publicly attest to their salvation via testimonies. These acts mobilize a network of meanings and rituals that promote subjects’ moral and aesthetic transformation by articulating heterogeneous epistemological perspectives that legitimize prejudice across forms of knowledge.

Keywords: performativity; religious conversion; discourse analysis; sexuality.

Resumen

Performatividad de la conversión/“cura” religiosa de la homosexualidad en el “Encuentro con Dios”: regulación de la sexualidad y prejuicios. Este artículo investiga el dispositivo de la “cura” religiosa de la homosexualidad, a partir del análisis de una forma de retiro espiritual evangélico denominado “Encuentro con Dios”, mediante la elaboración de un archivo documental y etnográfico, que incluye el testimonio de uno de los autores. A través del análisis del discurso basado en el concepto de performatividad, se identificaron relaciones entre diferentes prácticas discursivas, científicas y no científicas, en la producción de la homosexualidad como una patología moral y en el desarrollo de tecnologías de conversión religiosa destinadas a producir su “cura”. Los resultados sugieren que la “cura” religiosa de la homosexualidad, en este contexto religioso, implica una serie de actos performativos de conversión, mediante los cuales el sujeto convertido/curado debe ser incesantemente producido y testimoniar públicamente su salvación. Estos actos convocan una red de significados y rituales que promueven la transformación moral y estética del sujeto, al articular perspectivas epistemológicas heterogéneas que legitiman el prejuicio en diversas formas de conocimiento.

Palabras clave: performatividad; conversión religiosa; análisis del discurso; sexualidad.

Introdução

A expressão “cura gay” é usada para definir um objeto controverso, ambíguo e impreciso, envolvendo discursos e práticas que visam reverter a orientação sexual homossexual, no bojo de processos de regulação da sexualidade (Garcia & Mattos, 2019). Ela condensa várias problemáticas que se instauram no debate público: as categorias médicas e psicológicas nas classificações de transtornos mentais; a regulamentação e atuação de profissionais da saúde; as práticas e esforços de mudança de gênero e sexualidade; e, por fim, o fundamentalismo religioso, atuação legislativa e ativismo político conservador. Este texto toma como base algumas reflexões a partir da pesquisa sobre a patologização das homossexualidades em contextos religiosos, especialmente em igrejas evangélicas (Rausch, 2024). Aqui, debruça-se sobre as relações estabelecidas entre diferentes formas de conhecimento na produção da homossexualidade como uma patologia moral no discurso religioso, e sobre como esse discurso se materializa em esforços de conversão/“cura” empreendidos sobre os corpos.

Como objeto, a “cura gay” é produzida em diversos campos de saber. Em vez de entendê-la a partir de categorias psicológicas, vamos localizá-la nesta interseção entre a ciência e os conhecimentos não-científicos, especialmente religiosos, em uma intercientificidade (Cunha, 2007; Little, 2010). Compreendemos que a “cura gay” ultrapassa estes desenhos e representações usuais de acompanhamento ou aconselhamento corretivo, e adentra a vida social a partir da materialização do preconceito como uma forma de conhecimento (Begby, 2013). Como práticas epistemológicas, os conhecimentos religiosos oferecem marcos importantes para o enquadramento político do sofrimento na contemporaneidade. Eles atuam sobre o corpo, regulam a sexualidade e o gênero, e são nódulos articuladores do reconhecimento e da diferença no discurso (Laclau & Mouffe, 2015). Como um princípio metodológico, atribuímos legitimidade à forma do conhecimento popular, centralizando a análise nos processos de produção de seu conteúdo. Compreendemos que a reflexão ética e política é um ponto de partida para a incorporação dos saberes populares, introduzindo a discussão sobre culpabilidade epistêmica (Fricker, 2007) como uma tentativa de responsabilização coletiva sobre o problema da discriminação por gênero e sexualidade na sociedade contemporânea.

Uma outra questão é que as práticas de conversão/“cura” religiosa acontecem em contextos de difícil

acesso às metodologias de pesquisa, particularmente em Psicologia Social. O acesso ao campo é marcado por tensões jurídicas ao redor da legalidade/ilegalidade de práticas profissionais, a capacidade de consentimento de crianças e adolescentes, que são público preferencial destes esforços de correção, como apresentado por Fróes et al. (2022), e um antagonismo, como definido por Laclau & Mouffe (2015), entre as posições de defesa da liberdade religiosa e o reconhecimento das homossexualidades e transexualidades na esfera pública.

Por limitações éticas, não temos acesso a uma parte considerável destas práticas, mas conseguimos Tateá-las a partir dos testemunhos religiosos, documentos em vídeo, em texto ou relatos de experiência disponíveis publicamente. A pesquisa documental (Nunes et al., 2020; Sá-Silva et al., 2009) foi uma das estratégias metodológicas adotadas para contornar este problema, uma vez que ela permite resgatar parte da história das práticas sociais a partir de fontes primárias, em registros produzidos de forma alheia à intervenção do pesquisador. Compreende-se que a análise de documentos recuperados na internet se constitui, também, como uma pesquisa etnográfica, visto que os documentos (Lowenkron & Ferreira, 2014) e as tecnologias de informação integram o cotidiano das relações sociais para além de distinções entre “on-line” e “off-line” (Rifiotis et al., 2024). Esta investigação busca, mais do que a compreensão do conteúdo destes documentos, compreender os atos de sua produção, o que ele significa, e, por fim, quais efeitos produz (ou produziu) contextualmente (Lowenkron & Ferreira, 2014).

O acervo documental e etnográfico deste trabalho foi composto por testemunhos públicos, pregações, textos de orientação para líderes religiosos, texto bíblico e literatura de aconselhamento religioso. Como critério para seleção dos materiais, optou-se por incluir os documentos produzidos na Igreja Batista de Lagoinha, localizada no bairro São Cristóvão, em Belo Horizonte, divulgados no site da igreja, em páginas de redes sociais, ou disponíveis para compra em livrarias ou cursos ofertados pela instituição. Inclui-se o testemunho de um dos autores, que foi membro desta comunidade religiosa por 17 anos, para reconstituição das memórias de um retiro espiritual para crianças e adolescentes.

Há uma distinção necessária entre o “testemunho” (Felman & Laub, 1992) como uma forma de atuação subjetiva da memória em que o sujeito recupera e engaja-se na elaboração parcial do trauma vivido ao narrar sua experiência, e a noção de “testemunho

apostólico” que será trabalhada mais adiante. A conceitualização de Felman e Laub (1992) parte de um horizonte de responsabilidade ética de preservar pela memória e elaboração subjetiva os eventos apagados da história. Dori Laub, um dos autores da obra, discute sobre a sua implicação no processo de reconstituição histórica dos eventos do holocausto. Uma vez que sua trajetória pessoal foi profundamente atravessada por ele, o autor argumenta que atua não somente como um teórico ou analista do testemunho, mas também como uma testemunha e parte da história reconstituída (Felman & Laub, 1992). Sendo assim, sua implicação subjetiva no processo de reconstrução da memória torna o testemunho mais que um relato autobiográfico ou descrição de um fenômeno que ocorreu no passado.

A partir de um horizonte ético e político de reparação ou elaboração de um trauma coletivo (Felman & Laub, 1992), a experiência narrada neste trabalho busca reconstituir a memória ao lado dos outros elementos presentes nos testemunhos apostólicos e documentos recuperados. O testemunho atua sobre o enquadramento que dá inteligibilidade a este exercício intelectual e analítico, influenciando o processo desde a coleta e tratamento dos materiais, passando pela escolha particular pela *Lagoinha* como objeto de estudo e por este retiro espiritual em específico, até a análise dos dados e as reflexões teóricas produzidas através deste estudo.

Estes materiais e dados são investigados através da análise do discurso (Laclau, 2014; Oliveira et al., 2013), e a partir da concepção de performatividade (Butler, 2017, 2019, 2021) como um operador conceitual que permite recuperar a história das articulações (Laclau & Mouffe, 2015) que criam cadeias de equivalência, e estabelecem regularidades e coerências nos enunciados discursivos a partir da sua dispersão no campo social. Aliado a isso, parte-se da revisão sobre as relações entre psicologia e protestantismo, as particularidades históricas e teológicas do neopentecostalismo como um fenômeno sociológico no Brasil, e sobre as práticas científicas de conversão das sexualidades desviantes nos contextos mundial e brasileiro.

O “Encontro com Deus”: testemunho da prática religiosa de “cura”

Quando tinha 9 anos de idade, fui levado por meu pai e minha mãe até o estacionamento de uma das instalações da igreja que éramos membros. Naquela tarde de sexta-feira, eu embarcaria, pouco tempo depois,

em um ônibus destinado aos meninos, onde conheceria pela primeira vez os colegas com os quais dividiria o dormitório, refeições e banhos. Fomos em direção a um sítio na região metropolitana de Belo Horizonte. Ao chegar lá, nos instalamos nos dormitórios, entregamos nossos pertences pessoais (celulares, aparelhos mp3, livros) e fomos direcionados ao lugar da primeira ministração. No auditório, os grupos dos “meninos” e das “meninas” foram separados novamente, nos lados esquerdo e direito, sendo a interação entre os participantes proibida, exceto em brincadeiras ou dinâmicas específicas propostas pelos ministradores. Na manhã seguinte, iniciamos um “jejum de fala”, em que só poderíamos conversar com os monitores caso algum problema acontecesse, ou interagir com os ministrantes nas reuniões ao longo do dia. Qualquer outra conversa nos refeitórios e dormitórios era proibida. Durante esse momento, deveríamos refletir sobre nós mesmos, nos afastar dos colegas e conversar somente com Deus. Toda comunicação com o mundo externo foi interrompida.

À tarde de sábado, recebemos uma lista de pecados que deveríamos preencher antes da Ministração de Libertação, que aconteceria ao anoitecer. Esta folha de papel continha todos os pecados que já cometemos, quisemos ou pensamos em cometer. Mesmo que nunca concretizados, deveríamos refletir sobre aquelas condutas e assinalá-las em caso de qualquer dúvida. “Para um cristão, não deve haver dúvida”. Ele deve ter certeza de seus caminhos e de sua santidade, da própria salvação. É melhor arrepender-se, que pecar por ignorância. Onde há dúvida, há pecado.

Eu me lembro de preencher a lista e parar em frente ao item “homossexualidade” sem conseguir fazer nada. Apenas lia, sem me mexer, e me lembrava das brincadeiras dos meus colegas de escola sobre eu ser “viadinho”. Aos 9 anos de idade, eu não me identificava como gay, na verdade, sequer demonstrava algum interesse sexual ou romântico. Por isso, tive dúvida se deveria ou não marcar esta opção. *Confesso* que, naquele momento, ignorei este item. No entanto, enquanto andava pelas trilhas daquele sítio, ao final da tarde de sábado, ia sendo consumido por uma ansiedade de que a qualquer momento eu poderia morrer sem me arrepender dos meus pecados, e que enfrentaria o dia do juízo final sem este exercício.

Quando chegamos ao salão novamente, ouvimos uma ministração sobre o perdão de Deus, e a libertação através de ser “lavado no sangue de Jesus Cristo”. Quando ele morreu crucificado, o derramamento de

seu sangue foi um sacrifício de amor para “pagar as dívidas” dos pecados da humanidade, o primeiro cometido por Adão e Eva. Ao sair do auditório, uma grande cruz de madeira em chamas estava no centro de um pátio. Um a um, nos ajoelhamos em frente a ela, pedimos perdão por nossos pecados, e jogamos aqueles papéis ao fogo. A cada vez que uma pessoa terminava aquele ritual, todos gritavam e batiam palmas em celebração.

O fragmento que abre esta seção é parte de minhas memórias pessoais do “Encontro com Deus”, organizado pelo Ministério de Crianças e Juniores (MCJ) da Igreja Batista da Lagoinha (IBL), em 2007. O Encontro é um retiro espiritual com duração de três dias, direcionados a pessoas convertidas ou recém-convertidas, com ministrações, cultos de intercessão, louvores, estudos e autorreflexão, com fim de consolidação da fé. A metodologia do Encontro é amplamente difundida entre os evangélicos, pode-se encontrar manuais com orientações para líderes de igrejas ou grupos religiosos que tenham interesse em replicá-lo para diferentes públicos e faixas etárias facilmente. O manual produzido pela IBL tem 97 páginas, e é dividido em três partes: o pré-Encontro, o Encontro e o pós-Encontro. Apesar da importância do seu caráter espiritual, o manual também revela a importância de um rigor procedimental para a produção, ou indução, de um estado afetivo e corporal nos participantes (Igreja Batista de Lagoinha, n.d.).

Durante o Encontro com Deus, além dos momentos de estudo, ministração e adoração, são realizadas dinâmicas para acolhimento, libertação, cura espiritual e avivamento. O primeiro momento, baseado na parábola do filho pródigo, tem o objetivo de “Conduzir cada pessoa a provar o amor paternal de Deus e, conseqüentemente, ao genuíno arrependimento” (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 41); uma vez arrependidos, os encontristas experimentam uma ampliação da experiência espiritual para “que caíam as escamas dos olhos dos encontristas e para que se tornem ganhadores de almas” (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 46). Aqui, ao contrário de seguir dogmas ou códigos morais, busca-se uma experiência com Deus em níveis afetivos, que serão aprofundados nos módulos seguintes.

O segundo módulo, de libertação, tem por objetivo compreender as maldições, suas origens espirituais e como elas se manifestam a partir dos pecados. Nele, são apresentadas pela primeira vez as realidades espirituais, e as hierarquias entre os anjos e os demônios. Este é um momento de apresentação da teologia da batalha espiritual¹, focado nas brechas ou sinais de um espírito

enfraquecido. Pela primeira vez, o conceito de trauma é apresentado como uma das brechas que facilitam o surgimento de maldições hereditárias (provenientes de pecados dos antepassados), voluntárias (vinda dos pecados cometidos por uma pessoa), ou involuntárias (quando, sob autoridade de outras pessoas, uma pessoa é submetida a elas, como o batismo na igreja católica, ou frequentar “terreiros de macumba”) (Igreja Batista da Lagoinha, n.d.).

Alguns demônios entram pelos traumas de infância, adolescência, maturidade ou atitudes que partem de nós (Js 32 e 36). Por exemplo: Rejeição / abuso sexual / violência / medo / brigas / acidentes / abandono / falta de amor / palavras duras / drogas / ausência dos pais / divórcio / namoros ilícitos / adultério / aborto (p. 49).

O trauma é aqui apresentado como um acontecimento que causa algum tipo de dano ao espírito, que pode ter origem interna, externa e inclusive anterior ao nascimento, como uma gravidez não-desejada, ou concepção fora do casamento. Esta ministração acontece no segundo dia do Encontro, o mesmo dia do ritual de confissão que abre esta seção.

No módulo seguinte, ocorre uma ministração sobre cura interior. Nesta seção do manual, podemos enxergar a articulação de uma teoria psicológica-espiritual, e a sobreposição de conhecimentos seculares e religiosos nas intervenções desenvolvidas. A cura interior é um processo em que “somos libertos dos *sentimentos de ressentimento, rejeição, autopiedade, depressão, culpa, medo, tristeza, ódio, complexo de inferioridade, autocondenação, senso de desvalor* etc.” (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 57, grifo nosso). Ao contrário da libertação, onde o objetivo é combater as ameaças demoníacas que ameaçam a alma, o objetivo aqui é agir sobre as feridas produzidas na alma pelas maldições que já foram quebradas, mas ainda não tratadas. Destaca-se o vocabulário descritivo e explicativo sobre as emoções nesta seção.

Há uma divisão do corpo e psiquismo em três elementos, fundamentada na passagem bíblica de 1 Tessalonicenses 5.23: “1. *Espírito*: Elemento com o qual contatamos a Deus; 2. *Alma, mente*: Elemento com o qual contatamos o mundo e as pessoas (Eu e os Outros); 3. *Corpo*: Elemento com o qual contatamos o mundo físico (matéria)” (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., pp. 57-58). A *alma, ou mente*, também é dividida em quatro componentes: *sentimento; vontade; pensamento*; e, por fim, *consciência* (pp. 57-58).

Observa-se que, além de descrever uma qualidade relacional da alma, um processo comunicacional recíproco, ela também diz respeito aos processos internos da consciência, pensamentos, vontades e sentimentos. Quaisquer sintomas ou manifestações de sofrimento são entendidos como perturbações, ou desequilíbrios patológicos da alma, com origens traumáticas na história de cada indivíduo. O sofrimento se origina numa dimensão transcendental e intergeracional, mas uma vez “solucionado” o problema espiritual, ainda é necessário algum tipo de cura da alma, que ainda se encontra ferida e fragilizada. A partir do vocabulário de *origem psicológica*, esta seção também apresenta uma diferenciação entre 1) as lembranças de eventos traumáticos que podem causar sofrimento, e 2) as manifestações sintomáticas do traumatismo causado por estes eventos.

2. 2. *Percebendo a dor de lembranças* . . . Sinto nojo ao lembrar que fui estuprada (Mulheres).

2. 3. *Percebendo “comportamentos limitadores” ou sintomas*. Há feridas para as quais não percebemos uma dor consciente, mas podemos classificar como “limitador” um comportamento pouco sadio na área em que fomos feridos . . . Embora não sinta nojo (ou raiva) ao lembrar o estupro, não consigo manter firme um relacionamento afetivo (Mulheres) (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 58).

Estas feridas são as manifestações patológicas que têm uma origem a ser identificada. Elas são descritas como efeitos de situações traumáticas que seriam a causa para um indivíduo tornar-se “Inseguro, medroso, birrento, rancoroso, magoado, melindrado, assustado, odioso, tímido, inconstante, solitário” (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 60). Nesta seção, destaca-se ainda a importância da família como uma base para o fortalecimento e estruturação individual.

3.1. *Rejeição*. . . Na relação sexual só o marido se satisfaz (a esposa não tem orgasmo e o marido não se importa com isso), a mulher se sente usada, o marido subestima a inteligência e a capacidade da esposa (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., pp. 59-60).

A primeira das situações que causam feridas emocionais é a *rejeição*. A rejeição seria um sentimento de não ser amado ou bem-vindo entre as pessoas próximas ao indivíduo. Apesar de poder ter origem numa situação real de negligência ou violência por parte dos outros, como sofrer violência verbal ou física de

familiares ou cuidadores, xingamentos, ser ridicularizado ou menosprezado por colegas, ela também faz que o indivíduo julgue precipitadamente as pessoas e desconfie de suas intenções.

. . . i) *Profecias auto-realizadoras*. A mãe ou o pai que lançou palavras de maldição sobre os filhos, chamando-os de . . . gay; . . . Palavras desse tipo geram maldições, traumas . . . Palavras que amaldiçoam: . . . Os homens nunca prestam, não confie neles [Mulheres]. Homem que é homem não chora . . . Você vai virar homossexual se não arrumar namorado(a) (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., pp. 59-60).

A segunda situação que poderia gerar uma ferida na alma é a *autorrejeição*, aqui descrita como insegurança, baixa autoestima, ou uma imagem de si muito negativa. As outras causas de feridas emocionais apresentadas no texto são a culpa, “por ter abortado ou pago o aborto de alguém”; “por ter usado alguém sexualmente”; “por ter sido alguém de ‘programa’”; “por ter sido abusado sexualmente ou ter estuprado a alguém”; “por não ser mais virgem”; “por ter sido homossexual”; “por ter adulterado”. Também são causas destas feridas emocionais “Abusos sexuais . . . Desvios sexuais. Homossexualismo” (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 60).

Aqui, verifica-se a quantidade de eventos ou situações relacionadas à sexualidade ou uma noção de sexualidade saudável. A compreensão de uma alma saudável inclui, por exemplo, que no casamento heterossexual exista uma vida sexual satisfatória para a mulher, além de um certo nível de desconstrução das expectativas de gênero tradicionais que estabelecem padrões de virilidade aos homens; é necessária uma relativização dos padrões de beleza impostos sobre as mulheres; que as relações sexuais sejam consentidas, e aconteçam dentro do arranjo tradicional. Também observamos como se estabelece uma relação de causa e efeito entre as feridas emocionais, emocionalmente descrita a partir de categorias pejorativas ou de teor negativo, e a *culpa*.

A estratégia retórica neste fragmento associa uma resposta emocional chamada “dor” e “nojo” a uma experiência traumática do passado, aqui, de violência sexual. Entre os testemunhos e discursos religiosos que foram analisados, a origem da homossexualidade é frequentemente associada à esta experiência sexual traumática ou precoce. Alguns comportamentos são apontados como indícios de feridas na alma, como “Não ter prazer sexual no casamento; Masturbar-se compulsivamente” (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 59).

Identificadas as perturbações, e as origens das feridas emocionais, é também oferecido um tratamento emocional para cura interior e do corpo. Os desvios não são somente contrários à uma lei divina, uma heresia, mas também manifestações sintomáticas de feridas da alma. Como no fragmento citado anteriormente, a ferida da homossexualidade é localizada tanto nos sentimentos negativos ao seu redor, como na própria homossexualidade como uma atração. Ela é tanto sofrimento, quanto a causa dele.

5. Como curar feridas? 1o – *Admitindo que precisa de cura.* 2o – *Acreditando que qualquer comportamento limitador pode ser modificado.* 3o – *Entrando em contato com lembranças dolorosas.* 4o – *Externando lembranças dolorosas e comportamentos limitadores* (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 61).

“Jesus é o maior dos médicos – o maior psicólogo que pode haver. Somente Ele pode curar-nos integralmente” (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 61). Partindo desta afirmação, o tratamento para cura de feridas emocionais segue um protocolo de técnicas projetivas e comportamentais. Aqui, retoma-se o vocabulário psicológico sobre os processos emocionais para descrever o processo de cura. Para lidar com as feridas emocionais, o encontrista precisa identificar seus *traumas emocionais*, reconhecê-los como problemas passíveis de *mudança*, deverá se *expor sistematicamente aos sentimentos negativos* ao relembrar as situações traumáticas e *torná-los visíveis*, a fim de produzir uma dessensibilização sistemática aos eventos do passado. Observa-se uma indefinição do que seriam “comportamentos limitantes”, apesar de seu teor moralizante.

Encerrando a teoria psicológica da alma no encontro com Deus, os últimos passos para a cura da alma são *a integração dessa instância emocional ao espírito*, o comprometimento com a “*verdade divina*”, e a *libertação do domínio demoníaco* a partir da *superação do conflito* através de um empoderamento espiritual. “Para que haja a cura interior são necessários dois passos: 1) Romper o domínio de Satanás sobre nós e tomar posse do que é nosso por direito. 2) Receber a cura das lembranças passadas” (Igreja Batista da Lagoinha, n.d., p. 61).

A performatividade da conversão-cura da homossexualidade

Como argumenta Rabelo (1993), uma interpretação frequente sobre a cura religiosa é de que esta é

um processo que impõe ordem ao caos experimentado pelo doente e seus cuidadores. As terapias religiosas são interpretadas sob a perspectiva dos cultos como processos organizados de práticas e representações, nas quais o líder religioso manipula os símbolos para produzir a cura. A demanda por cura marca uma entrada em uma nova forma de subjetivação sob regência da fé, na qual o sujeito é convocado a empreender mudanças em sua vida e abandonar a submissão às seduições do diabo (Rabelo, 1993). Partiremos da transformação moral como o efeito comum de dois atos aparentemente distintos: estamos afirmando que o sujeito “curado” é também o sujeito “convertido”.

O debate sobre a conversão religiosa privilegia a experiência interior do indivíduo que se converte. Ela não é entendida como “adesão” a uma nova religião, ao invés disso, ela representa um processo de transformação e mudança em nível de pensamento, sentimentos e atos dos indivíduos em sua solidão em relação ao divino (Freitas & Holanda, 2014). Todavia, um dos limites sobre a definição da conversão como um processo de transformação moral de um indivíduo, ou como adesão a um grupo ou comunidade religiosa, aqui, está na pressuposição de que o sujeito que se converte antecede o ato da conversão. Performativamente, o sujeito convertido, assim como o mundano (expressão comumente utilizada para se referir à vida secular), só pode emergir em um campo discursivo uma vez que ele mesmo é efeito de um ato que o anuncia: a conversão.

Compreendemos o neopentecostalismo (Mariano, 2014) como um discurso, como definido por Laclau & Mouffe (2015). Isto é, como uma prática articulatória que constitui e organiza as relações sociais, não uma entidade meramente cognitiva ou contemplativa. O discurso estabelece relação entre elementos de modo que as suas próprias identidades sejam alteradas por este processo. Na ótica neopentecostal, a origem de todos os males é a ação diabólica, que se serve dos estilos de vida contrários à vontade divina (Próchino et al., 2008). Nesta interpretação, a secularização das sociedades contemporâneas, entendida como o esvaziamento da figura de Deus, tem como consequência a emergência de sofrimentos de diversas ordens (Mariano, 2014). O dispositivo da cura entre os neopentecostais “remete à ideia de uma transformação da existência do fiel na superação de todas as suas formas de sofrimento e em meio a todos os contextos vitais nos quais se encontra” (Próchino et al., 2008, p. 595). Ao contrário dos movimentos protestantes tradicionais, cujas doutrinas

e interpretações bíblicas são limitadas por fundamentos específicos, o neopentecostalismo se caracteriza por um hibridismo teológico e uma gestão mercadológica das igrejas, além da incorporação estética de elementos seculares em suas práticas religiosas (Francisco, 2014).

Entendemos que os rituais, orações e objetos abençoados integram parte dos elementos do discurso religioso que precisam ser articulados a fim de produzirem uma realidade espiritual conflituosa, marcada por uma identificação e oposição ao Diabo, um inimigo a ser “incessantemente expulso, humilhado, combatido, vilipendiado . . . sem o Diabo e seus asseclas, não teriam como justificar, diagnosticar e sanar os males que acometem os fiéis, nem como legitimar sua própria existência ou sua natureza divina” (Mariano, 2014, p. 137). Sendo assim, os processos que buscam produzir a “cura” não se restringem a ações conduzidas pela figura do líder religioso ou curandeiro, mas também se presentificam em rituais religiosos na vida cotidiana. Ao contrário de um “caráter simbólico” (p. 133), a incorporação de objetos mágicos ou rituais permite aos fiéis terem acesso a uma “centelha do poder divino” (p. 134). A produção de um sujeito curado é indissociável do processo contínuo de transformação moral, da relação com os objetos e a incorporação de rituais de conversão e exorcismo na vida cotidiana. Ora estes rituais são iniciados por um próprio sujeito que se converte, ora a própria ação que inaugura a conversão é anterior ao sujeito que corporifica a ação.

Cenas como o “Encontro com Deus” ou outros retiros espirituais permitem visualizar como as representações distintas das homossexualidades nos discursos religiosos, médicos e psicológicos, se articulam ao preconceito na patologização das experiências dissidentes de gênero e sexualidade. O discurso preconceituoso precisa estabelecer uma cadeia de equivalência dos significantes, que, ao mesmo tempo, expande o domínio linguístico da regulação da homossexualidade, tornando-os cada vez mais abrangentes, enquanto retira partes do conteúdo destas representações, seus significados que foram anteriormente enunciados (Laclau, 2014). Em outras palavras, a equivalência performada no discurso religioso evangélico neopentecostal sobre as homossexualidades esvazia os sentidos da homossexualidade, pecado, maldição, doença, espiritual, psicológico, natureza... lhes tornando cada vez menos particulares, e mais equivalentes entre si.

A própria sobreposição destes elementos distintos, que, a depender do contexto da sua enunciação e

articulação retórica, produzem outros efeitos, permitem à “doença” emergir como a origem do sofrimento. O adoecimento, contrário à vontade divina e originado na ação diabólica, é o efeito performativo destes próprios rituais de ordenação do caos. No manual do Encontro, a coerência dos enunciados se mantém a partir da imprecisão conceitual do que seria a “verdade divina” ou a “natureza”. Este esvaziamento de significado também é o que estabelece a equivalência da “cura” e da “conversão”.

Nós partimos do ato de fala “*Eu aceito a Jesus Cristo como meu Senhor e Salvador*” para entender como ele inaugura o sujeito convertido. Isto é o que Butler (2021) retoma, a partir de John Austin, como um ato de fala ilocucionário: o ato que performatiza no momento da sua enunciação uma ação, neste caso a conversão religiosa. Este ato só é possível porque seus efeitos imediatos se fundamentam a partir de convenções sociais. Eles são um ritual reiterado e não se restringem somente ao momento de sua enunciação, mas à uma historicidade que “excede a si mesmo em direção ao passado e ao futuro, é um efeito de invocações prévias e futuras que simultaneamente constituem a instância do enunciado e dela escapam”.

Assim, a emergência do sujeito “convertido” também inaugura um processo de reconstituição da vida “antes” deste ato, da secularidade, num registro temporal passado, ressignificando a história deste sujeito “novo convertido” em um novo discurso, a partir das novas formas de incitação à fala, do controle comportamental, e dos efeitos emocionais enunciados nestes rituais. Nas vertentes evangélicas, as manifestações corporais do preenchimento do corpo pelo Espírito Santo são parte das ritualísticas da conversão, bem como os rituais de despossessão e exorcismo dos espíritos opressores. Na trajetória de conversão evangélica, a realidade interna dos sujeitos é descrita em termos de disputa espiritual entre forças divinas e diabólicas: os desejos carnis e tentações demoníacas estarão em constante conflito com o propósito divino, que é alcançado quando o convertido “nega-se a si mesmo”.

Talvez seja melhor exemplificar estes efeitos corporais a partir do próprio discurso religioso. Na pregação intitulada “Batismo no Espírito Santo”, disponível no canal do YouTube da Lagoinha USA (2023), Vinicius Zulato apresenta o avivamento como uma incorporação do Espírito Santo como uma “fonte de água a jorrar para a vida eterna”. “É algo constante, é algo perseverante . . . É algo que alimenta rios, alimenta oceanos,

mas ela é pequena, e ela é constante”. A intensidade experimentada no corpo como avivamento não é um processo passivo, de um sujeito “recipiente” do Espírito. Em vez disso, ele acontece espontaneamente, paradoxalmente produzido a partir da repetição das práticas de santificação constantes. Partindo desta centralidade do corpo, originada na doutrina pentecostal carismática, podemos compreender como os movimentos evangélicos contemporâneos adotam esta gramática emocional nas mensagens de amor, no enamoramento pela figura de Jesus Cristo, nas campanhas publicitárias contendo slogans como “Louco por Jesus”, e nos discursos emocionados e frequentemente inflamados presentes nos testemunhos religiosos.

Todavia, quando pensamos sobre o fenômeno neopentecostal, nos vemos em frente às interpretações de que alguns estados afetivos, mesmo que não relacionados à ação diabólica, também são contrários ao desejo divino. Angústia, ciúme, desconfiança, dúvida, egoísmo, fraqueza, incompetência, irresponsabilidade, inferioridade, incerteza, indecisão, ingratidão, insegurança, medo, mentira, ódio, orgulho, preguiça, prepotência, raiva, soberba, tristeza, timidez... todos devem ser expurgados, combatidos ou abnegados. Relacionamos isso à Teologia da Prosperidade, e ao rompimento da perspectiva escatológica e ascetismo do pentecostalismo tradicional, uma vez que, na Teologia da Prosperidade, a vontade divina está alinhada ao usufruto dos bens materiais e da existência terrena (Mariano, 2014). O adoecimento, numa perspectiva neopentecostal, é o adoecimento de uma alma corroida, fraca, que não consegue se defender da natureza pecaminosa, passional e emocional do corpo, nem das ameaças espirituais diabólicas externas a ele.

A ideia de um pecado integrado na natureza pecaminosa do corpo exige formas de transformação e cura que ultrapassem a ação demoníaca, priorizem a dimensão interna, e que intervenham sobre a intimidade, pensamentos, desejos e emoções. Apesar da importância dos rituais de exorcismo nas crenças neopentecostais, conseguimos identificar a insuficiência da explicação de uma ação diabólica para a criação destas tecnologias de conversão/“cura”. O exorcismo faz algo retirando demônios do corpo; a conversão/“cura” faz algo incorporando o poder divino a partir do avivamento e santificação. Em outras palavras, essas outras tecnologias de conversão/“cura” investem no corpo como uma instância santificada, não somente liberta do mal nos rituais de exorcismo.

Os testemunhos recuperados em canais do YouTube da Lagoinha, além daqueles presentes em livros e blogs, enunciam a homossexualidade como um adoecimento. Como Judith Butler (2004) nos lembra, um ato de fala é, antes de tudo, um ato corporal. A partir do ensaio “Bodily confessions”, podemos identificar algumas semelhanças entre o testemunho apostólico, a confissão e o exame. Todavia, esta equivalência não é óbvia. A confissão parte daquilo que Foucault (2009, 2014) nomeia como o poder pastoral, e como ele se mantém na sociedade contemporânea no dispositivo da clínica: um sujeito, em frente a quem detém o saber-poder, faz confissão de um desejo ou ato, e a partir dessa confissão lhe é oferecido algum reconhecimento a partir de um julgamento normalizador, o exame. Nessa relação, o Eu não seria “desvelado” pela verdade, mas, em vez disso, constituído através da sua força. Para Butler (2004), a confissão também exige, do Eu, um repúdio do desejo e sua abdicação para a transformação da vida, além de expor-se, como um corpo, a partir da narração de seus atos e seus desejos, a um outro que exerce autoridade. Este repúdio e abdicação evidenciam um senso de culpa, e uma busca por reconhecimento e satisfação presente na confissão. Outras continuidades entre o poder pastoral e o poder disciplinar no testemunho também são elaboradas na obra de Gonçalves (2020) sobre as disputas políticas ao redor da “cura gay” no Brasil.

O testemunho apostólico é uma prática que surgiu ainda no cristianismo primitivo, como uma forma de descrição ocular da morte violenta dos apóstolos que não negaram a fé em Jesus Cristo. É um registro de comprovação da fé cristã no período de perseguição da igreja pelo Império Romano. Desta forma, também é um instrumento de pregação que dá continuidade aos ensinamentos do evangelho e o cumprimento do mandamento do “ide”². No cristianismo contemporâneo, o testemunho da perseguição romana abre espaço para o martírio do cristão em sua luta contra o pecado e a vida secular. Uma história da própria conversão ao cristianismo é registrada como uma narrativa sobre a salvação de uma existência pecaminosa em direção a um corpo santificado (Bispo, 2018, 2019; Cortês, 2014; Dullo, 2016; Machado, 2014; Natividade & Gomes, 2006). A partir da humilhação produzida no testemunho público do martírio, o sujeito cristão atinge sua redenção. A passagem bíblica do evangelho de Lucas (18:14) muitas vezes é usada como referência a esse tipo de prática: “Digo-vos que este desceu justificado para sua casa, e não aquele;

porque todo o que a si mesmo se exaltar será humilhado; mas o que a si mesmo se humilhar será exaltado”.

Não é incomum encontrar nos testemunhos de pessoas homossexuais convertidas ao cristianismo o abandono de um estilo de vida “pecaminoso”. Do mesmo modo, nas palestras, ministrações, trechos de cultos, entrevistas e relatos de conversão que integram o acervo desta pesquisa, a afirmação de que Deus odeia o pecado, não o pecador, também é frequente. Apesar do pecador ser encarnado em uma pessoa, o pecado ainda é entendido como uma externalização de uma natureza pecaminosa universal, uma estilização, e para sua redenção, o sujeito deverá atravessar uma batalha espiritual interna e se reestilizar. O testemunho de superação do pecado, novamente, se diferencia da confissão frente ao pastor ou ao médico, na medida em que o reconhecimento público não é conferido ao sujeito por um outro que detém o saber, e oferece julgamento, mas pela afirmação da redenção do sujeito a partir da sua nova enunciação.

Eu não sofro com a questão do homossexualismo mais. *Sofrer, daquela coisa de bater e tal.* O que eu gosto sempre de dizer pro mundo: “quem me liberta diariamente é Jesus”. *Eu não sou nada, eu não sou forte, eu sou covarde, eu sou pecadora sem meu Jesus* (Lagoinha USA, 2022).

Como ilustrado no trecho citado, apesar de o pecado ser entendido como um problema de ordem espiritual, ele ainda é uma questão a ser tratada em nível subjetivo *diariamente*. Desse modo, não é possível haver uma transformação completa, ao invés disso, a “cura” se apresenta como um processo de luta constante e ininterrupto contra as memórias, desejos, e a própria identidade. O testemunho, da ex-pastora da Igreja Batista de Lagoinha e líder do Movimento Cores, Priscila Coelho, não é de uma mulher “tradicional”, mas de “um projeto inacabado”, o que se vê em suas vestimentas que destoam dos outros pastores da Igreja em que ministrava, diferem dos estereótipos tradicionais de gênero, e em seus acessórios, que contêm a bandeira do orgulho LGBT+. Mesmo assim, ela reafirma nesta mesma conferência: “Eu não sou esta mulher [referindo-se ao papel tradicional da mulher na família], eu sou uma mulher. Eu fui muito bem reconciliada com meu sexo biológico”. Neste trecho, observamos como uma noção de “sexo biológico” específica é articulada à “verdade bíblica” ou “vontade de Deus” para estabelecer a homossexualidade como equivalente ao trauma, doença, pecado, maldição, uma natureza pecaminosa,

fraqueza espiritual etc. Todos esses significantes, neste encadeamento, significam a mesma coisa.

As figuras do homossexual convertido/“curado” em heterossexual, e do homossexual não-praticante, que apesar de seus desejos se abstém do pecado, coexistem como formas distintas de enquadramento da homossexualidade, mas de importância equivalente para a regulação da sexualidade nas igrejas. A primeira, diz respeito à percepção de que a homossexualidade seria um desvio da natureza heterossexual, originado por um conflito espiritual interno ou externo; enquanto a segunda diz respeito à percepção da homossexualidade como parte integrada da natureza pecaminosa do corpo. Todavia, estas duas alegorias se fundamentam sob um princípio valorativo, que a homossexualidade é um pecado a ser combatido, seja a partir de uma transformação da essência do indivíduo, ou seja, a sua negação, ou a partir do martírio, representado no testemunho apostólico.

É nesse ponto que, mais uma vez, o testemunho apostólico se diferencia da confissão. A humilhação pública produzida por ele não necessariamente está vinculada a um sentimento de culpa. “A culpa funciona como uma forma psíquica de punição que preexiste à ação e sua confissão, e se torna, obviamente, a forma projetada do julgamento representada pelo analista” (Butler, 2004). Ao contrário disso, em uma perspectiva neopentecostal, a “culpa” seria uma emoção superada no avivamento, inscrita numa temporalidade passada. Após a confissão, a “cura” se materializa na sequencialização destes atos de estilização do corpo e da fala numa cadeia de significados no presente. Isto é, sua repetição ordenada dentro de um campo discursivo religioso instaura um passado pecaminoso, proibido, mas que é superado, remido, lavado, rendido *a partir* e *no ato* testemunho. O testemunho é o que entendemos como a performatividade da conversão/“cura” religiosa em sua maior efetividade discursiva: ele se torna possível a partir da introjeção da proibição e do poder como um exercício da censura implícita, pelo próprio sujeito que o enuncia, o sujeito que cometeu uma injúria.

Discussão e Conclusões

A produção científica sobre a “cura gay” aponta que, mesmo em contextos seculares, estas práticas estão intimamente relacionadas com práticas e crenças religiosas, especificamente cristãs, e preconceitos acerca da homossexualidade (Binkowski, 2019; Garcia & Mattos, 2019). Esta relação, apesar de adquirir contornos específicos no contexto brasileiro, corrobora

os achados de pesquisas desenvolvidas internacionalmente sobre o assunto. Estas pesquisas apontam o intenso caráter moralizador e religioso destas intervenções, mas também diversos efeitos iatrogênicos dos esforços de correção de identidade de gênero e orientação sexual, aumentando significativamente os índices de depressão, tentativas de suicídio e desenvolvimento de transtorno de estresse pós-traumático em indivíduos submetidos a estas práticas (American Psychological Association, 2009; United Kingdom, 2018). Além disso, encontram-se difusas e são empreendidas em diferentes instituições sociais e atores (Fróes et al., 2022).

Entende-se que a demanda por intervenções sobre as homossexualidades acontece em meio a convenções sociais que atribuem valor negativo a estas expressões na sociedade. A demanda por cura em uma comunidade religiosa é, para além de qualquer outra coisa, uma demanda pelo reconhecimento de um sujeito pelas pessoas ao seu redor. Esse reconhecimento acontece em meio a um discurso regulado. O discurso é uma prática que organiza as relações sociais e cuja regularidade se dá a partir da articulação destes elementos distintos e se transformam numa outra identidade (Laclau & Mouffe, 2015), e que também se materializa no corpo a partir da sua repetição (Butler, 2017, 2019, 2021). Para além de identificar origens doutrinárias dos rituais ou interpretações bíblicas, é a partir das relações estabelecidas entre fiéis, membros, líderes e pastores nas igrejas que podemos compreender como um fenômeno religioso organiza um campo de identificações possíveis, e invoca os sujeitos à ação. Ao pensar a cura religiosa, nestes contextos, como uma performance que articula diferentes elementos, precisamos nos atentar a uma série de atos e convenções que estas práticas invocam e seus efeitos sobre os corpos.

O discurso neopentecostal (ou evangélico) sobre a homossexualidade, como dito anteriormente, não é uma dimensão contemplativa ou uma mera interpretação da homossexualidade. Em vez disso, ele parece materializar a partir dos rituais e práticas, como a praticidade ritualística do “Encontro com Deus”, a homossexualidade como um significante esvaziado de significado, todavia carregado de valor moral. Apesar da expansão discursiva sobre o que vem a ser a homossexualidade, suas origens espirituais, corporais ou morais, a capacidade do poder regulatório da sua performance se concentra na própria impossibilidade de uma definição precisa do que ela vem a ser. É precisamente porque ela não é nem pecado e nem doença que ela pode ser articulada tanto como pecado

ou como doença, a depender de quais elementos e atores estejam presentes nos momentos em que ela é enunciada. O que mantém a coerência interna dos discursos neopentecostais são estas estratégias retóricas de substituições e encadeamentos, metáforas e metonímias, que encontram um ponto de fixação no preconceito e condenação moral.

O processo de conversão e cura, então, acontece através de uma gramática emocional e relacional, que tanto atribui à figura de Deus um caráter transcendental onipotente, o único capaz de transformar e trazer a mudança ao Homem, como um caráter íntimo e corporificado, um Deus que se apresenta a partir da experiência do avivamento. Este poder Divino é tanto incompreensível, como extremamente acessível, se materializa também nas construções discursivas sobre o processo de cura e conversão a partir de provérbios e parábolas como a do Filho Pródigo, uma alegoria sobre o “retorno” ou “justificação” dos desviados, ou da “humilhação” como forma de redenção e exaltação presentes no testemunho apostólico. Além da produção da homossexualidade como uma acusação, um desejo contrário à vontade divina, da qual o sujeito deveria envergonhar-se e abster-se; há um processo discursivo de expansão e posituação da homossexualidade. Diante da humilhação pública produzida no testemunho, ela é afirmada a partir da sua proibição, e o sujeito pode publicamente anunciá-la a partir da construção narrativa da mudança, da correção incorporada na conversão/“cura”. Observa-se isso também na criação de carreiras ministeriais de pastores e missionários “ex-gays” ou “em transformação”, e seu alcance dentro das igrejas evangélicas. Rosas (2015) identifica como estes ministérios oferecem reconhecimento a estes sujeitos e possibilidade de ascensão dentro da comunidade religiosa.

Esta construção retórica da mudança produz, então, duas identidades contraditórias, incorporadas e estabilizadas através de uma linearidade temporal: o sujeito mundano, no passado, e o sujeito convertendo-se, no presente. O sujeito mundano é definido a partir de seu caráter martirizado, sofrível, uma forma de vida amaldiçoada, refém do pecado e sem autonomia frente aos desejos carnis. O novo sujeito, o convertido, é constituído a partir do reconhecimento público deste passado, e na sua negação, a partir da transformação estética e discursiva produzida na sua enunciação. Ele é constituído como um sujeito “livre das amarras do pecado”. Mas, ao contrário de uma “cura” permanente, o sujeito produzido nessa conversão/“cura” não é finalizado. Ele precisa ser produzido incessantemente, e precisa atestar

sua transformação e sua salvação publicamente a partir de seu testemunho e da sua capacidade de influenciar e transformar outros indivíduos em uma missão apostólica.

Como uma metodologia, o Encontro com Deus não apenas incorpora saberes psicológicos em suas técnicas, mas também articula e produz a separação entre corpo, enquanto matéria, alma, enquanto realidade interna e espírito, como instância transcendental ao sujeito. Não é suficiente afirmar que estes fazeres se apropriam de uma psicologia científica, aplicando-a com fins próprios sob os sujeitos. Em vez disso, o que percebemos é que, ao gerir os corpos, explicar as realidades internas a partir de causas e efeitos, e induzir estados afetivos, uma realidade psíquica singular é produzida a partir destas tecnologias religiosas e científicas, experimentada emocionalmente como avivamento. É a partir desse avivamento, onde o corpo é transformado, que se constitui simultaneamente a homossexualidade como uma patologia moral pertencente à vida anterior à conversão, mas ainda presente na batalha espiritual e na luta pela transformação.

Não estamos pensando sobre esta articulação entre os conhecimentos religiosos, científicos e o preconceito como uma manipulação de um indivíduo sobre outro, uma técnica a ser exercida por um líder religioso, mal intencionado, que detém algum poder sob os fiéis. Compreendemos que elas se dão em um campo de inteligibilidade e reconhecimento que, muitas vezes, opera sobre uma lógica de reciprocidades. O nosso campo-problema é que fenômeno religioso acontece fora dos cultos, nos corredores das igrejas, nas lanchonetes, nas livrarias, nas escolas e creches, nas casas, seja em grupos de oração ou em visitas, em retiros espirituais, mas mais importante, entre os fiéis. De modo semelhante, a “cura gay” também acontece fora das salas de aconselhamento e dos consultórios. As preocupações que surgem ao olhar as práticas de conversão/“cura” religiosa da sexualidade não se restringem ao momento imediato destas intervenções sobre os indivíduos. Elas também dizem respeito a como elas se repetem incessantemente, e instauram vigilância constante sobre si mesmo e sobre os outros de maneira horizontal, estabelecendo também formas de regulação e organização da vida, e neste caso, da vida social.

A análise destas relações a partir da “intercientificidade” (Cunha, 2007; Little, 2010) permite compreender como os sujeitos operam as diferentes formas de conhecimento, atribuindo a elas algum grau de legitimidade para a organização das próprias vidas. O conhecimento religioso ainda é uma ferramenta importante

para compreensão do sofrimento e o estabelecimento de relações de cuidado. No entanto, o preconceito, como uma forma de conhecimento (Begby, 2013), representa um limite da legitimidade deste cuidado, que precisa ser pensado através das formas pelas quais a religião se relaciona com outras epistemologias, e as implicações éticas advindas destas relações.

Inúmeras outras atividades corretivas da sexualidade são promovidas como ações recreativas, e acontecem nos espaços de socialização dentro de igrejas evangélicas. Para discutir sobre a “cura gay”, precisaremos ampliar o debate psicológico em direção aos cultos, reuniões, acampamentos, escolas dominicais, cursos de formação, encontros de célula, entre as várias atividades desenvolvidas na esfera religiosa. Além disso, faz-se necessário refletir como estas práticas religiosas se articulam com os saberes científicos para produzir formas de legitimação da desigualdade, expandidas para além dos espaços físicos das igrejas onde são promovidas.

Este artigo não investigou as intenções dos líderes religiosos, ou tentou desvelar o que está “por trás” das igrejas evangélicas brasileiras. Ele é uma tentativa de rearticulação de alguns elementos históricos, registros documentais e testemunhos cujo objetivo é tornar visível um campo de experiências sensíveis, que contribuem para a compreensão dos fenômenos psicossociais para além de explicações causais. Busca-se adentrar o campo de estudos sobre preconceito contra homossexualidades a partir de análises de cenas específicas localizadas dentro das redes de significados que organizam a experiência religiosa evangélica, e compreendendo quais outros atos linguísticos são invocados nestas ações que constroem e tornam visíveis algumas formas da sexualidade dentro de uma moralidade cristã atravessada pelo fenômeno neopentecostal.

A maior contribuição de uma análise performativa dos atos de conversão/“cura” é como eles convocam os sujeitos a transformarem seus próprios corpos cotidianamente, deslocando o olhar para um conjunto de relações íntimas com o próprio corpo que ultrapassam as falas dos líderes religiosos, e que se repetem com relativa autonomia a eles. Nos interessa saber como uma forma de subjetividade é constituída nos processos de “cura” religiosa da sexualidade, para articular novas teorizações que fomentem análises críticas dentro do campo da religião, da afirmação dos direitos à diversidade no campo da sexualidade e gênero. Estas análises precisam levar em conta as injustiças epistêmicas (Fricker, 2007) às quais as pessoas estão submetidas

nestes contextos, mas também que o preconceito opera a partir de lógicas epistemológicas robustas (Begby, 2013) que se legitimam articuladas a outras formas de conhecimento, neste caso, religioso e científico.

Referências

- American Psychological Association. (2009). *Report of the American Psychological Association Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation*.
- Begby, E. (2013). The epistemology of prejudice. *Thought: A Journal of Philosophy*, 2(1), 90-99.
- Binkowski, G. (2019). Fósseis do campo Psi: sobre conversão de orientação sexual e gênero. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(spe3), 236-241. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003228542>
- Bispo, R. (2018). Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico. *Horizontes Antropológicos*, 24(52), 249-277. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000300010>
- Bispo, R. (2019). “Deus dá uma segunda chance”: sofrer e refazer mundos em testemunhos religiosos. *Horizontes Antropológicos*, 25(54), 111-139. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000200005>
- Butler, J. (2004). Bodily confessions. In *Undoing Gender* (pp. 161-173). Routledge.
- Butler, J. (2017). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (14a ed.). Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2019). *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. n-1.
- Butler, J. (2021). *Discurso de ódio: uma política do performativo*. Unesp.
- Côrtes, M. (2014). O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento. *Religião e Sociedade*, 34(2), 184-209. <https://doi.org/10.1590/S1984-04382014000200010>
- Cunha, M. (2007). Relações e dimensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, 75, 76-84. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84>
- Dullo, E. (2016). Testemunho: cristão e secular. *Religião e Sociedade*, 36(2), 85-106. <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap05>
- Felman, S., & Laub, D. (1992). *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history*. Routledge.
- Foucault, M. (2009). Sujeito e poder. In: H. Dreyfus & P. Rabinow. (Orgs.), *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da Hermenêutica* (pp. 231-249). Forense Universitária.
- Foucault, M. (2014). *Microfísica do poder*. Graal.
- Francisco, A. J. (2014). *Trânsitos religiosos, cultura e mídia: expansão neopentecostal*. Paulus.
- Freitas, D., & Holanda, A. F. (2014). Conversão religiosa: buscando significados na religião. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, 7(1), 93-105.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Fróes, A., Bulgarelli, L., & Fontgaland, A. (2022). *Entre curas e terapias: práticas de conversão sexual e de gênero no Brasil*. All Out e Instituto Matizes.
- Garcia, M. R. V., & Mattos, A. R. (2019). “Terapias de conversão”: histórico da (des)patologização das homossexualidades e embates jurídicos contemporâneos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(spe3), 49-61. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003228550>
- Gonçalves, A. O. (2020). *Religião, política e direitos sexuais: controvérsias públicas em torno da “Cura Gay”* [Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório da Unicamp. <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1639272>
- Homossexualidade – Testemunho Encarnado (Priscila Coelho). (2013). *YouTube*. Recuperado de <https://youtu.be/PvGpalParkw>
- Igreja Batista da Lagoinha. (n.d.). *Manual do encontro com Deus*.
- Laclau, E. (2014). *The Rhetorical Foundations of Society*. Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2015). *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. Intermeios.
- Lagoinha USA. (2022). CONFRAJOVEM 2022 – WORKSHOP – “HOMOSSEXUALIDADE, CELIBATO E CASAMENTO”. *Youtube*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=yUlcfbUZuPo>
- Lagoinha USA. (2023). BATISMO NO ESPÍRITO SANTO – VINICIUS ZULATO | COMPACTO. *Youtube*. Recuperado de <https://youtu.be/sXx89py9Hyl>
- Little, P. E. (2010). *Conhecimentos tradicionais para o século XXI*. Annablume.
- Lowenkron, L., & Ferreira, L. (2014). Anthropological perspectives on documents. *Ethnographic dialogues on the trail of police papers. Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 11(2), 76-112. <https://doi.org/10.1590/S1809-43412014000200003>
- Machado, C. (2014). Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, 20(42), 153-180. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832014000200007>
- Mariano, R. (2014). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* (5a ed.). Loyola.
- Natividade, M., & Gomes, E. C. (2006). Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. *Religião e Sociedade*, 26(2), 41-58.
- Nunes, D. B., Simeão, E., & Pereira, O. (2020). A prática da pesquisa documental em Psicologia. *Revista Ibero-Americana de Ciência da Informação*, 13(1), 339-359. <https://doi.org/10.26512/rici.v13.n1.2020.29608>
- Oliveira, G. G., Oliveira, A. L., & Mesquita, R. G. (2013). A teoria do discurso de Laclau e Mouffe e a pesquisa em educação. *Educação & Realidade*, 38(4), 1327-1349.
- Próchino, C. C. S. C. et al. (2008). Subjetivação e cura no Neopentecostalismo. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 28(3), 586-601. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932008000300012>
- Rabelo, M. C. (1993). Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3), 316-325. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X1993000300019>
- Rausch, A. A. L. (2024). *Práticas religiosas, (homo)sexualidade e psicologia: política sexual e subjetivação entre a Igreja e o mundo* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais]. Repositório UFMG.

- Rifiotis, T., Máximo, M. E., & Segata, J. (2024). Etnografias do digital: um futuro mal distribuído na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 30(68). <https://doi.org/10.1590/1806-9983e680201>
- Rosas, N. (2015). Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais]. Repositório UFMG.
- Sá-Silva, J. R., Almeida, C. D., & Guindani, J. F. (2009). Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 1(1).
- United Kingdom. Governments Equalities Office. (2018). *National LGBT Survey: Research Report*. Autor.

¹ “Teologia da Batalha Espiritual” é um termo utilizado para referir-se à interpretação teológica, no cristianismo contemporâneo, de que as forças espirituais divinas e diabólicas estão em disputa pelo “mundo”.

² O “Mandamento do Ide” refere-se à interpretação de que as práticas de proselitismo são centrais para o cristianismo evangélico. “Mandamento do ide”, “levar a palavra”, “pregar a verdade” e “trazer boas novas” são alguns dos termos que integram o léxico religioso evangélico para referir-se às práticas de evangelização.

Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Antônio Augusto Lemos Rausch, Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), é Doutorando em Psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e integrante do Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBTQIA+ (Nuh/UFMG). Endereço para correspondência: Nuh/UFMG – Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBTQIA+ – Avenida Antônio Carlos, 6627, sala 2003 – Pampulha/MG. Email: altoniolemos@gmail.com ORCID: 0000-0003-0133-6078

Marco Aurélio Máximo Prado, Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), é Professor da Universidade Federal de Minas Gerais (FAFICH/UFMG) e Coordenador do Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBTQIA+ (Nuh/UFMG). Email: mamprado@gmail.com ORCID: 0000-0002-3207-7542

Recebido em 24.nov.23
Revisado em 25.mar.25
Aceito em 27.mai.25