

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP
Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC
Ciências Sociais

Evanway Sellberg Soares

Religião e transformação de valor na sexualidade:
ICM – Uma igreja Militante

Marília
2019

Evanway Sellberg Soares

Religião e transformação de valor na sexualidade:

ICM – Uma igreja Militante

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho – UNESP, visando a aprovação para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Professor José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

Marília

2019

S676r

Soares, Evanway Sellberg

Religião e transformação de valor na sexualidade : ICM Uma igreja militante / Evanway Sellberg Soares. -- Marília, 2019

172 p. : tabs., fotos

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: José Geraldo Alberto Bertocini Poker

1. Sociologia da Religião. 2. Teoria Crítica. 3. Reconhecimento. 4. Sexualidade. 5. Direitos Humanos. I. Título.

Evanway Sellberg Soares

Religião e transformação de valor na sexualidade:

ICM – Uma igreja Militante

Conceito final:

Aprovado em dede.....

BANCA EXAMINADORA

_____ – Prof. Dr. Marcelo Tavares Natividade –
Universidade de São Paulo – USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas –
FFLCH.

_____ Prof. Dr. Aluísio Almeida Schumacher –
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP, Faculdade de Filosofia e
Ciências – FFC.

_____ Orientador – Prof. Dr. José Geraldo Alberto
Bertoncini Poker – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP,
Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, à Igreja da Comunidade Metropolitana que em todos os momentos se mostrou aberta e solícita ao meu trabalho. Gostaria também de agradecer especificamente ao Reverendo Cristiano. Ainda, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Aluísio Almeida Schumacher, sem o qual não seria possível a conclusão desse trabalho; sua orientação por toda a Escola de Frankfurt foi de imenso valor, principalmente quando colocada em perspectiva a complexidade da Teoria Crítica. Ainda gostaria de agradecer ao Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker, pelo apoio durante o período de construção do projeto de pesquisa e durante o período de pesquisa. Também, ao Prof. Dr. Marcelo Natividade, tanto porque seus trabalhos anteriores me foram de imensa utilidade, quanto pela participação primorosa em minha banca de defesa. Gostaria também de agradecer aos colegas, amigos e familiares que de alguma forma auxiliaram para que essa pesquisa acontecesse, Nicolas Rosas Gracia de Oliveira, Mariane Mateus de Alencastro, Kaedmon Sellberg Soares, Vivian Kamikata, Mateus Soares Gonçalves, Adriana Freitas Soares, Sebastiana de Freitas; que seja pela paciência, pelas conversas, pela ajuda com deslocamento ou mesmo me possibilitando tempo para a pesquisa, contribuíram para a realização desse empreendimento.

RESUMO

Esse trabalho surge com o objetivo de compreender as possíveis causas da mudança no discurso cristão evangélico com relação à sexualidade e às práticas sexuais; tendo como hipóteses que ela poderia ocorrer pela atuação de um líder carismático ou pela racionalização provocada por uma mudança de fundamento da ação, que poderia ser a mudança da ação tradicional para uma ação racional com relação a fins ou racional com relação a valores. Ainda, buscou-se identificar a pertinência da Teoria do Reconhecimento para a análise de processos de mudança social. Para tal, utilizou-se pesquisa qualitativa na Igreja da Comunidade Metropolitana da cidade de São Paulo, com observação de cultos e eventos, pesquisa documental nos sites da denominação, coleta de entrevistas concedidas pela liderança e vídeos na internet. Como fundamento teórico-metodológico utilizou-se uma reconstrução da Teoria do Reconhecimento Social de Axel Honneth, buscando suas origens na Teoria da Racionalização de Weber, e passando pelo que se pode denominar gramática moral de Habermas. Ao final da pesquisa percebeu-se que a transformação do discurso religioso na denominação estudada se dá pela mudança de uma ação tradicional em direção a uma ação racional com relação a valores, indicador de uma racionalização cultural na sociedade contemporânea e, mais especificamente, de uma racionalização da fé. Também evidenciou-se que a Teoria do Reconhecimento Social é pertinente para a análise de processos de transformação social.

Palavras-chave: Religião, Teoria Crítica, Teoria do Reconhecimento, Sexualidade, Direitos Humanos.

ABSTRACT

This work emerges with the aim of understanding the possible causes of change in the evangelical christian discourse regarding sexuality and sexual practices; having as hypotheses that the change could occur by an action from a charismatic leader or by the rationalization provoked by a shift of action's grounds, which in this case could be the change of the traditional action for an action that would be or a rationally purposeful action or a value rational action. Furthermore, it was sought to identify the efficacy of the Theory of Recognition for the analysis of social change's process. For this purpose, qualitative research was used in the Metropolitan Community Church of São Paulo city, with observation of cults and events, documentary research on the sites of the denomination, collection of interviews granted by the leadership and videos on the Internet. As a theoretical-methodological bases, a reconstruction of the theory of social recognition of Axel Honneth was carried out, seeking its origins in the theory of rationalization of Weber, and passing through a called moral grammar of Habermas. At the end of the research it was perceived that the transformation of the religious discourse in the denomination studied was due to the change from a traditional action to a value rational action, which indicates a cultural rationalization in contemporary society and, more specifically, a rationalization of faith. It was also evidenced that the theory of social recognition is effective for the analysis of social transformation processes.

Keywords: Religion, Critical Theory, Theory of Recognition, Sexuality, Human Rights.

LISTA DE ABREVIACOES

ICM.....	IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA
MCC.....	METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH
LGBT.....	LÉSBICAS, GAYS, BISEXUAIS, TRANSEXUAIS, TRAVESTIS, TRANSGÊNEROS
UFMMC.....	UNIVERSAL FELLOWSHIP OF THE METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH
FUICM.....	FRATERNIDADE UNIVERSAL DAS IGREJAS DA COMUNIDADE METROPOLITANA
CCG.....	COMUNIDADE CRISTÃ GAY
CADS.....	COORDENADORIA DE ASSUNTOS DE DIVERSIDADE SEXUAL DA PREFEITURA DE SÃO PAULO
ENUDS	ENCONTRO NACIONAL DE UNIVERSITÁRIOS SOBRE DIVERSIDADE SEXUAL
CAES.....	CONGRESSO DE ASSESSORES DE EVENTOS SOCIAIS

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 (Organização das esferas de valor)	84
TABELA 2 (Ordens de vida que entram em tensão com a ética religiosa da convicção)	84
TABELA 3 (Eventos públicos laicos com participação da ICM)	97
TABELA 4 (Eventos públicos promovidos pela ICM)	101
TABELA 5 (Modos de reconhecimento)	109
TABELA 6 (Citações de relações interpessoais)	109
TABELA 7 (Citações conforme esferas de reconhecimento)	110
TABELA 8 (Termos relacionados a esferas de reconhecimento)	111
TABELA 9 (Termos relacionados a esfera do direito)	119
TABELA 10 (Complexos de racionalização)	130
TABELA 11 (Desenvolvimento do pensamento da racionalização e conflito social)	165
TABELA 12 (Síntese do desen. do pensamento da racionalização e conflito social)	168

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 (ICM na Parada Do Orgulho LGBT 2010 - São Paulo)	57
FIGURA 2 (ICM na Parada LGBT 2015)	57
FIGURA 3 (Feira Cultural LGBT 2010)	59
FIGURA 4 (Feira Cultural LGBT 2017)	59
FIGURA 5 (Feira Cultural LGBT 2018)	59
FIGURA 6 (2ª Feira da Diversidade Cultural no Parque Central em Santo André)	60
FIGURA 7 (Parada LGBT Campinas)	60
FIGURA 8 (I Seminário de Estudos em Teologia Inclusiva)	60
FIGURA 9 (Convite à Cristiano Valério para a Conferência Nacional LGBT)	62
FIGURA 10 (Entrega Oficial de Reinvidicações ao Governador do Estado de São Paulo)	63
FIGURA 11 (Ato em Defesa dos Direitos Humanos)	64
FIGURA 12 (Celebração de Casamento Coletivo - 2008)	66
FIGURA 13 (Celebração de Casamento Coletivo - 2009)	66
FIGURA 14 (Celebração de Casamento Coletivo - 2011)	67
FIGURA 15 (Celebração de Casamento Coletivo - 2011)	67
FIGURA 16 (Troféu Valdirene 2016)	69
FIGURA 17 (Troféu Valdirene 2017)	69
FIGURA 18 (Jampar 2016)	70
FIGURA 19 (Jampar 2017)	70

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
2. A IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA E A TENSÃO NAS ESFERAS DE VALOR.....	16
2.1. ORIGEM E TRAJETÓRIA.....	18
2.2. ICM NO BRASIL.....	26
2.3. A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO MILITANTE.....	35
2.3.1. VISÃO DOS MEMBROS DA DENOMINAÇÃO.....	38
2.4. A PRÁTICA DA ICM.....	57
3. O PROCESSO DE RACIONALIZAÇÃO NA COMUNIDADE METROPOLITANA.....	71
3.1. RACIONALIZAÇÃO DA FÉ.....	71
3.2. FÉ MILITANTE OU MERCADO RELIGIOSO?.....	88
3.3. O PAPEL DO CARISMA.....	93
4. INCLUSÃO E RECONHECIMENTO NA ICM.....	96
4.1. A ICM E A LUTA POR RECONHECIMENTO.....	96
4.2. A AÇÃO COMUNICATIVA NA IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA.....	124
CONCLUSÃO.....	146
5. BIBLIOGRAFIA.....	149
ANEXO: PERSPECTIVAS DA TEORIA CRÍTICA PARA A ANÁLISE DA CONTEMPORÂNEIDADE.....	154

INTRODUÇÃO

Em trabalho anterior foi possível compreender uma mudança no que fundamentava as ações dos sujeitos: de uma fundamentação coletiva, focada em um conjunto de valores compartilhados pelo grupo, para uma fundamentação baseada no indivíduo, onde os valores eram modificados de acordo com um sentimento próprio ao sujeito (SOARES, 2013). Essa polarização feita em forma de tipo ideal serviu para uma primeira análise de um movimento na modernidade de valorização do indivíduo em detrimento do coletivo, que assim como os demais tipos ideais possuem graus de interseção variados.

Tal constatação é similar à apontada pelos teóricos da modernidade, descrevendo que os focos de decisão sofrem uma mudança de eixo, saindo da coletividade – seja ela política, religiosa ou familiar – para decisões pautadas no sujeito – sejam elas objetivas ou subjetivas (GIDDENS, 1991; 1993, BAUMAN, 1998; 2007)

Atenta-se aqui para o fato que algumas explicações vêm sendo dadas para esse fenômeno. As duas mais conhecidas são a ideia de que a modernidade estaria em um processo de radicalização de suas características, como descreve Giddens (1991), ou que existiria um processo de saída da modernidade para algum outro modo de organização das estruturas sociais, para um período pós-moderno, como descreve Bauman (1998, 2007).

Contudo, é inegável que o modo como a sociedade se organiza hoje, seja com relação aos meios de produção, seja pela gestão de si, é diferente. Assim sendo, a própria fundamentação das ações se dá de forma diversa daquela utilizada por gerações passadas que já se situavam no período moderno.

Essa constatação leva ao questionamento de como, na sociedade contemporânea, se dá o processo de mudança desse eixo de fundamentação. Tal processo pode ser explicado, em três vias, sendo essas a da racionalização, a do mercado e a via mística.

A racionalização seria o processo pelo qual a sociedade começaria a se basear cada vez mais no cálculo. Essa mudança proporcionaria o declínio nas forças não racionais, como o poder da tradição. Nesse sentido, os grupos sociais abririam mão de explicações tradicionais, sejam nas grandes narrativas religiosas ou mesmo nas relações normativas, para ressignificá-

las – ou mesmo abandoná-las – de acordo com um cálculo, seja ele finalista, ou de aumento da coerência com relação a valores.

Já a hipótese do mercado, ela mesma derivada do processo de racionalização social, sugere que os grupos sociais buscariam, a partir da lógica econômica, a ampliação do seu domínio (no caso das trocas econômicas, capital; no caso das trocas religiosas, fiéis; no caso da política, eleitores). Nesse sentido, o grupo buscaria, a partir de proselitismos, ampliar campo de controle, principalmente por seu meio de articulação simbólica. Assim, pode-se esperar a utilização de técnicas e padrões de mercado para averiguar o sucesso da atuação do grupo.

A via mística sugere que o carisma é o meio pelo qual essa situação de transformação se dá. Por isso, as explicações racionais seriam abandonadas, assim como a expectativa de coerência no discurso ou prática. Se essa hipótese é a correta, se esperaria ser possível identificar um foco carismático, de onde se retirem as ressignificações da norma.

Carisma, mercado e racionalização são todos temas abordados por Max Weber. Na perspectiva weberiana, a ação política é uma ação carismática e, em última análise, as relações de poder estão vinculadas ao carisma. Por esse motivo, as mudanças na norma poderiam acontecer por causa de uma força carismática pois, segundo Weber, a autoridade carismática possui a capacidade de mudar a norma e ser seguida por aqueles que acreditam em sua autoridade (WEBER, 1971); nesse sentido o foco do carisma é o indivíduo. O mercado se baseia na esfera autônoma da economia, que a partir de sua própria lógica expansionista viria a levar suas regras para as outras esferas. De modo que, com a orientação pela lógica do mercado, o indivíduo ressignificaria as normas de acordo com o que lhe fosse mais benéfico. Aqui cabe pontuar que o foco da ação é o benefício individual, com um viés calculista, se diferenciando do carisma pela não constatação de uma força mística que justifique a ação. Por último, a racionalização é uma mudança de valor, na qual o cálculo, no caso a necessidade de coerência, se torna um valor por si só. Assim, seja ao buscar um outro valor (como o amor, a justiça ou a própria razão) ou um fim (uma casa, um emprego ou a restauração de uma amizade), o indivíduo tem o cálculo como base de sua atuação, e a coerência como fundamento entre a ação e o fim ou valor.

Nesse contexto, é possível perceber que tanto a hipótese do mercado quanto a da racionalização se caracterizam pelo que veio a ser conhecido, a partir de Adorno e Horkheimer (ADORNO, HORKHEIMER, 1985), como racionalidade instrumental. Contudo, com a

hipótese da racionalização em sua dimensão cultural, marcada pelo processo de emergência das esferas de valor da modernidade (ciência-técnica, moral-direito e artes), surge a possibilidade da existência de um conceito mais abrangente de razão (HABERMAS, 1989): a comunicativa.

Para Habermas (1984), haveria duas vias de racionalização contidas na explicação weberiana do processo de racionalização do ocidente: a cultural, responsável pela reprodução simbólica da sociedade como o mundo da vida, por meio da comunicação cotidiana, e a sistêmica, que reproduz os sistemas econômico e administrativo, através do dinheiro e do poder.

Com essa visão, o sistema e o mundo da vida estariam em conflito, e a tendência, segundo Habermas, seria que o mundo da vida fosse colonizado pelo sistema. Nesse sentido, os grupos sociais seriam cooptados pela lógica da racionalidade instrumental, e a ação comunicativa se constituiria em uma forma de resistência. E isso apesar de a sociedade ter começado seu processo de destradicionalização, segundo Weber, pela expansão da racionalidade instrumental. Para Habermas, os indivíduos livres poderiam, a partir do jogo linguístico e uma vez que esse processo se acompanhou do desenvolvimento de uma normatividade no plano cultural, almejar ressignificações que levassem a mudanças culturais, através da ação comunicativa: a ação orientada à intercompreensão e ao melhor argumento.

Contudo, segundo Honneth, a proposta habermasiana carece de fundamentação material, sendo somente um horizonte possível. Para esse autor, a força em direção à mudança cultural e social e o processo emancipatório estariam em grupos organizados. Nesse sentido, Honneth propõe uma aplicação material à teoria habermasiana, onde a ação comunicativa ocorreria através das lutas por reconhecimento (HONNETH, 2003): a partir de um universo normativo dado, os grupos sociais reivindicariam uma norma segundo a sua compreensão da mesma, buscando uma ampliação de sua aplicação ou mesmo a expansão de seu significado (o que no limite pode ser considerado a mesma coisa).

Por isso, para buscar indícios de compreensão do fenômeno citado, grupos organizados se mostram de especial valor, uma vez que articulam o processo de mudança proposto, apresentando uma determinada discursividade e performatividade política. Esses movimentos sociais produzem um discurso próprio que desafia a norma, ao reivindicar a aceitação de seus padrões e buscar que seu grupo seja reconhecido.

No contexto dos diversos movimentos sociais, os de luta pelo reconhecimento de determinada identidade possuem, pelo discurso e performatividade, uma reivindicação de aceitação que reformula a norma. Assim, não somente buscam a sua inserção na norma, mas buscam reformular a norma de modo que ela exprima e permita seu modo de viver particular.

Essa postura se assemelha ao projeto habermasiano de inclusão, quer dizer, o reconhecimento das relações sociais entre diferentes, assegurando assim que os indivíduos lutem por seus modos de vida. São esses movimentos o movimento negro, o movimento LGBT, o movimento feminista, etc.

Nesse sentido, a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), estudo de caso utilizado para esse trabalho, apresenta especial interesse, pois se caracteriza por duas frentes de luta por identidade e reconhecimento: por sua sexualidade não heteronormativa e por sua identidade religiosa, enquanto comunidade inclusiva cristã, podendo ainda ser vista como protagonista na luta pelo reconhecimento de práticas sexuais não normalmente aceitas na cristandade.

Ou seja, é possível perceber na ICM uma luta discursiva tanto no aspecto religioso, pela reinterpretação do escrito bíblico, quanto no secular, pela ressignificação do que se entende por uma sexualidade aceita. Sendo que essa luta ganha contornos políticos quando se articula ao movimento LGBT de forma mais ampla.

Desse modo, a ICM é estudada a partir da luta por reconhecimento, buscando em sua ação comunicativa com a sociedade (a partir da participação na parada LGBT, ações sociais, eventos de manifestação política, etc.) discernir quais os sentidos adotados, visando perceber sinais de proselitismo religioso e técnicas de mercado (hipótese do mercado), sinais de racionalização da fé (hipótese da racionalização) ou atuação carismática (hipótese do carisma).

Esse trabalho conta com uma análise quantitativa e qualitativa. Quantitativa, pois utiliza dados percentuais para analisar a importância das categorias de reconhecimento no discurso da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. E qualitativa, na medida que busca compreender o discurso e seus significados, assim como analisar a trajetória da denominação, desde sua fundação em um contexto histórico específico até o momento atual com a sua atuação na cidade de São Paulo, onde foi realizada a observação participante; além da coleta de entrevistas online para sites, portais e documentos oficiais da denominação.

É possível perceber ao final do estudo, que a hipótese que ganha força é a da racionalização, uma vez que se reconhece uma mudança de valores com relação ao cristianismo tradicional. E ao chegar a tal conclusão, esse trabalho se coloca como mais um que vem confirmar pressupostos da honnethina de Luta por Reconhecimento, vertente contemporânea da teoria crítica da sociedade.

2. A IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA E A TENSÃO NAS ESFERAS DE VALOR

Enquanto esfera de valor, a esfera erótica se caracteriza pelo conteúdo irreconciliável com a postura cristã de ascetismo intramundano. Por essa razão, grupos dissidentes no interior da religião cristã se revestem de especial valor para a compreensão do processo de transformação da sociedade contemporânea.

Isso se dá, especialmente, pois religião e sexualidade têm demonstrado uma relação complexa e heterogênea ao longo da história; desde a não intromissão em relações matrimoniais – por ser julgado um assunto mundano – até o controle disciplinatório por meio da admoestação e da confissão (ARAUJO, 2002; FOUCAULT, 2001). Contudo, é possível afirmar o caráter milenar do discurso negativo e disciplinatório quanto à sexualidade no cristianismo católico, gerando conflitos entre a esfera da sexualidade e a religiosa, devido ao modo de vida ascético intramundano do catolicismo.

Essa relação repleta de pontos de tensão se mostra evidente, pois como apontado por Foucault (2001), o conflito existente entre cristianismo e sexualidade fortaleceu um discurso capaz de gerar sentimentos de culpa, frustração e de se materializar em penitências para quem praticasse sua sexualidade de maneira inapropriada para a visão cristã.

Esse conflito entre cristianismo e sexualidade que se institucionaliza e se fortalece com o catolicismo é disseminado para as religiões protestantes na reforma; muitos dos dogmas encontrados no catolicismo se veem presentes no protestantismo. E porque é o Brasil um país historicamente cristão, a religião é influente no controle do corpo e da sexualidade, bem como os valores regentes das práticas sexuais são predominantemente cristãos.

Assim, enquanto forma de religiosidade cristã, o protestantismo brasileiro – que tem demonstrado crescimento quantitativo e influência na moralidade cotidiana – entende a sexualidade como um mal a ser domesticado, de modo a neutralizá-la enquanto expressão do ser e dar lugar à sexualidade mecânica, fazendo a prática sexual sobrepor-se ao ser sexual (GOMES, 2006).

No contexto das questões sobre sexualidade disciplinadas pelo protestantismo no Brasil contemporâneo se encontram: o papel da mulher, vista como mãe, força e segurança para o marido; do homem, como o cabeça da casa; o momento correto para o sexo, o casamento;

a procriação com o objetivo de aumentar a cumplicidade do casal; a exclusividade da relação heterossexual, etc. (BONFIM FILHO et al, 2010).

Por causa disso, a comunidade LGBT se vê em posição de tensão entre abdicar do convívio cristão ou permanecer nele reprimindo sua sexualidade, pois casais LGBT desafiam a exclusividade das relações heterossexuais, da procriação tradicional e os papéis do masculino e do feminino nessas relações.

Sendo um país influenciado por tais valores, confrontado por sexualidades desviantes, existe uma situação de pânico moral (MISKOLCI, 2007), com estratégias de controle da homossexualidade por cristãos tradicionais que partem do ataque aberto à tentativa de “cura” (NATIVIDADE, 2009).

Nesse contexto combativo, que preza por uma religiosidade heterossexual e heteronormativa, surgem igrejas que procuram uma atitude conciliadora entre sexualidades não heterossexuais e cristianismo, as chamadas igrejas inclusivas ou igrejas gays. São exemplos: a Igreja da Comunidade Metropolitana, Igreja Cristã Contemporânea, Igreja Acalanto, Igreja Cristã Nova Esperança, entre outras, além das igrejas e grupos identificados com perfil semelhante “no Rio de Janeiro (RJ), em São Paulo (SP), em Belo Horizonte (MG), em Brasília (DF), em Salvador (BA), em São Luís (MA), em Natal (RN) e em Fortaleza (CE)” (NATIVIDADE, 2010, pg. 90).

Tais igrejas possuem uma postura ímpar sobre a sexualidade quando comparadas às demais igrejas cristãs, principalmente evangélicas, “destacando[-se] no campo religioso mais amplo pela criação de cultos nos quais homossexuais podem tornar-se pastores, reverendos, diáconos, presbíteros, obreiros, ocupando, assim, cargos eclesiais” (NATIVIDADE, 2010, pg 90).

Por isso, essas igrejas podem ser “definidas por compatibilizar sexualidades não heterossexuais e religiosidades cristãs, majoritariamente evangélicas” (JESUS, 2012, pg. 132). Nesse sentido, ao se falar de igrejas inclusivas, fala-se sobre um grupo religioso que busca diminuir a discriminação existente contra minorias sexuais no meio evangélico.

Entre as igrejas tidas como inclusivas, existe uma que mantém posição ainda mais particular: a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) possui postura díspar em relação às

práticas sexuais, sendo, por isso, vista como transgressora tanto por igrejas cristãs conservadoras, que veem na homossexualidade uma postura pecaminosa, quanto por igrejas inclusivas, as quais não concordam com as práticas sexuais permitidas pela doutrina da Igreja Metropolitana.

2.1. TRAJETÓRIA DA ICM: O REVERENDO TROY E A LUTA POR DIREITOS

Para se compreender a história da ICM é necessário conhecer a figura do Reverendo Bispo Dr. Troy Perry, fundador da igreja. É figura central, não somente por ser fundador da denominação, mas por ocupar o papel de profeta weberiano:

Perry's personal call is certainly not in doubt, nor is his charisma. Every history of the UFMCC relates Perry's conversation with God wherein he learned that God wanted him to start a church— now. And although Warner is accurate in observing that Perry “ is not a scholar, an intellectual, or even an eloquent speaker,” Perry's sermons have all of the fire, vigor, and crowd-handling savvy of the best evangelical preachers. Charisma is certainly a powerful aspect of Perry's ministry. Although Weber distinguishes between two types of prophet, Perry embodies aspects of both. He began his work in the LGBT community with a new interpretation of old laws, an interpretation that defined homosexuality as innate and God-given, and defined gay and lesbian Christians as people with a special mission in the world. Moreover, he led his congregation into its mission by example; by preaching, protesting, and ministering, Perry put the new law of God into action. (WILCOX, 2001, p. 97)

A figura do Reverendo Troy é muitas vezes evocada, inclusive, com grande participação na própria definição que a instituição faz de sua história, como é possível observar na transcrição do site da denominação

O Reverendo Troy iniciou a primeira ICM na cidade de Los Angeles, em 1968 com apenas 12 congregados. Hoje a FUICM tem mais de 60.000 membros mais de 300 igrejas de 22 países ao redor do mundo. (Site da ICM – SP)

Those events, a failed relationship, an attempted suicide, a reconnection with God, an unexpected prophecy, and the birth of a dream led to MCC's first worship service: a gathering of 12 people in Rev. Troy Perry's living room in Huntington Park, California on October 6, 1968. (Site da Metropolitan Community Church)

A trajetória da ICM se inicia com um momento de não aceitação, uma vez que o Reverendo Troy, se entendendo homossexual enquanto ministro da Igreja Batista, entra em conflito, por acreditar que sua condição era algo pecaminoso, ou em suas palavras:

Eu sabia que os homens me atraíam. Porém não havia um nome para isso naquela época, naquele tempo as pessoas acreditavam que se alguém incorria em atos homossexuais, era um heterossexual que andava mal, era um comportamento doentio, mau, criminoso, pecaminoso. A homossexualidade era nomeada somente às escondidas”. Reverendo Troy acrescenta "Eu pensava que era o único (Site da ICM - SP)

É possível pontuar que a não aceitação faz parte da história da denominação. Durante o período de pesquisa na ICM-SP foi possível perceber nas histórias contadas durante os cultos e reuniões situações de não aceitação da própria identidade. Ou mesmo a não aceitação dos demais.

Certa vez, um casal homoafetivo que possuía filhos adotados descreveu a situação: em dia das mães, seu filho havia voltado da escola com um cartão que não descrevia a real relação de uma família com dois pais, o que demonstrava a dificuldade de aceitação de uma família sem a figura de mãe; ou mesmo no dia dos pais, momento no qual a mesma criança levou para casa uma lembrança, e não duas, o que era esperado uma vez que ela possuía dois pais.

Por muitas vezes foi relatado pelos fiéis em seus testemunhos situações de não aceitação familiar, como descrito na entrevista concedida ao portal UOL por um dos membros da igreja.

Assim que voltei para a casa dos meus pais, resolvi parar de me esconder. Chamei meus pais no quarto, fechei a porta e comecei a chorar. 'Mãe, pai, eu não sou como meus primos.' Minha mãe disse que já sabia e eu respirei aliviada. Ia contar que sou mulher quando meu pai falou: 'Se você for veado, eu até aceito. Mas se vestir de mulher, eu mato' (ALEXYA, UOL, 2017)

Essa rejeição, leva os fiéis da denominação a viver uma vida na qual acreditam que sua identidade é pecaminosa, como apresentado por um membro surdo da comunidade ao dizer

que “Antigamente, as igrejas que eu frequentava falavam que ser gay era pecado, ser gay não era certo, ser gay era ter uma vida vazia” (FÁBIO, 2017).

Assim, Troy, para buscar se proteger da identidade que via como pecaminosa, casou-se com uma mulher, por aconselhamento de seu pastor, e o casamento durou cinco anos. Troy aceitou sua orientação sexual no início dos anos 60, encerrou o seu casamento e foi excomungado. Após uma tentativa de suicídio, Perry se volta novamente para Deus e, no final dos anos sessenta, recebe uma revelação

compreendeu que uma pessoa podia ser cristão e gay ou cristã e lésbica. "Deus me disse, Te amo, Troy. Eu não tenho enteados nem enteadas, tenho filhos e filhas", conta ele. Então começou a buscar uma igreja para freqüentar. Sua mãe se surpreendia, porque o Revdo. Troy dizia às pessoas da igreja que era gay. "Disse à minha mãe que não ia mentir à ninguém sobre quem eu sou".
(Idem, Ibidem)

Foi com essa visão que Troy inicia a MCC (Metropolitan Community Church) em Los Angeles, com um grupo de 12 pessoas atendendo ao primeiro sermão realizado em seis de outubro de 1968 em sua casa (WILCOX, 2001, p. 84-85). Alguns anos depois, em 1970, inicia uma congregação em São Francisco, no mesmo ano outra em Chicago, a seguir em São Diego e Honolulu. No mesmo ano, se realiza a primeira conferência geral da Universal Fellowship of Metropolitan Community Church (Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana).

O crescimento da denominação acontece de modo acelerado ao redor do mundo, como descreve Wilcox:

One year after the formation of the UFMCC from the original five congregations, the denominational newsletter, In Unity, listed a total of nineteen congregations: eleven churches and eight missions. By February of 1972, there were twelve churches and twelve missions, for a total of twenty-four congregations; by April there were twenty-six congregations, and by June there were thirty-one. The December 1972 issue of In Unity, published just more than four years after the first MCC service, listed thirty-five congregations in nineteen states, and by the time MCC celebrated its tenth anniversary, there were one hundred eleven congregations, including groups in Canada, Great Britain, Nigeria, and

Australia. The first denominational General Conference to be held outside of Los Angeles took place in Denver in 1973; the 1997 General Conference in Sydney, Australia, was the first to be held outside of the United States. During its first eight years as a denomination, the UFMCC grew at a rate of approximately ten congregations per year. Today, thirty years after the first MCC service, the denominational web site claims approximately 300 churches and more than 32,000 members in eighteen countries. (WILCOX, 2001, p. 85-86)

Além da mudança quantitativa¹, é importante notar a transformação qualitativa da ICM. A princípio o ministério é ordenado a qualquer um que se sentisse chamado para tal, sendo agora necessária a formação em seminários e alguns cursos oferecidos pela denominação, incluindo estágios em ministérios e revisão de antecedentes.

Também, de uma formação inicial estritamente cristã, a ICM passa a uma formação religiosamente inclusiva, com uma diversidade de tradições religiosas diferentes, de modo que a própria liturgia varia de acordo com o contexto. Isso porque Troy estava atento em abrir a denominação a qualquer pessoa que tivesse sido oprimida por quaisquer vertentes religiosas (WILCOX, 2001, p. 99). Contudo, a denominação ainda se compreende como uma igreja cristã.

Esse pensamento se torna evidente na ICM-SP, mesmo em discursos proclamados pelas suas lideranças, como exemplo do Reverendo Cristiano Valério, liderança religiosa da ICM-SP, ao pregar que “Eu não tenho dúvida de que os nossos irmãos budistas, xintoístas, taoístas, e de toda a diversidade religiosas do mundo inteiro conhecem Jesus. Muitas vezes, por outros nomes, com outras cores, mas eles conhecem Deus.” (CRISTIANO, 2017).

Mesmo durante o período de observação, foram realizados cultos por padres, pai de santo; mesmo as duas lideranças da denominação possuem tradições religiosas distintas, sendo Cristiano oriundo da tradição católica, enquanto Alexya da protestante. No culto convergem elementos dessas tradições, e entre os fiéis existem pessoas com visões que abarcam espiritismo, por exemplo. Assim, a pluralidade religiosa ali existente e a aceitação de elementos de diversas tradições ocorrem.

¹ O último relatório encontrado no site da MCC (acessado em 01/03/2018) data de janeiro de 2015. Ele apresenta 201 igrejas mundialmente, com presença em todos os continentes.

Outro aspecto da denominação é a luta por direitos; Troy, foi um exemplo de militância pelos direitos LGBT, e muitos no movimento gay o veem como uma pessoa importante por sustentar que cristianismo e homossexualidade não são incompatíveis. Entre as realizações de Troy se encontram ter servido

na Comissão de Direitos Humanos do Condado de Los Angeles, foi convidado pelo então presidente Jimmy Carter para a discussão sobre direitos homossexuais na Casa Branca em 1977, e foi hóspede do ex-presidente Bill Clinton em 1997 na Conferência sobre Crimes de Ódio da Casa Branca. Têm um doutorado Honoris Causa em ministério do Samaritan College de Los Angeles e outro em serviços humanitários da Sierra University de Santa Mônica, Califórnia. A Gay Press Association lhe deu seu Prêmio Humanitário. É autor dos livros "The Lord is My Shepherd and Knows I'm Gay" e do "Don't Be Afraid Anymore", entre outros. No Brasil, foi convidado pelo Governo do Presidente Lula para discutir o Programa Nacional Por Um Brasil Sem Homofobia, em 2003. (Site da ICM-SP).

Contudo, não é somente o reverendo Troy que possui uma história de ativismo, mas a própria denominação como um todo participa da luta por direitos LGBT, tal é o caso da participação de vinte congregações da MCC na marcha nacional pelos direitos LGBT realizada em 1987 na cidade Washington. Outro exemplo é a criação de um ministério voltado para soropositivos. E, ainda, a luta pela união homoafetiva, realizando inclusive casamentos (RAPP, 2015). Eventos que merecem destaque por unirem sagrado, profano e sexualidade de modo único e relevante para a compreensão da visão da denominação e sua luta por direitos.

Após dois meses de fundação da MCC de Los Angeles o reverendo Troy Perry realiza o que foi chamado pela Time Magazine de a primeira cerimônia pública de casamento homoafetiva dos Estados Unidos da América.

Esse evento é significativo, não somente por ser o primeiro, mas também pela projeção que recebeu, além de significar um marco unindo fé cristã e direitos civis de homossexuais.

No ano seguinte, em 1969, é realizado pelo Rev. Troy o primeiro casamento de pessoas do mesmo sexo destinado a ser legalmente aceito, como descrevia a revista The

Advocate, pois conferiu a base para o primeiro processo no mundo que buscava reconhecimento legal da união homoafetiva - processo negado pelo governo da Califórnia.

Em 1971, Perry realiza o casamento do Rev. Robert M. Clement, da Igreja Beloved Disciple, com seu parceiro. No mesmo ano a revista Times dedica duas páginas ao reverendo Troy e à Igreja da Comunidade Metropolitana. E no ano seguinte, Troy participa de uma conferência de imprensa no Canadá em suporte ao casamento entre pessoas do mesmo sexo naquele país.

Em 1972, o Rev. Richard Vicent da Igreja Metropolitana de Dallas, no Texas, realiza o primeiro casamento entre pessoas do mesmo sexo registrado no estado. Em 1975 a Rev. Freda Smith (naquela época, Rev. Robert Sirico) realiza o primeiro casamento entre homossexuais nos Estados Unidos da América conduzido sob licença governamental para casamento civil, em Denver, Colorado.

Mais recentemente, em 1994, o Rev. Roberto Gonzáles da Igreja da Comunidade Metropolitana de Buenos Aires, realiza na ILGA do Rio de Janeiro (sigla em inglês para Associação Internacional de Lésbicas e Gays) a primeira benção em massa para casais homossexuais.

Em 2000, o Rev. Perry realiza a, até então, maior celebração de casamento entre pessoas do mesmo sexo, contando com três mil casais em frente ao Lincoln Memorial em Washington, Dc. E em 2001, o Rev. Dr. Brent Hawkes da ICM Toronto realiza o primeiro casamento legal entre pessoas do mesmo sexo sob a lei anciã de proclamação², e entra com processo para que o casamento seja legalmente reconhecido. A Suprema corte de Ontario mantém a posição da ICM, fazendo com que o casamento entre pessoas do mesmo sexo seja legalmente aceito em toda Ontario.

Em 2002, os Reverendos da Igreja da Comunidade Metropolitana, Alejandro Soria e Oscar Benitez se tornam o primeiro casal clerical e o segundo casal na América Latina a ser unido pela lei provisória de união civil de Buenos Aires. E em 2004 a Reverenda Nancy L. Wilson, clériga da ICM e vice-moderadora da comissão de anciões, e sua esposa, Doutora Paula

² Reading of the Bann's. Consiste no dever legal de se realizar a declaração de intenção de casamento na igreja local, abrindo assim a possibilidade para que outras pessoas se manifestem com razões pelas quais o casamento não deveria acontecer.

Schoenwether entram com o primeiro processo federal dos Estados Unidos da América pelo reconhecimento do casamento de pessoas do mesmo sexo.

Reverend Nancy Wilson and Paula Schoenwether are first couple to sue for nationwide recognition of marriage. In a potentially groundbreaking lawsuit, they moved to force every state and the federal government to legally recognize their Massachusetts marriage. Holding hands, the Reverend Nancy Wilson and Paula Schoenwether stood outside a courthouse in Tampa, Fla., on Tuesday to tell reporters that the time has come for gays and lesbians to receive full and equal rights, including the right to have their marriages recognized throughout the country. (Site da MCC)

Em 2006, a Reverenda Janine Preesman, da ICM Glorious Light, em Pretoria, África do Sul, foi a primeira ministra religiosa designada sob o Ato de União Civil, realizando com o co-pastor da ICM Hope and Unity de Joanesburgo a primeira cerimônia de casamento religioso na África do Sul. E em 2008, a suprema corte da Califórnia julga em favor de Troy Perry e seu marido, Phillip Ray De Blicek, fazendo o casamento entre pessoas do mesmo sexo legal no Estado da Califórnia.

Em 2009, o governo da Austrália passa a ser pressionado em favor de projeto para tornar legal o casamento entre pessoas do mesmo sexo. O Rev. Karl Hand, da ICM Sydney estava no comitê do grupo ativista em prol do projeto de lei, realizando uma passeata em defesa do mesmo. A marcha contou com três mil pessoas, entre elas o prefeito Clover Moore, com o Reverendo Karl realizando uma cerimônia ilegal de casamento, que segundo estimativa reuniu cento e cinquenta casais.

Em 2010 foi realizado o casamento da Reverenda Elder Darnele Garner e da Reverenda Candy Holmes, oficiado pelo Pastor Sênior da ICM do Distrito da Columbia Rev. Dwayne Johnson, sendo o primeiro casal legalmente reconhecido do distrito. Também no mesmo ano o Rev. Leigh Neighbour da ICM Brisbane, Austrália, demanda que o Partido do Trabalho mude sua política de oposição para suportar a igualdade de direitos.

Em 2011 é realizado na Austrália um conjunto de protestos em diferentes cidades a favor da igualdade de direitos, isso após o Partido do Trabalho ter mudado sua posição para uma favorável à igualdade de direitos, devido à pressão realizada anteriormente – essa mudança, contudo, não se reflete em igualdade de direitos no país. No mesmo ano, é realizada uma

campanha pela igualdade matrimonial (Marriage Equality) em Maryland, com a presença da Reverenda da ICM Candy Homes. No ano seguinte, a aprovação da igualdade matrimonial em pesquisas de opinião vence em Maryland, Maine e Washington, nos Estados Unidos.

Outros membros da ICM, como a Reverenda Elder Diane, Rev. Keith Mazingo, além de outros fiéis da denominação participam de passeatas em favor da igualdade matrimonial em 2013. Em 2014 o Rev. Wes Mullins da ICM em St. Louis preside a primeira cerimônia de casamento do Estado do Missouri, realizada no escritório do prefeito da cidade. No mesmo ano vários casais foram legalmente reconhecidos no Estado de Missouri, uma vez que a suprema corte anulou o banimento de casamento entre pessoas do mesmo sexo, ordenando o registro dos casamentos pelos cartórios.

No final do mesmo ano de 2014, entrou em vigor a legislação de igualdade matrimonial da Escócia, com a ICM sendo uma das nove denominações autorizadas a realizar as cerimônias de casamento. Naquele ano, a ICM Detroit, nos Estados Unidos, havia realizado o casamento legal de mais de trinta casais.

Como é possível observar a história da ICM é marcada pela luta pelos direitos dos homossexuais. Historicamente, o casamento é visto como instituição sagrada, e por esse motivo, tem sido um grande campo de disputa entre grupos religiosos conservadores e o movimento LGBT.

Portanto, a luta pela igualdade matrimonial – igualdade de direito ao casamento para todos os cidadãos - tem duplo papel. Por um lado, é uma luta política que ocorre no espaço público, e é visualizada em manifestações, posicionamentos de partidos políticos e grupos sociais, registros de ação pela legalidade de uma união. Esse aspecto carrega consigo todos os aspectos legais do casamento, como direito de herança, direitos de acesso a plano de saúde, pensão, etc.

Por outro lado, é uma luta teológica, de aceitação ou não pela doutrina religiosa e, por isso, possui também um aspecto privado. Nesse caso, a aceitação ou não por grupos religiosos e pelo próprio fiel representa uma aceitação interna e uma aprovação externa. Internamente representa a aceitação da homossexualidade como algo não pecaminoso, e externamente representa a aceitação da divindade sobre a condição de homossexual. Essa luta se dá nas celebrações cerimoniais de casamentos por Reverendos, autoridades religiosas.

A luta pela legalidade do casamento entre pessoas do mesmo sexo representa, então, uma união da luta profana por direitos e da luta divina pelo casamento perante Deus. É interessante notar que, para a ICM, essas lutas representam uma unidade, uma vez que segundo a denominação, o ser humano é uma criação digna de Deus e, portanto, faz parte da visão da denominação lutar contra qualquer forma de opressão (Site da ICM-SP). Por isso, a história da denominação no Brasil é semelhante, na medida em que estabelece a convergência entre fé e militância política.

Assim, é possível perceber por esse panorama traçado, que as ICM's possuem, em uma diversidade de contextos, histórias de luta pelos direitos LGBT. Essa luta se dá em contextos nos quais a comunidade LGBT de forma mais ampla se posiciona por uma mudança e ampliação de direitos.

Os exemplos apresentados demonstram a luta por ampliação de direitos ao redor do mundo. De modo que é possível caracterizar a denominação como uma igreja de luta por direitos civis LGBT. Misturando-se em contextos políticos diversos, mas sempre na busca da ampliação de direitos.

2.2. A ICM NO BRASIL

A trajetória da ICM no Brasil não é regular, sendo necessárias diversas tentativas de implantação (NATIVIDADE, 2008; MUSSKOPF, 2008 apud JESUS, 2012, pg. 72; RODRIGUES, 2009, p. 24). Atualmente, segundo o site da ICM, existem no Brasil 16 grupos ligados à ICM, sendo seis Igrejas filiadas (Fortaleza, Maringá, Betel, Belo Horizonte, São Paulo, Vitória) e dez emergentes – ou missões - (Cabedelo, Caxias do Sul, Curitiba, João Pessoa, Cariri, Maceió, Mairiporã, Divinópolis, Baixada Fluminense e Teresina)

No Brasil, é apontada uma primeira tentativa de implantação da denominação no Rio de Janeiro, (Site da ICM-Rio), com a presença do Reverendo Roberto Gonzalo nos anos oitenta, do Rev. Thomas Hanks nos anos 90, além de outros nomes. Contudo, essas histórias fazem parte de uma memória oralmente transmitida, e não possuem comprovações, fazendo parte do imaginário e das tentativas de implantação da denominação no país.

Contudo, os anos 80 e 90 fazem parte, no Brasil, das chamadas primeira, segunda e terceira ondas dos movimentos sociais LGBT. Durante a primeira onda, os grupos LGBT se

posicionavam em grupos de fortificação da identidade, buscando apreender e denunciar as microestruturas de poder, as violências e discriminações. Esse período está entrelaçado com a história do grupo SOMOS, sendo esse um dos primeiros grupos de mobilização política com relação as questões da homossexualidade no Brasil. (PEREIRA, 2016; ZANOLI, 2013)

A segunda está ligada à redemocratização do Brasil, no pós-ditadura, e à eclosão da epidemia de HIV/AIDS. Assim, a luta da segunda onda possui caráter mais fortemente político, com atuações mais próximas ao poder legislativo e judiciário, e buscando delinear uma identidade homossexual reconhecida, respeitável e aceitável para a opinião pública.

Isso pois a eclosão do HIV/AIDS gerou uma associação na mentalidade brasileira entre homossexualidade e a doença e, portanto, manter a imagem do homossexual como alguém respeitável se mostrava essencial; pelo mesmo motivo ocorre a luta junto ao judiciário e legislativo pois “muitos ativistas da causa homossexual migrariam para lutar contra a epidemia (o que não deixa de ter ainda relação com o ativismo homossexual) em busca de respostas governamentais para a doença” (PEREIRA, 2016, p. 122).

Nos anos 90, na chamada terceira onda, o movimento LGBT passa por um processo de institucionalização, aumentando sua visibilidade no cenário nacional, com muitos grupos assumindo a forma de ONG's. Assim, é coerente pensar as tentativas de implantação da ICM no Brasil durante esses períodos, pois é um momento de luta pelos direitos LGBT, pela fortificação da identidade e do modo de vida LGBT e, portanto, está de acordo com a postura da ICM de ser uma igreja militante por direitos civis, como já demonstrado anteriormente.

Contudo, foi durante o ano de 2004 que dois grupos da ICM se iniciaram no país, um no Rio de Janeiro (Célula da ICM Bangu) e outro em São Paulo. Na década de 2000, o movimento LGBT já estava institucionalizado e atuava em instancias governamentais junto ao poder executivo com gestão de políticas públicas visando os direitos humanos (PEREIRA, 2016; ZANOLI, 2013).

Em 2005, já após a terceira onda, a primeira formação da Célula de Bangu começa a se esvaziar, mas desse grupo surgem outros, entre eles o Betel, na casa do Pastor Marcio Retamero, em 13 de novembro. Em 2006 a ICM Betel, então um grupo, recebe autorização para iniciar a filiação à FUICM. Contudo, no final do mesmo ano, abandona o processo se tornando a Comunidade Betel do Rio do Janeiro – em 2010 retomariam a filiação.

Apesar dessas iniciativas, a primeira ICM filiada à FUICM é a ICM – SP. Segundo Rodrigues (2009), Natividade (2010) e Jesus (2012), a história do movimento que veio a fundar na cidade de São Paulo diversas denominações inclusivas tem início em dois grupos, um acadêmico de pesquisa, o CAEHUSP (Centro Acadêmico de Estudantes de História da USP), e uma ONG, o grupo CORSA (Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor. (JESUS, 2012, p. 68; RODRIGUES, 2009, p. 94)

O grupo CORSA, uma ONG nos moldes da terceira onda de luta pelos direitos civis LGBT, realizou durante os anos de 1996 e 1997 celebrações ecumênicas, palestras e discussões sobre a diversidade sexual e sua relação com a religião (FACHINI, 2005 apud JESUS, 2012, p. 68). Nesses encontros, chegou a receber uma clériga da MCC americana.

Concomitantemente se realizavam no CAEHUSP discussões sobre as mesmas temáticas de religião e sexualidade. E é nesses encontros que os participantes tomam conhecimento da MCC, formando então a Comunidade Cristã Gay (CCG), primeiro grupo no Brasil a ordenar pastores homossexuais (NATIVIDADE, 2008 apud JESUS, 2012, p.68).

Segundo Natividade (2010, p. 92 – 93) é a partir da tensão entre esses grupos que surge a Comunidade Cristã Metropolitana, pois os membros estavam divididos entre colaborar para a criação de instituições religiosas inclusivas ou pressionar para a inclusão nas denominações de origem.

Frequentador desses grupos, o Rev. Cristiano Valério, ex-coordenador do CORSA, após passar por vários grupos que buscavam conciliar a homossexualidade com a religiosidade cristã, inclusive a Igreja Acalanto, começou a reunir um núcleo para oração e mensagens bíblicas que ficou conhecido como Para Todos. Cristiano descreve que o sonho do Para Todos era que se tornasse uma ICM. Contudo, após receber a visita da Bispa Darlene Gardner e conhecer os requisitos para se tornar uma ICM, o núcleo entra em cisão, fazendo que alguns membros se distanciassem da Para Todos e buscassem se tornar uma ICM.

Nesse sentido, o Reverendo Cristiano Valério, Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista de São José dos Campos (2001-2004), Doutor Honoris Causa pelo Instituto Anglicano de Teologia “Dom Barry Frank Peachey” (2009), possui uma importância grande na formação do que hoje é a ICM-SP. O Reverendo não teve muitos problemas com sua sexualidade ao

participar das denominações, visto não ser uma pessoa que demonstrava sua sexualidade por ser discreto. (RODRIGUES, 2009, p. 93).

Essa atuação também demonstra que o surgimento da ICM-SP está ligado aos movimentos de luta pelos direitos LGBT, pois é a partir de grupos não religiosos, como o CORSA e o CAEHUSP, que surge o movimento religioso que se desenvolverá até se tornar a ICM. Isso também revela que a ICM nasce com um sentimento de luta e defesa de direitos, sua germinação se dá em meio à luta.

Também, o Reverendo, seja pela trajetória em vários grupos religiosos, seja pelo perfil acadêmico, demonstra capital cultural (para usar o termo de Bourdieu) dentro do campo religioso. Sua formação intelectual elitizada, o coloca como alguém diferente dos “leigos”, ao mesmo tempo, sua participação política como presidente do grupo CORSA, o coloca como alguém de destaque na luta por direitos.

Contudo, em sua fala, tal situação não se apresenta dessa maneira, uma vez que Cristiano reconhece que sua posição não o torna um detentor do conhecimento, ou seja,

segundo o pastor, a partir de uma leitura histórico – crítica, a igreja possibilita a desconstrução de diversos dogmas e valores morais religiosos. Tal processo é apresentado como uma experiência libertadora, em suas palavras: A partir do momento que você desconstrói o compromisso com os dogmas religiosos ou com a manutenção desse dogma, muitas possibilidades surgem. Ai você tá livre para explorar esse texto, sem o compromisso de fechar aquele assunto aberto ainda. Você para de repetir dogmas religiosos como verdades absolutas. Você apresenta mais uma opinião a respeito do assunto. (SOUZA, 2015, p.83)

Em outras palavras, em um contexto de repressão com relação à sexualidade, e em sua luta contra essas formas de poder, o próprio pastor se torna porta-voz de uma teologia, ou de uma linha hermenêutica que busca neutralizar discursos de poder e opressão, quer dizer,

No que refere a sua atividade pastoral, de acordo com o Reverendo, a atuação cotidiana nesta “função” é um grande desafio, pois é necessário reconhecer que todos são preconceituosos, inclusive ele próprio, pois estamos inseridos em uma sociedade homofóbica, machista, entre outras formas de discriminação. Desse modo, ele nos diz que o pastor deve reconhecer que a ICM não está alienada da sociedade, e sua atuação deve ir no sentido,

conforme suas palavras, de realizar um trabalho “de redução de danos dessa injustiça social” (SOUZA, 2015, p.83 - 84)

Na fala de Cristiano, é possível perceber que a educação recebida do meio em que vive influencia sua educação, e a educação hermenêutica acadêmica possibilita uma vasta visão de diversas concepções diferentes, que influenciam sua postura como liderança

Eu não apresento outro dogma para desconstruir, mas apresento a possibilidade dessa pessoa questionar isso, se abrir para outras possibilidades. E quando você abre a oportunidade para que a pessoa possa se abrir a outras possibilidades, releia a situação, repense isso tudo, isso é uma experiência libertadora. (SOUZA, 2015, p.84)

Ou seja, sua educação acadêmica em teologia permite uma visão mais ampla que favorece a compreensão plural do reverendo, apoiando a concepção desenvolvida a partir de sua experiência concreta da pluralidade e diversidade, além de auxiliar na luta contra os mecanismos de poder e opressão no campo discursivo.

Portanto, a própria visão de Cristiano se mistura com a visão da denominação, que busca, desde sempre – como relatado anteriormente – manter uma postura ecumênica e plural sobre o cristianismo, o que acaba por favorecer uma postura inclusiva.

É relevante o fato de a visão da ICM e a visão de uma de suas lideranças, o Reverendo Cristiano, estarem de acordo com a visão por valorização das identidades LGBT dos movimentos sociais.

Durante a terceira onda, se desenvolve a visão de que as diversas identidades, tanto com relação a orientação sexual, como identidades de gênero e papéis sociais deveriam ser valorizados, e se começa a falar não de uma identidade gay, mas de identidades LGBT, ou como se coloca atualmente LGBTQ+, sendo o “Q+” se dirigindo a representar os Queer e demais identidades e formas de viver a vida. Assim, mais uma vez, a visão da ICM se mistura com o desenvolvimento da visão social LGBT e sua luta por direitos.

Contudo, na ICM-SP, a figura de Cristiano não é a única a se apresentar de modo forte. A Pastora Alexya Salvador também possui grande influência. Não somente pelas pregações, mas por sua projeção na defesa dos direitos LGBT e sua conciliação com o cristianismo.

A Pastora Alexya Salvador estudou teologia para poder ser a primeira reverenda transexual do Brasil. E assim como o reverendo mantém estudos contínuos em teologia, sendo, além disso, professora de português e inglês na rede pública. É importante destacar que gênero é um foco de estudo de Alexya, o que representa parte do que ela desenvolve durante de suas pregações. Cabe ressaltar que a visão apresentada pela Pastora ultrapassa a simples defesa de sexualidades e gêneros não normativos, pois privilegia a apresentação de todos os indivíduos como parte do mesmo grupo de seres humanos iguais.

Suas pregações normalmente trazem menções a estudiosos que comentaram o tema ou texto em questão, demonstrando influência direta de intelectuais sobre o pensamento da Pastora e, ainda, sua influência no discurso apresentado aos fiéis durante o momento de exposição da mensagem bíblica. Essa visão combativa que apresenta uma síntese entre teoria de gênero e teologia inclusiva fica evidente quando diz

durante séculos um cristianismo mal pensado e cheio de interesses diversos colocou as pessoas nas trevas, mas Deus escolheu um povo colorido, diferente, para dissipar as trevas. Povo escolhido por um Deus que é glitter ele mesmo. Um Deus vivo, que é real e que se preocupa constantemente com a nossa condição e nosso coração. (Alexya Salvador, pregação, 02/04/2017)

Nesse sentido, é importante colocar o papel de disseminador de uma determinada visão que ambas as lideranças possuem na denominação, uma vez que sua visão é militante e não somente discursiva. Ambos são ativos no movimento LGBT e na defesa de um cristianismo conciliado à homossexualidade.

a gente entende cristianismo como...como uma bandeira militante. Nós entendemos que ser cristão é não se calar diante da injustiça, então nós cremos que a missão do cristão não é dentro da igreja é fora dela. A gente se reúne pra nos fortalecer e pra pensar e re- pensar ferramentas pra se transformar um pouco ou pelo menos levar à discussão propostas que possam melhorar a vida das pessoas. Então, pra gente cristianismo não é um cristianismo passivo diante da dor alheia, da dor do outro né. Pra nós ser cristão é não se calar diante da injustiça então nós..., por isso que a ICM está sempre presente nos movimentos sociais e principalmente nesses, no movimento LGBT. (VALÉRIO apud RODRIGUES, 2009, p. 94)

Ou quando perguntado sobre o incentivo para os membros da ICM participarem de movimentos sociais, Cristiano coloca que

É uma coisa interessante isso, nós não usamos isso como sendo um requisito pra se estar na comunidade, jamais, mas incentivamos quando notamos que as pessoas têm interesse em participar. Não, não existe essa obrigação, jamais, mas as pessoas que gostam e quem tem interesse em se envolver com o movimento social são incentivadas a participar e isso é visto como algo positivo na comunidade. (VALÉRIO apud RODRIGUES, 2009, p. 95).

É possível afirmar, portanto, que a ICM-SP, assim como a MCC, têm atuado historicamente como uma denominação que possui ligação com movimentos sociais, não só pela luta por direitos, mas por ter uma visão que se mostra alinhada com esses movimentos.

Um exemplo dessa relação é que primeira parada LGBT de São Francisco (primeira Pride March realizada legalmente e com proteção policial dentro da legalidade) foi organizada e articulada pelo Reverendo Troy Perry, criador da Metropolitan Community Church (MCC) – mesma denominação internacional a qual a ICM se identifica. E desde então a MCC vêm participando do evento, não como forma de proselitismo religioso, mas como um modo de reivindicação de reconhecimento social. De modo similar, a ICM no Brasil se encontra ligada à história de luta pelos direitos LGBT, considerando a participação na parada do orgulho LBGT, performando, inclusive, casamentos coletivos como atos políticos

Com isso, nós começamos a nossa aproximação com a associação da parada, e a gente teve a aproximação com as outras ongs também, que foi o grupo CORSA, e fizemos o primeiro casamento coletivo, e no casamento, o presidente do grupo CORSA celebrou a união dele com seu companheiro; fizemos uma mobilização na cidade toda. E começamos a sinalizar politicamente melhor ao que viemos e, pela primeira vez, em 2008, a ICM saiu como apoiadora, um dos grupos que apoiam a construção da Parada Gay de São Paulo, e desde então nós somos sempre chamados, como referência religiosa pra o movimento LGBT. (Pastor, entrevista, março de 2010) (WEISS, 2012, p. 241)

Em 2009 a ICM-SP realizou a união de três casais lésbicos e um gay. Essa celebração coletiva, às vésperas da parada é realizada como ato político, já que a igreja celebra “casamentos” durante todo o ano àqueles que desejarem,

em diversos lugares do país, não sendo exigido que as pessoas sejam membr@s da ICM. (WEISS, 2012, p. 242)

Outros eventos como a participação no ano de 2017 do Reverendo Cristiano Valério, coordenador de desenvolvimento das Igrejas da Comunidade Metropolitana do Brasil, em um debate promovido pelo GADvS (Grupo de Advogados pela Diversidade Sexual) sobre Estado Laico, fundamentalismo religioso e homofobia. Ocasão em que o reverendo assinou documento se comprometendo com a defesa do Estado laico, demonstrando que a ICM não é somente um grupo religioso, mas também um grupo social que luta por reconhecimento de determinados direitos sociais.

Nesse sentido, tanto o Reverendo Cristiano Valério quanto a Pastora Alexya Salvador possuem uma função conscientizadora sobre o lugar do homossexual tanto no âmbito religioso como no da sociedade mais ampla.

“o tempo todo as escrituras vão retornar ao tema que os esquecidos e os rejeitados são os chamados, escolhidos e empoderados por Deus pra ser a luz para um mundo de preconceitos e ódio. Assim, o Deus de amor quer nos convidar a sermos iluminados por Deus, tema da carta de efésios.” (Reverendo Cristiano Valério, pregação, 26/03/2017)

“Deus quer estar ao lado de nós e não acima. Esse Deus acima que julga está na cabeça dos fanáticos, que serve pra oprimir as pessoas de Deus. Deus nos liberta dos preconceitos, das homofobias, das transfobias, do racismo.” (Pastora Alexya Salvador, pregação, 02/04/2017)

“Depois disso minha vida começou a seguir. Fui estudar teologia e cada vez mais me envolvi na comunidade da igreja, pois finalmente minha vocação tinha espaço numa fé que me aceitava. Este ano passei a exercer o papel de pastora e no fim do ano serei ordenada reverenda, a primeira reverenda trans da América Latina!” (Pastora Alexya Salvador, entrevista ao UOL, 01/04/2017) (ANEXO 7)

“Por exemplo: conciliar a minha fé com a minha sexualidade, com a minha identidade. Hoje eu posso. Hoje eu encontrei uma igreja que me acolheu da forma que eu sou.” (Pastora Alexya Salvador, entrevista ao Catraca Livre, 04/04/2017) (ANEXO 8)

Tanto por meio das pregações, ao assimilar os preconceitos como pecados, ressignificando a homossexualidade como algo positivo, aceitado e criado por um Deus que ama o indivíduo independentemente de sua sexualidade, ou mesmo pela participação em entrevistas³, programas de largo⁴ alcance e debates públicos – como o promovido pelo GADvS – os líderes citados podem instruir o grupo e, de maneira mais ampla, a sociedade, sobre o papel dos indivíduos nos grupos sociais, não somente no campo religioso, mas como um projeto de ampliação da democracia social, como está descrito na confissão de fé inclusiva, repetida por diversas vezes na congregação

Creio em Deus, Pai de todos, que deu a terra a todos os povos e a todos ama sem distinção. Creio em Jesus Cristo, que veio para nos dar coragem, para nos curar do pecado e libertar de toda a opressão. Creio no Espírito Santo, Deus vivo que está entre nós e age em todo o homem e em toda a mulher de boa vontade. Creio na Igreja, posta como um farol para todas as nações, e guiada pelo Espírito Santo a servir todos os povos. Creio nos direitos humanos, na solidariedade entre os povos, na força da não-violência. Creio que todos os homens e mulheres são igualmente humanos. Creio que só existe um direito igual para todos os seres humanos, e que eu não sou livre enquanto uma pessoa permanecer escrava. Creio na beleza, na simplicidade, no amor que abre os braços a todos, na paz sobre a terra. Creio, sempre e apesar de tudo, numa nova humanidade e que Deus criará um novo céu e uma nova terra, onde florescerão o amor, a paz e a justiça. Amém (ANEXO 5)

As participações de Alexya e Cristiano em mídias possuem um papel importante em sua função como disseminadores de certa ideologia – nesse caso, ideologia de luta, demonstrando a militância das lideranças na luta por direitos, e, também, na valorização das identidades LGBT. Isso por meio de participações em atos e reivindicações públicas, assim como em atividades ligadas à organização estatal, o que também demonstra seu papel na militância por direitos LGBT.

Entre os eventos é possível citar a participação no lançamento da Frente Parlamentar em defesa da Comunidade GLBT⁵ na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo em 2007,

³ Anexos de 7 ao 15.

⁴ Como o vídeo lançado pelo canal põe na roda no dia 31 de março. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=f6K9twnHImM&t=28s>, entrevista com Augusto Nunes da Veja com o Reverendo Cristiano Valério. No Debate no Programa do Ratinho em 04/11/2010. Entre outros.

⁵ Na época o movimento se denominava GLBT, mudando para o LGBT na Conferência Nacional de 2008. Hoje o movimento utiliza o termo LGBTQ+, buscando englobar o maior número possível de identidades e orientações.

nas conferências Municipal e Estadual GLBT em 2008, na I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais com convite do Governo Federal em 2008, no Encontro Nacional de Universitários sobre Diversidade Sexual em 2010 entre outros eventos.

Esses eventos também demonstram a participação da ICM junto à movimentos políticos, papel vindo da segunda onda e mantido na terceira, e que apresentam a história da ICM como ligada aos movimentos de luta por direitos.

Além disso, a ICM-SP também participou do movimento pela igualdade matrimonial. Em 2007, o conselho da Missão ICM-SP define o Casamento Igualitário como bandeira prioritária nas intervenções em Paradas do Orgulho LGBT e outros eventos promovidos pelo CADS.

Em 2008 acontece a Primeira Celebração Coletiva de Casamento, no Bairro da Liberdade. A Segunda Celebração Coletiva acontece em 2009 no mesmo local e em 2011, ocorre a Celebração no Salão Nobre da Faculdade de Direito do Largo São Francisco na USP. Além das celebrações coletivas, a ICM também realiza celebrações individuais para casais.

Isso se dá no mesmo movimento mostrado anteriormente pelas unidades da denominação em outros países, pois configura, ao mesmo tempo, uma luta por direitos – direitos de igualdade jurídica – bem como uma conciliação entre homossexualidade e cristianismo – por ser o casamento um sacramento religioso.

Dessa forma, é possível perceber a militância pública da denominação no decorrer de sua história, de modo que a religiosidade, a história da ICM e a militância LGBT muitas vezes se confundem. Contudo, ainda cabe perguntar qual o conteúdo dessa luta, quer dizer, o que é realmente reivindicado pela denominação.

2.3.A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO MILITANTE.

Para realização desse estudo foi efetuada observação participante na ICM nos anos de 2017 e 2018. Meu primeiro contato oficial com a ICM se deu pelo Facebook, com troca de mensagens, me apresentando como pesquisador e qual o intuito de minha ida na denominação. Nesse primeiro momento foi obtida resposta de Messias, um membro da denominação que no

momento se encontrava em São Paulo, mas que até metade do ano de 2017 voltaria para a sua cidade natal no Nordeste.

A igreja, localizada no Bairro de Santa Cecília no Centro da cidade de São Paulo, ocupa um prédio comercial alugado pela denominação. Para entrar, se sobe uma escada e se chega ao salão onde ocorrem os cultos. Além do salão, o prédio possui uma pequena cozinha, um corredor onde existem algumas salas e um banheiro.

O rito e os ornamentos misturam catolicismo e protestantismo, as músicas são tocadas por vezes em playback, por vezes com violão, por vezes no teclado. Existe um Datashow que projeta imagens, letras de músicas, textos bíblicos, etc. durante as pregações. A estrutura do culto se inicia, normalmente, com uma ou duas músicas, realização de oração, e outra música. É realizada a leitura de uma passagem bíblica por um membro da denominação e se toca mais músicas. Após essa introdução lê-se outra passagem e se inicia a pregação.

As passagens lidas são conectadas, sempre com a temática da pregação. Após a pregação faz-se uma oração, lê-se a confissão de fé e realizam-se as ofertas. As ofertas na ICM-SP são vistas como um meio de manter a igreja funcionando, pagando as contas. Não se trata de um ato profundamente espiritual, mas de uma atitude material para se manter o local de celebração. Ou seja, a oferta é apresentada como um ato da comunidade para a comunidade e não para Deus.

Após isso é realizada a santa ceia, momento no qual todos são chamados a comer a hóstia e beber o vinho. Não existem restrições para esse ato na ICM-SP. São faladas as intenções de oração, realiza-se a oração final, os recados finais são apresentados e se encerra o culto.

Messias me recebeu no meu primeiro culto da ICM, no dia doze de março de 2017. Na ICM-SP sempre existe uma pessoa no final das escadas, para receber os membros e visitantes. Havia cinquenta e nove membros naquela ocasião. Tocava uma música de adoração com playback.

Já de início me chamou atenção que a mensagem era retirada de uma música da cantora baiana Pitty, e quando finalizada a leitura da letra da música a oradora disse “palavra do senhor” ao que a igreja respondeu em coro “graças a Deus”.

Era um culto de celebração do Dia Internacional da Mulher. Sentadas à frente da igreja, atrás do púlpito havia mulheres, mulheres cis⁶ brancas e negras, mulheres transexuais, lésbicas, uma travesti e uma crossdresser. Foi uma mulher branca hétero cis que ministrou a palavra naquela noite. O que me causou estranheza, pois imaginava eu que em uma igreja inclusiva buscariam valorizar minorias o máximo possível.

A pregadora da noite é uma professora que deu sua mensagem se utilizando das mulheres na bíblia e seu papel de protagonista nas histórias. A mensagem tinha forte cunho feminista, problematizando a sociedade como machista e patriarcal. Contraposto à essa sociedade se apresentou o Reino de Deus, como um local de igualdade, se encorajando a fazer esse reino na terra, agora, devendo ser um reino tomado à força pelas mulheres. Desconstrução foi um termo corrente, assim como a inversão dos papéis sociais e a defesa de todos como seres humanos.

A mensagem misturava as vivências pessoais com passagens bíblicas, levantando críticas contra não somente a sociedade, mas também à religião, incluindo o cristianismo e a própria ICM-SP, que não possuía aquela representatividade feminina sempre. A diversidade era constantemente encorajada, em forma de igualdade. Como exemplo dessa igualdade, foi inclusive citada a comunidade surda na ICM-SP. A denominação possui tradutores de LIBRAS que se revezam para traduzir o culto inteiro. A comunidade é incluída na vida da denominação, realizando orações nos momentos de culto, ensinando a Língua Brasileira de Sinais aos demais membros em todos os finais de culto. Ao final a bênção foi dada pelas mulheres aos homens.

Após o final do culto, conversei um pouco com Messias e ele me apresentou ao Reverendo Cristiano Valério, o qual me ouviu e se apresentou totalmente solícito com relação à pesquisa. Disse-me que já existiam trabalhos científicos produzidos sobre a ICM, tanto no Brasil como fora. Acrescentou que a denominação é receptiva a esse tipo de pesquisa e se mostrou disponível para ajudar no que pudesse. Conversamos mais um pouco, e fui embora.

Esse primeiro contato é significativo pois ilustra de maneira clara o resto do meu contato com a ICM-SP. Os discursos e ações na denominação apresentam forte caráter

⁶ Cis é um termo que designa que uma pessoa possui a identidade de gênero compatível com seu sexo.

militante, a ideia de defesa da igualdade e luta pelos direitos humanos se apresenta como algo de plena importância.

Assim, as vivências pessoais de luta e as pregações e discursos se misturam, criando um ambiente de desconstrução pessoal, luta social e prática religiosa. O que se ressalta aqui, e ficará evidente nas análises a seguir, é o fato de a ICM-SP, apesar de ser uma denominação que possui enfoque na defesa da causa LGBT, é uma igreja que busca a defesa dos direitos humanos nas suas mais variadas formas, buscando aplicar a ideia de inclusão em um sentido mais amplo.

Ou seja, coerentemente com esse primeiro encontro quando pude ver a defesa de uma pauta fora do universo LGBT, feita por uma mulher branca hétero e cis, apoiada pelas mulheres que faziam parte do universo LGBT, focando na igualdade de direitos. A ICM-SP defende pautas dos direitos humanos, sendo o universo LGBT uma dessas pautas. A construção desses discursos é algo importante, pois fundamenta as ações dos adeptos, criando e fornecendo recursos simbólicos.

2.3.1. VISÃO DOS MEMBROS DA DENOMINAÇÃO.

Na denominação, podemos entender que a ideia de pecado é modificada, e isso é fundamental, não só na visão teológica da denominação, mas na construção da valorização das identidades LGBT, importante para luta por direitos de igualdade.

Alexya, por exemplo, apresenta um discurso baseado na ideia de inclusão e comunidade, esse discurso apresenta os pecados como coisas que promovam morte e opressão e a vida como libertação e aceitação.

E a liturgia de hoje, irmãos e irmãs, vai vim falar de um Deus que não consegue compactuar com projetos de morte, com projetos de exclusão, um Deus que não... consegue entender esses sistemas que oprimem (ALEXYA, 2018, pregação, 28/01/2018)

diariamente, nós enfrentamos comunicam apenas uma coisa: morte. E a morte não vem de Deus. Morte não é criação de Deus. Morte – tanto a física, mas a morte também que rouba os nossos direitos sociais; a morte que rouba os nossos direitos enquanto LGBT's; a morte que rouba o direito do pai de família, que sai de manhã e volta no final do dia sem ter encontrado emprego pra sustentá a sua casa, sua esposa ou seu esposo, os seus filhos: é contra esse

sistema de opressão que, nessa noite, o Senhor dos exércitos de anjos vem dizer pra mim e vem dizer pra você: “Eu vou banir toda mortalha do meu povo; eu vou dar a eles a vitória”. (ALEXYA, 2017, pregação, 15/10/2017)

E esse discurso emerge da visão de uma religiosidade tradicional que oprime, o que é apresentado como ruim; assim como uma sociedade que oprime. Nesse sentido, a opressão, e mesmo o dogma, é visto como algo a ser evitado, algo errado. Sendo relegado tanto à sociedade mais ampla quanto às instituições religiosas tradicionais o papel de opressor. O mesmo pode ser visto na visão de Cristiano.

Mas a visão que eu tinha a respeito de Deus, da religião, da espiritualidade, que eu, sempre, fui fascinado por isso, me fazia me sentir mal demais. Teria alguma saída? Eu não vi a saída nenhuma. Algumas possibilidades: haviam, sim: uma delas era negar o tempo todo e tentar assumir um personagem e viver – e sobreviver, na verdade. E essa é a grande proposta da religião pra nós. Muitas vezes, nós vamos ter que encarar essa realidade: o discurso religioso fundamentalista está disposto a te convidar a sobreviver e é, sempre, este; essa chave que se opera: o caminho é estreito, é difícil, é complicado. O convite é sempre pra você sobreviver. Se esforça muito, muito, muito: talvez... talvez... (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 30/06/2017)

Muitas vezes, houve tentativas (e ainda existem) de criar clubes ou grupos religiosos e esses grupos ou clubes religiosos, com o seu estilo, com sua linguagem, com sua forma de ser, numa relação de poder, vão disputar. Estamos vivendo a oportunidade de deixar isso de lado. E, quando eu falo deixar isso de lado, não é deixar de lado as nossas diferenças, não! (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 12/10/2017)

E existem comunidades religiosas com um número tão grande de regras, de dogmas, de podes-e-não-pode, que as pessoas caminham carregando esse fardo e esse jugo religioso o tempo todo. E o pior de tudo: muitas vezes as pessoas fazem isso porque são ameaçadas. E o evangelho de hoje vai expor essa hipocrisia religiosa ou esse abuso religioso de forma muito interessante porque algumas pessoas costumam criar um ambiente de terror no espaço religioso. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 05/11/2017)

Aquela era uma sociedade como essa, hoje: hierárquica, cheia de lógica de poder. E o ato de Jesus lavar os pés dos discípulos marca uma boa nova ainda mais surpreendente: ele veio não para ser servido, mas para servir e dar a sua vida por amor. Ele não só diz isso, mas ele vai tornar célebre isso, celebrando

ao baixar e lavar os pés dos seus discípulos. Mas é difícil entender a boa nova do evangelho, é difícil entender que Deus, agora, tem uma novidade pra nos dar, que Ele quer nos resgatar desse poder opressor, religioso e hierárquico, piramidal, eclesiástico. (CRISTIANO, 2018, PREGAÇÃO, 29/03/2018)

De mesma forma, Fabio, membro surdo da denominação, apresenta essa visão de opressão como algo ruim e que deve ser evitado, colocando os sistemas religiosos tradicionais que causam essa opressão em contraponto com a ICM, que busca aceitação. E o mesmo pode ser visto nas palavras de IVANA, outra integrante da denominação, assim como de Márcio.

Porque, antigamente, as igrejas que eu frequentava falavam que ser gay era pecado, ser gay não era certo, ser gay era ter uma vida vazia, mas, ao chegar aqui, pude sentir a emoção de ver... fiquei admirado em ver como as pessoas aqui estavam envolvidas, como o significado de Jesus e as explicações que aqui eram colocadas faziam com que eu pudesse entender que a minha vida não era errada e que eu não precisava pedir perdão. (FÁBIO, 2017, PREGAÇÃO, 17/09/2017)

Se nós falamos contra um sistema de opressão, contra um sistema de opressão religiosa, contra um sistema de N tipos de opressão, nós estamos mexendo com a raiz do sistema, com um sistema que quer manter; que quer manter o seu poder, que quer manter a escravidão [...] (IVANA, 2018, PREGAÇÃO, 14/01/2018)

Ora, a religião... se a religião olha pra gente, hoje, aqui, e ri, você imagina naquela época? Que tem gente que ri da gente, né? (MÁRCIO, 2018, PREGAÇÃO, 18/02/2018)

Podemos entender então, que a opressão é apontada como o problema do sistema, não somente um sistema religioso tradicional, mas também um sistema social que também exclui. E ao mudar o foco do pecado, retirando o pecado da identidade LGBT e o realocando na opressão, começa a se construir um pensamento que permite a valorização dos membros como pessoas. Como apresentado por Fábio

E esse perdão que eu aprendi e vi aqui entre ouvintes e surdos é igual. Não existe diferença, são todos iguais, não existem especiais, não existem eleitos, existem pessoas iguais, aqui, se perdoando, se ajudando e em comunhão um ao outro. (FÁBIO, 2017, PREGAÇÃO, 17/09/2017)

De mesma forma, outros membros da denominação apresentam essa ideia de igualdade e inclusão das pessoas, em contraposição às ideias de opressão apontadas anteriormente.

Os nossos valores são: inclusão, transformação espiritual, comunidade – e, calma aí que eu esqueci a outra; pera aí se não eu não ganho pirulito; aloka; é: justiça global. Então: inclusão; transformação espiritual; justiça global e comunidade. (ANA ESTER, 2017, PREGAÇÃO, 08/10/2017)

Às vezes, a gente vê relatos de pessoas que... por mais que a gente trabalhe a mensagem inclusiva, por mais que a gente trabalhe a mensagem de Jesus, que não é uma mensagem; uma mensagem restrita para um certo grupo; que o amor de Deus é um amor totalmente abrangente, ainda ficam com aquele resquício de que há alguma coisa de errado. (IVANA, 2018, PREGAÇÃO, 04/03/2018)

Igreja da Comunidade Metropolitana. “Ahn?” Igreja inclusiva. “O que é isso?” É uma igreja que aceita todas as pessoas sem fazê acepção. “Ah já sei, é lugar de viado, né?” Aí, eu que não presto, digo: Não é só de viado não: é de viado, é de travesti, é de sapatão... é de trans. É lugar de gente. (MÁRCIO, 2018, PREGAÇÃO, 18/02/2018)

Alexya e Cristiano apresentam essa mesma visão de forma sistemática, reforçando o discurso de igualdade entre os LGBT e os demais, e mesmo, entre os cristãos e as demais formas de vivência religiosa. Isso amplia a visão de igualdade construída pela denominação.

Quando o evangelho nos conta que aquele rei, aquele patrão, né, mandou os seus súditos saírem pelas ruas, eles foram chamando todos os tipos de pessoa. Eles não foram olhando quem era rico, quem era pobre, quem era gay, quem era homossexual, quem era trans, quem era bi; eles foram buscando pessoas, porque o banquete que o Senhor tem preparado pra nós, antes da fundação do mundo, é um banquete que não exige roupa apropriada, é um banquete que não exige orientação sexual X ou Y; que exige identidade de gênero X ou Y, mas é um banquete preparado para pessoas. (ALEXYA, 2017, pregação, 15/10/2017)

A vida conta; – eu escutei na igreja católica um evangelho que falava “Ai, eu vô fazê você pescador de homens. De homens!” E – e quem vai pescar mulheres? Quem vai pescá as bi? Quem vai pescá as trava? Quem vai pescá; pescá as cross? Aí Jesus vem e fala assim: “Olha, eu vou fazer você pescador de pessoas! De Pessoas.” [...] Jesus, quando chama aqueles homens pra sair

por aí pescando pessoas, Jesus chama aqueles homens pra inaugurar uma comunidade. É uma comunidade que Jesus chama. Depois criaram a palavra “igreja”. Eu gosto muito de subvertê isso... (a ICM fez ano passado muito...) Reino de Deus! Reino pressupõe um rei que manda, um rei que governa à mão de ferro; é tão lindo falar comunidade de Deus, não “reino de Deus.” Comunidade de Deus: que comunidade não tem hierarquia, não deveria tê. Quando na verdade é a comum-idade faz das pessoas um só corpo. (ALEXYA, 2018, pregação, 21/01/2018)

Talvez nós ainda não vamos ver, mas eu sei que nós, cada uma na sua realidade, na sua militância, no seu espaço de fala, no seu local onde mora, exerce esse papel de transformação. Eu vou chamá de Deus, de Jesus, mas eu poderia chamá de Buda. Eu poderia chamá de outros nomes, esse deus. Eu não sei da sua experiência de fé, pra mim não importa, porque eu sei que você também acredita em algo maior. Eu sei que você acredita numa força; tem pessoas que não chamam essa força de Deus. Mas pra mim é Deus. (ALEXYA, 2018, pregação, 28/01/2018)

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

O convite das parábolas do reino de Deus é pra que, eu e você, pudéssemos aprender que essa realidade de céu (que em algumas outras tradições vai chamar de Paraíso, não é?, e que outras tradições vai chamar de Consciência-Buda ou de Plenitude do Lar Ideal)... (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 30/06/2017)

Porque nesse lugar, que você acabou de conhecer, as pessoas acreditam que Deus se manifesta na diversidade e que, logo, as diferenças não são motivo pra estranhamento, mas pra festa. E as pessoas ficam felizes em aprender algo novo com a vida, sempre. Nesse lugar, pessoas não são mortas por serem quem são, porque, independentemente, do que quer que elas sejam, elas são filhos e filhas de Deus e são celebradas como tal. Nesse lugar, pessoas

transgênero não vivem de subemprego, não são assassinadas. Nesse lugar, o amor é livre e celebrado com muita alegria. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 30/06/2017)

Eu não tenho dúvida de que os nossos irmãos budistas, xintoístas, taoístas, e de toda a diversidade religiosas do mundo inteiro conhecem Jesus. Muitas vezes, por outros nomes, com outras cores, mas eles conhecem Deus. E eu sei que o carinho de Deus é maravilhoso. Eu já fui curado por esse carinho de Deus. E conheço histórias de tantas outras tradições religiosas em que as pessoas tiveram, ao seu modo, à sua maneira, na sua linguagem, o encontro precioso com Deus. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 27/08/2017)

Se nós, se essa diversidade colorida tão grande, somos únicos, e ainda assim somos imagem e semelhança de Deus, logo Deus também é uma diversidade ou se manifesta de forma diversa. Uma doutrina fundamente no cristianismo que é o dogma da santíssima trindade vai nos ensinar isso: Deus é uma diversidade. E se manifesta de formas diversas. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 12/10/2017)

Existem coisas boas em todas as tradições religiosas, mas nós precisamos ponderar sempre. E sempre ficar atentos pra não nos deixar levar por manipulações que acabam ferindo o nosso direito sagrado de ser. O nosso direito sagrado a nossa vida. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 05/11/2017)

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

Essa visão desemboca em uma luta radical por direitos, pois, como apresentado por Alexya, não é uma luta por identidades, no sentido de se lutar por uma identidade específica como LGBT's cristão, mas uma luta por direitos.

Esses direitos são os direitos humanos, o direito de cada um poder viver a vida, ou como diria Honneth (2003), o direito de se poder viver a sua forma de vida. Essa busca da ampliação de direitos, com a visão de direitos humanos como subsídio e base para tal, é encontrada na denominação e é substrato da visão de igualdade radical apresentada pelos seus membros.

Contudo, por ser uma instituição religiosa, a denominação também possui uma justificativa mística-teológica para a igualdade. Portanto, não somente se entende a igualdade como uma norma ético-jurídica baseada nos direitos humanos, mas como um fundamento moral-religioso.

Isso se dá pela visão de que a comunidade, enquanto corpo, é uma manifestação de Deus, de modo que a própria diversidade existente na comunidade é uma característica da divindade. Como apresentado por Cristiano

A liturgia de hoje vai propor, pra nós, uma reflexão muito séria sobre o nosso compromisso com Deus e o nosso compromisso com a comunidade. E aí eu gostaria de convidá-los a essa reflexão porquê... esses; esse compromisso, ele se confunde muitas vezes. Quando dizemos compromisso com a comunidade, nós também estamos falando de compromisso com Deus – é a mesma coisa. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 05/11/2017)

E Jesus, no seu ato de, escandalosamente, ir contra alguns pressupostos religiosos tradicionais, convidando e devolvendo a todas as pessoas a dignidade de povo de Deus, a dignidade de filho e de filha de Deus, ele vai apresentar um modelo diferente. Até mais radical, do que, simplesmente, incluir as pessoas, o que ele está fazendo é trabalhar a identidade de cada pessoa; é reafirmar a nossa identidade como filhos e filhas de Deus, como pessoas que são à imagem e semelhança de Deus. E, a partir do evangelho que nós percebemos essa; essa Boa Nova afirmativa, que vai nos trazer de volta a dignidade de povo de Deus, de filhos e de filhas de Deus. Isso é muito mais do que incluir as pessoas. O pensamento do conceito inclusivista é aquela ideia de que Deus é branco, é um homem – mas ele é tão bonzinho, tão bonzinho, que ele até aceita as mulheres, os gays, os negros... Essa é uma visão inclusivista; que Deus inclui porque nós somos tão miseráveis e tão pecadores, tão pequenos, que; mas Deus é tão bom, é tão maravilhoso que ele nos inclui. O que nós vemos no evangelho é uma Boa Nova que vai pra além dessa; desse conceito, dessa ideia inclusivista. Nós vemos, ali, a afirmação da dignidade de toda e qualquer pessoa como povo de Deus, como filho e filha de Deus. E, aí, nós vamos retomar a ideia de que nós somos imagem e semelhança de Deus. E como imagem e semelhança de Deus, toda diversidade humana representa essa imagem no mundo; cada um e cada uma de nós, por mais diferentes que somos, somos manifestação da presença de Deus, somos imagem e semelhança desse Deus. E Jesus traz para nós essa boa nova que traz de volta a cada um e a cada uma de nós a dignidade de povo de Deus.

Nós somos esse povo. Nós somos o povo de Deus. Nós continuamos a; essa caminhada, essa jornada. Enquanto afirmamos as nossas identidades, caminhamos o caminho de Deus nesse mundo. E, em Jesus, recobramos a nossa identidade Sagrada. Você é imagem de Deus. E Jesus é aclamado com hosanas, com alegria, com festa, porque ele é o Senhor da nossa vida. E, como o Senhor da nossa vida, nos traz de volta à dignidade de povo. (CRISTIANO, 2018, PREGAÇÃO, 25/03/2018)

Essa defesa da pluralidade através da comunidade é vista claramente na fala de Márcio, pois segundo ele

Jesus, não me obriga a crer como minha irmã Ivana; não me obriga a crer como meu irmão Getúlio; não me obriga a crer como o meu irmão Cristiano – porque temos histórias de vidas diferentes, caminhadas diferentes. (MÁRCIO, 2018, PREGAÇÃO, 01/04/2018)

Ou seja, até mesmo com relação às regras e às formas de crer a pluralidade é defendida, de modo que o que será pregado na ICM é

Um conhecimento livre, sem regras, sem dogmas; e que todos possam, aqui, ou no Brasil, ou no mundo, através do propósito da ICM, entender que temos dificuldades, sim, mas através do conhecimento de Deus e das várias coisas que ele deseja que nós aprendamos, possamos conhecer; possamos, mesmo tendo dívidas, não agirmos de forma incoerente. De forma vazia. (FÁBIO, 2017, PREGAÇÃO, 17/09/2017)

O que permite, inclusive, questionamentos dentro do próprio sistema da ICM, como relatado certa vez por Ana Ester sobre a necessidade de utilização do lecionário nas pregações.

E o lecionário – uma vez eu questionei o lecionário, né, que, aí, essas mensagens fixadas que a gente tem: o ano A, o ano B e o ano C. E a gente tem um texto do antigo testamento, um salmo, um texto das; das cartas e um; um texto do evangelho. E eu questionando: “gente por que a gente tem que ler esses textos engessados? A gente não tá livre pra fazer uma escolha do texto?” E aí o Sandro me respondeu assim: “Mas o texto tá livre pra nos escolher”. E eu falei: isso é muito bom: ter o lecionário. Porque o texto nos escolhe e fala à comunidade”. (ANA ESTER, 2017, PREGAÇÃO, 08/10/2017)

E é possível perceber que as próprias lideranças, aqui representadas nas figuras de Cristiano e Alexya, possuem consciência dessa visão não dogmática, de modo que valores são apresentados como reflexões dos próprios crentes, e não como imposições inquestionáveis da denominação. Alexya, por exemplo apresenta que

A liturgia de hoje vem nos falar, vem nos mostrar, de maneira muito pedagógica, esse Deus que nos acolhe; esse Deus que se manifesta como um de nós; esse Deus que foge à regra; esse Deus que quebra os protocolos; esse Deus que não se prende nem na própria lei. [...] esse Deus que vem ao encontro do pequeno, do excluído e do marginalizado. (ALEXYA, 2017, pregação, 01/10/2017)

Inclusive, Alexya se apresenta questionando dogmas tradicionais seguidos por outras igrejas, apresentando, por exemplo que

Quando nós falamos em pecado na igreja, aqui, do ocidente, parece que pecado vem, vem um... um... prefixo antes da palavra pecado; vem: sexo. Sexualidade. E vocês viram nessas; nessa semana, de maneira muito especial, a polêmica que deu aquela; aquele; aquele ator, né, que ele foi lá, foi fazer a performance, tinha criança, então, a gente viu nas redes sociais as manifestações de A a Z: pecado. Porque tudo o que é relacionado ao corpo é pecado. Tudo o que é relacionado ao sexo é pecado. Desde que não esteja dentro do padrão, né, do papai, da mamãe, depois do casamento. Se não tá dentro disso, tudo o que vem fora, tudo o que nos aponta o corpo é pecado. (ALEXYA, 2017, pregação, 01/10/2017)

De modo de que a denominação, na figura dos seus líderes, convoca à reflexão, não impondo verdades, pois

A ICM não vai se propor a dizer pra você: “não faça sexo agora ou depois”. A ICM não vai dizer pra você que o aborto é pecado. A ICM vai convidar você a refletir. Mas a decisão é sua! (ALEXYA, 2018, pregação, 21/01/2018)

Quando alguém, às vezes, chega preocupado com alguma coisa e me diz: “reverendo, eu posso ou não posso ir em tão lugar?” Eu devolvo a pergunta: “Por que você tá preocupado com isso? Você acha que seria bom? Por que seria bom? Você acha que não é bom? Por que não é bom?” Entenda que você precisa decidir. E que essa responsabilidade é sua. E que eu vou orar e abençoar o que você decidir. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 05/11/2017)

De modo que as verdades apontadas pela ICM não são verdades estáticas, fixas, mas uma eterna construção e desconstrução de verdades e identidades. Então, o chamado à vida cristã, é um chamado de vivência contínua, o que permite que as verdades e identidades sejam modificadas de acordo com essa vivência

E a ICM, na segunda leitura de hoje, vem demonstrar ao contrário: para estar em Deus é preciso o quê? É um estado de vida estar em Deus. É a mesma coisa da água quando ela congela – não troca de estado? É visível a mudança? Estar em Deus é isso. Estar fora de Deus, estar longe de Deus, é como se fosse um iceberg: impenetrável. Gelado. Frio. Isolado no oceano. E estar em Deus é o estado líquido da água: é o conjunto, é a comunidade, é aquele monte – é muita gente. (ALEXYA, 2018, pregação, 21/01/2018).

O convite do evangelho de hoje é pra que, eu e você, respondamos; respondemos essa pergunta que ele fez aos discípulos: “Quem é Jesus?” Mas que a gente possa responder essa pergunta sempre. E perceber que a resposta, sempre, será uma resposta preliminar. Não é definitiva. Não é definitiva. Não sejamos pretenciosos ao ponto de achar que somos donos de alguma verdade. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 27/08/2017)

nós assumimos de que nós não cremos, exatamente, nas mesmas coisas (dizem os nossos documentos). Nós não cremos, exatamente, nas mesmas coisas. Nós não temos dogmas de estimação. Nós não temos dogma de plástico daqueles que duram 500 anos pra se desfazer na natureza. Todos os nossos dogmas são biodegradáveis. Nós cremos em Deus, cremos na soberania de Deus. Cremos em Jesus. Cremos em tanta coisa maravilhosa, mas a maneira como nós cremos (ou como nós sintetizamos isso) deve mudar o tempo todo. E nós não obrigamos ninguém a pensar do mesmo jeito que nós. Porque a diversidade é parte fundamental dessa construção divina que nós chamamos de comunidade. A ICM é esse espaço em que o Senhor nos convida a fazer a experiência do constante estranhamento; o constante se deslocar, se desinstalar. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 24/09/2017)

Assim, o foco da denominação está na valorização do indivíduo pela comunidade, não através de dogmas e regras. Com isso, se ressalta que as formas de crença da ICM não são uníssonas e homogêneas, não é possível encontrar regras muito bem definidas de conduta, pois a pluralidade e a inclusão se traduzem na aceitação, inclusive, de visões teológicas e comportamentais diversas.

Entretanto, é possível elencar alguns pilares fundamentais no desenvolvimento do pensamento dos frequentadores da denominação, os quais poderíamos chamar de artigos de fé, ou bases do pensamento religioso, e esses são: Deus é comunidade, pecado é opressão e inclusão.

O compromisso com a comunidade, como sendo compromisso com Deus é parte integrante da teologia da ICM, e isso pode ser encontrado por diversas vezes nas falas dos membros da comunidade.

Então, a ideia, aqui, quando a moderadora nos sugere sobre Comunidade, de onde viemos? Pensando a partir de Paulo, pensando a partir de Troy Perry, é pensar Comunidade. Não estejais ansiosos por coisa alguma. Por quê? Porque temos Cristo. Mas que Cristo é esse? É o Cristo que a gente encontra no outro. É o Cristo comunitário. (ANA ESTER, 2017, PREGAÇÃO, 08/10/2017)

A gente vive uma vida de leproso e de leprosa. Porque não temos o convívio da comunidade; porque na comunidade a gente é capaz de fazer com que o outro redescubra essa pele saudável. Somos canais de graça para o outro, para que o outro e a outra perceba quem é esse Jesus que ainda faz milagres, esse Jesus que cura, esse Jesus que purifica. (ALEXYA, 2018, pregação, 11/01/2018)

A nossa vida com Deus é uma vida tão simples quanto a nossa vida em comunidade. Quando nós aqui estamos e quando nós abraçamos o nosso irmão, nós estamos, em Deus, transmitindo, a esse irmão, o amor com que Deus nos ama. (IVANA, 2018, PREGAÇÃO, 04/03/2018)

O reino de Deus ou a comunidade de Deus, conforme nós meditamos nessas semanas, são o espaço onde a bondade e misericórdia de Deus se tornam realidade. É a atmosfera em que a bondade, a misericórdia de Deus, o carinho de Deus, é real. [...] E todas as vezes que nós rompemos com nosso isolamento, todas as vezes que nós saímos de nós mesmos, dos nossos comodismos e nos tornamos parte da mudança que queremos ver no mundo, nos conectamos à comunidade, às pessoas, no desejo de ser agentes de transformação, de ser sinal de Deus, sinal da presença de Deus, sinal dessa bondade, dessa graça de Deus. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 30/06/2017)

Assim, com a comunidade sendo Deus, e a diversidade uma manifestação do próprio Deus, sendo uma de suas características, então, o que se tornaria pecado seria a opressão.

Dentro dessa lógica, a opressão é uma afronta contra o próprio Deus, pois busca suprimir uma de suas características manifestas.

A luta da ICM contra opressão, não é somente uma luta religiosa, mas uma luta social. As igrejas tradicionais, ou a religiosidade tradicional são apontadas como grupos de opressão, mas são alocadas dentro de um sistema mais amplo de opressão, ao qual os membros da ICM são chamados a renunciar, e mesmo a se posicionar contra.

Precisamos muito que o perdão na família, o perdão aqui na igreja; também – o egoísmo, a intolerância, cantar no louvor de forma falsa não é certa. Precisamos ter a responsabilidade de vir aqui na igreja e ver como é belo o que o Senhor tem pra nós. (FÁBIO, 2017, PREGAÇÃO, 17/09/2017)

O que que é pecado pra nós?, né, o que que, teologicamente, a igreja vai nos ensinar sobre o pecado? Eu gosto muito, particularmente (eu, Alexya), gosto de uma definição assim de pecado: que pecado é o que faz mal pra mim e pro outro. (ALEXYA, 2017, pregação, 01/10/2017)

Se eu vô lá brinca, vô me diverti, não vou prejudicar ninguém; se for fazê sexo vai usar camisinha, não tem pecado. Agora, se você vai pulá carnaval, resolve fazê sexo com alguém de maneira desprotegida, aí é pecado. O pecado não é o ato sexual em si; o pecado é não cuidar do nosso corpo que é templo do espírito de Deus – isso é pecado. (ALEXYA, 2018, pregação, 11/02/2018)

Então, você tem uma tarefa, meu irmão, se você não está aqui nessa cadeira hoje: comparecer. Lutar, junto conosco... sozinho, junto; mas a luta, junto, sempre traz mais benefícios. Sempre mais resultados. Essa é nossa mensagem para você hoje. Amém. (IVANA, 2018, PREGAÇÃO, 04/03/2018)

E, aí, é importante pensar que uma fé, verdadeiramente, cristocêntrica – ou seja, uma fé que tem Cristo no centro – não pode ser uma fé legalista. Porque Cristo, o tempo todo, está nos convidando ao amor, está nos desafiando a olhar a vida com olhos novos. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 27/08/2017)

Entenda que a dor do outro não é a dor do outro: é a dor de todos nós. Lute, não se cale diante das injustiças. Participe da dor e da delícia da vida. E essa é a grande comissão, é seu grande Chamado de Deus pra nós. (CRISTIANO, 2018, PREGAÇÃO, 08/04/2018)

Como é que diz a profecia de Isaías: esse não é o jejum que eu quero, o jejum que eu quero é que vocês acabem com os sistemas de injustiça; que vocês desatem os laços de escravidão; que vocês vistam o faminto e dê pão a quem tem fome; enfim, o tempo que eu quero, o jejum que eu quero, é tempo de metanoia, é tempo de conversão, é tempo de mudar de vida, é tempo de gritar ao mundo e subverter toda essa lógica sistêmica que acaba com a vida de vocês e com a vida de tantas pessoas. (MÁRCIO, 2018, PREGAÇÃO, 18/02/2018)

Quando eu vejo a Ivana chiquíssima, todo domingo na igreja, com seus colares, com seus saltos, né, com seus vestidos e paetês (que ela tem condições, né, Valdirene, não é que nem a gente), quando eu vejo a Ivana, eu vejo um corpo que comunica algo: eu vejo um corpo que fala, um corpo que denuncia uma realidade de vida. O meu corpo denuncia uma realidade de vida. Aquele ator que fez aquela performance denunciou uma realidade de vida. Mas todas as vezes que nossos corpos falam, a religião vem e desse o porrete em cima; vem dizer que aquilo não é de Deus, como se o nosso corpo fosse algo pecaminoso. Quando, na verdade, o nosso corpo é sinal de libertação. O nosso corpo reivindica algo no reino de Deus. Cada LGBT, cada mãe de família assassinada pelo seu companheiro, cada lésbica estropada [sic], cada criança violentada, essas realidades são realidades de corpos que falam, de corpos que denunciam algo. E Jesus pega bem ali: eu; eu acho que ele quis chocar as pessoas, não quis? Ele quis chocar. Ele quis chocar. E ele chocou. No meu vídeo, lá na internet, que já foi multiplicado, eu acho que já chegou a um bilhão, olha lá no; no meu canal – e todo mundo compartilhando, compartilhando – traz, nos comentários, isso que eu tô falando pra vocês. Um corpo travesti, um corpo transgênero, um corpo lésbico, um corpo gay, pra religião, é um corpo condenável. Só não é para cristo. Os nossos corpos, eles são condenáveis pra religião, mas não pra Cristo. E são esses corpos, são essas almas, que vão entrar primeiro no reino de Deus. Ou, quiçá, só elas. Só elas. (ALEXYA, 2017, pregação, 01/10/2017)

E o evangelho vai dizer pra nós, né: que muitas as pessoas numa; num outro evangelho, na tradução da Mensagem, vai falar das pessoas desajustadas. Foram as pessoas desajustadas que o serviçal convidou pra esse banquete. Pra nós, da Igreja da Comunidade Metropolitana, esse banquete aqui é pras travestis; esse banquete aqui é pras afeminadas; esse banquete aqui é pras meninas que são manchão; esse banquete aqui é praquela e praquela que tão fora da heteronormatividade, da normatividade estabelecida. Esse banquete aqui é pô pobre, é pro excluído, é pô morador em situação de rua, é pro negro que é assassinado ainda nas periferias, é pra mãe solteira, é pra cross-dress, é

pra drag queen, é pro pansexual. Esse banquete que o Senhor preparou pra nós nessa noite são pra essas pessoas desajustadas que o mundo não quer receber, que o mundo não quer acolher. E ele vai dizer pra nós: “Muitos são convidados, mas pouco participam”. (ALEXYA, 2017, pregação, 15/10/2017)

Essa luta é conclamada em nome da inclusão, pois para a ICM esse é um valor fundamental. A base do pensamento comunitário, da aceitação, da valorização do outro leva a uma exaltação das diferenças, da proteção das diferenças contra a opressão.

Nesse sentido, a inclusão é um ato religioso, que valoriza a diversidade enquanto característica de Deus, tanto quanto é um ato político, que defende a igualdade de todas as pessoas e valoriza as identidades, sejam elas quais forem, em nome da justiça e da igualdade.

Os nossos valores são: inclusão, transformação espiritual, comunidade – e, calma aí que eu esqueci a outra; pera aí se não eu não ganho pirulito; aloka; é: justiça global. (ANA ESTER, 2017, PREGAÇÃO, 08/10/2017)

Nesse lugar, pessoas não são mortas por serem quem são, porque, independentemente, do que quer que elas sejam, elas são filhos e filhas de Deus e são celebradas como tal. Nesse lugar, pessoas transgênero não vivem de subemprego, não são assassinadas. Nesse lugar, o amor é livre e celebrado com muita alegria. (CRISTIANO, 2017, PREGAÇÃO, 30/06/2017)

E essa é a mensagem que Jesus proclama e, nessa mensagem de proclamação radical do amor de Deus, de radical inclusão, ele, também, está denunciando o exclusivismo religioso daquele povo – daqueles religiosos. Está, também, denunciando as injustiças sociais. A religião exclui. E o povo sabia; se sentiam impuros. (CRISTIANO, 2018, PREGAÇÃO, 25/03/2018)

Assim, é possível reconstruir racionalmente o discurso teológico da ICM-SP a partir das pregações observadas e relacioná-lo com a construção do discurso militante LGBT, uma vez que a própria ICM se insere constantemente na luta por direitos na esfera pública, como já se disse nesse trabalho.

A denominação se coloca contra as interpretações tradicionais da bíblia, entendendo-as como uma religiosidade tradicional que favorece a opressão. De modo que são permitidas,

dentro da ICM, uma diversidade de interpretações sobre os mesmos textos, assim como são permitidas uma diversidade de visões sobre o que é pecado ou não, ou como se deve relacionar com Deus.

Nesse sentido, a comunidade adota leituras bíblicas reinterpretadas dentro de leituras hermenêuticas diversas, ou mesmo baseadas na vivência de cada indivíduo, contrariando as visões tradicionais de que homossexualidade, identidades transgêneras ou subversões de papéis de gênero seriam pecados.

Esse discurso trabalha com estratégias que surgiram em um momento de contestação do discurso religioso tradicional, dando origem ao que Musskopf chama de Teologia Homossexual, essas estratégias são as da restauração, omissão e acabamento.

Na estratégia de “restauração” a ênfase está em mostrar que os textos utilizados na discussão de relações entre pessoas do mesmo sexo não são aplicáveis ao debate contemporâneo da homossexualidade e, por isso, precisam estar subordinados a outros textos dentro da própria Bíblia. A estratégia de “omissão” é um desenvolvimento da anterior, confirmando que o material bíblico não contém nada diretamente pertinente aos debates contemporâneos sobre (algumas) relações entre pessoas do mesmo sexo, mas acrescenta que tais textos se referem a atos específicos ao invés de toda gama de relações homoeróticas. A última estratégia proposta pelo autor é a de “acabamento”, onde se assume que há material bíblico que condena relações entre pessoas do mesmo sexo, e se contrapõe estes textos com outros materiais e conclusões de leitores/as contemporâneos/as. (MUSSKOPF, 2008, p. 127)

Essas estratégias que se iniciaram nos anos 70 ajudaram a moldar o discurso teológico da UFMCC e, conseqüentemente, da ICM-SP. Isso pois os pressupostos que apoiaram essa vertente teológica ainda se encontram presentes, como a identidade homossexual vista como ponto de contato com o divino (manifestação da divindade), a existência de uma identidade homossexual, a sexualidade como algo essencial à personalidade e a releitura hermenêutica a partir da ótica homossexual.

Existe dentro da ICM-SP a visão de que a bíblia é um livro escrito por homens do seu tempo e que, portanto, apresenta machismos, homofobias e que, assim, muitas vezes passagens não são aplicáveis diretamente ao debate contemporâneo por não tratarem exatamente dos mesmos tipos de relações existentes hoje quando se fala da homossexualidade, de modo que

existem outras interpretações possíveis desses textos bíblicos que condenam a homossexualidade a partir de textos contemporâneos.

Essa teologia se desenvolve historicamente nos anos 80 e 90, no pós-Stonewall Riots, para uma outra forma de teologia que existe paralelamente a ela: a teologia gay, que coloca ênfase na opressão sofrida por pessoas LGBT e na luta por sua libertação. Isso também é evidente no discurso de luta contra a opressão desenvolvido na ICM-SP. E está relacionada com a teologia gay, por ser uma teologia ofensiva

Desta forma, a interpretação bíblica no âmbito da teologia gay reflete a busca pela visibilização de uma história ocultada e silenciada e a sua importância para a constituição de uma experiência coletiva, superando uma postura defensiva ou apologética. A mudança de perspectiva de uma teologia apologética e assimilacionista, para uma liberacionista, ou de uma teologia defensiva para uma ofensiva e profética, pode ser definida através do paradigma do êxodo, usado como metáfora por grande parte destes teólogos. Da experiência de opressão e seu processo de luta por libertação é que brotam os temas teológicos e sua construção particular. Em teólogos como J. Michael Clark, Gary David Comstock e Richard Cleaver, tem-se uma releitura de doutrinas cristãs, enfocando seus aspectos bíblicos e históricos (tradição). Temas como criação, imagem de Deus, Jesus Cristo, ética, salvação, são relidos e ressignificados desde a experiência gay. (MUSSKOPF, 2008, p. 139)

Isso significa que ambas as teologias – a homossexual e a gay – servem de base para o discurso teológico da ICM. E serve como um ponto em comum entre um pensamento religioso e a militância LGBT por direitos civis. Nesse sentido, a ICM-SP possui uma teologia explicitamente militante, sendo essa militância incentivada, apesar de não possuir um conteúdo específico, quer dizer, existe o incentivo à luta, mas a forma como essa luta deve ocorrer fica em aberto.

Nesse sentido, existe crítica da denominação com relação a discursos religiosos tradicionais que se utilizam da mensagem bíblica para oprimir mulheres, homossexuais, transgêneros e transexuais e quaisquer outros grupos minoritários.

Assim sendo, os membros são chamados a se posicionar e agir contra qualquer forma de desigualdade, seja nos “sopões” feitos pela denominação para distribuir às pessoas em situação de rua. Seja na participação da denominação em evento para promoção do Estado Laico

colocando todas as religiões em igualdade perante o Estado. Seja pela valorização durante o culto de outras formas de manifestação religiosa.

Dentro disso, fica evidente que existe um foco na denominação pela igualdade de pessoas LGBT. Que são vistas à margem dos padrões de heteronormatividade da sociedade. Aqui entendida não somente como a orientação heterossexual compulsória, mas todas as questões de identidade de gênero e papéis de gênero a ela atreladas.

E, por isso, se desenvolvem manifestações de luta pela igualdade de direitos, não somente no espaço público, mas também no privado para celebração e vivência particular das manifestações LGBT.

Na busca pela revisão de categorias de identidades vividas no cotidiano e não resolvidas pela teologia gay, surge uma forma de teologia que segue o movimento da sociedade civil que leva à teoria queer. Essa teologia, chamada de teologia queer, questiona os padrões baseados nas identidades gay e lésbica, os relacionando com outras categorias como as étnicas, de classe, de identidade de gênero.

Seguindo a linha de Foucault, estudos históricos mostram que categorias são construídas e atribuídas de acordo com questões de poder e trazem à tona questões de gênero e sexualidade onde antes não se pensava nestes temas provando que “a vida pessoal é sexualizada – e heterossexualizada”. A área da sexualidade, suas categorias e construções, é a lente que teóricos queer usam para desenvolver seus trabalhos. É uma tentativa de “encontrar novas formas de pensar sobre amores e identidades dissidentes de lésbicas, gays, e outros numa ecologia social complexa onde a presença de diferentes gêneros, diferentes identidades e identificações são tomadas como dadas. Mesmo assim, a utilização do termo/categoria “queer” pelo Movimento Gay nos Estados Unidos não é tão pacífica e a discussão em torno desta temática reflete a agitação, desestabilização, que se processa na atual conjuntura acerca das identidades sexuais. Esta agitação se expressa, por exemplo, nas idas e vindas de letras nas siglas utilizadas para identificar os grupos de militância e política. Siglas mais comuns como LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgendered) vão incorporando outras letras a partir das reivindicações por reconhecimento e visibilidade de grupos no interior do movimento: Q (Queer, ou Questioning), I (Intersexual), T (Transexual), L (Leather)”. (MUSSKOPF, 2008, p. 146).

Essa teologia ganha forma e força para desafiar as teologias homofóbicas e a sociedade no seu sentido mais amplo nas comunidades denominacionais, mais conhecidas como igrejas gays. Nesse sentido, Musskopf apresenta a UFMCC como uma referência nesse tipo de comunidades denominacionais. Ou, mais especificamente, uma radicalização da teologia queer, pois desafia a própria ideia de enclausuramento denominacional, propondo uma vivência da espiritualidade que foge da ideia de igreja denominacional ortodoxa, adentrando no que Musskopf chama de “instituições pós-denominacionais” (2008, p. 149).

Essa dimensão relaciona-se com o observado na ICM-SP, uma vez que a denominação não se restringe a uma visão tradicional cristã dos rituais e dogmas. Não oferece uma visão negativa sobre outras vivências religiosas, mas as incorpora às vivências religiosas válidas.

Assim, não é possível encontrar regras bem definidas diferenciando o sagrado do profano. Mesmo a opressão, vista sempre como pecado, é uma regra formal, não possuindo conteúdo específico, sendo necessária a avaliação de cada situação particular para defini-la como opressiva ou não, como boa ou ruim. E mesmo essa definição pode variar de acordo com os envolvidos.

Essa teologia queer busca, também, uma nova hermenêutica bíblica. Que veja a bíblia como uma amiga da comunidade LGBT e que traga respostas a cada momento por que passa a comunidade, a partir de um lugar social específico. De modo a possibilitar uma hermenêutica que abra caminho para uma variedade de interpretações possíveis dados os diferentes locais sociais, todos eles possíveis e válidos.

Uma das conseqüências, e dos desafios, é justamente incorporar neste discurso teológico as vozes, as práticas e construções identitárias sexuais e suas interconexões que emergem desde o Movimento GLBT e são visibilizadas pela Teoria Queer. Segundo R. Goss: Com o rompimento do silêncio por vozes bissexuais e transgênero, as teologias queer vão desenvolver uma nova sofisticação do discurso teológico com novas particularidades sexuais, novas compreensões de gêneros, e matizes de diferenças. Elas vão desencarnar resíduos de bifobia e transfobia, forçando teólogos/as queer anteriores, incluindo eu mesmo, a articular definições expandidas de sexualidades e gêneros. O resultado desta expansão é a produção de uma variedade de reflexões teológicas que, embora não necessariamente se auto-definam como “queer”, compõem esta polifonia de vozes teológicas. [...] Teologias queer são construídas a partir da análise crítica do contexto social que forma nossas

experiências sexuais e de gênero e a rede de opressões interligadas e de nossas práticas inovadoras e transgressoras. Teologia queer é um projeto orgânico ou fundado na comunidade que inclui nossas diversas contextualidades sexuais, nossas experiências sociais particulares de opressão homo/bi/transfóbica e suas conexões com outras formas de opressão, e nossas auto-afirmações de diferenças sexuais/de gênero, e irá impactar o futuro desenvolvimento das teologias da libertação. (MUSSKOPF, 2008, p. 154, 156)

Essa maneira de articular discursos, vozes, práticas e construções identitárias sexuais possibilita uma teologia que mantém uma revisão de suas posições, sempre pronta a questionar os mecanismos de opressão e expandir os grupos a quem deve ser dado o critério de igualdade.

A teologia queer, derivada do movimento de contestação e desconstrução motivados pela teoria queer, essa última informada pelos movimentos multiculturalistas, fica evidente na denominação. Isso pois a ICM-SP entende a comunidade como manifestação de Deus, sendo que a integração entre as pessoas revela as ações divinas entre os membros. De modo que a própria diversidade das pessoas representa a diversidade de Deus e, por isso, pode ser celebrada como um atributo divino manifesto.

Essa diversidade deve ser celebrada como uma benção, e não desencorajada, de modo que as diferentes identidades, como a orientação sexual, a identidade de gênero, a vertente religiosa, e etc. possam ser vividas. Aqui cabe a pontuação de que, para a ICM-SP, as diferentes visões religiosas são manifestações do mesmo Deus, ainda que com outros nomes, celebrado de maneiras diferentes, mas não sendo erradas ou pecados, mas sim uma manifestação dessa diversidade.

Justamente por entender que a diversidade é um atributo divino, a denominação compreende que todas as identidades são válidas, todas tem direito de existir. Por isso, na base de seu discurso estão os direitos humanos; pois uma vez que todas as manifestações de vivência humana são valorizadas como manifestações do divino, então todos os seres humanos são igualmente dignos. Contudo, ainda existe nesse discurso o outro. É importante entender que não se trata de se diminuir as diferenças a ponto de equalizar as manifestações de vida, mas sim de celebrar a diferença a partir da igualdade de todos os seres humanos.

Isso não significa dizer que todos os discursos são válidos. Justamente por entender a igualdade e a dignidade de todos os seres humanos, a denominação entende como erradas e

pecaminosas todas as manifestações de vida que incidam contra a igualdade. Todas os discursos e ações que oprimam outro ser humano, ou seja, que o coloquem em posição de desigualdade.

Então, fica claro que os movimentos ocorridos no meio LGBT, desde os anos 70, informaram a construção teológica da FMCC, que disseminou essa cosmovisão para as demais unidades da denominação, o que inclui a ICM-SP.

Entretanto a relação não acontece somente do movimento para a igreja, mas a própria forma de pensar sobre o mundo reflete nas ações que a denominação desenvolve na esfera pública, ou seja, não somente o movimento informa o pensamento existente dentro da ICM, mas o pensamento da ICM reflete em suas práticas, o que reflete novamente no movimento LGBT através das ações públicas dos membros da ICM.

2.4.PRÁTICAS DA ICM

Entre as práticas da ICM podem ser mencionadas, tanto movimentos em favorecimento de direitos, como pelo fortalecimento da identidade LGBT. Isso se dá através de diversas iniciativas e merece uma atenção considerando o papel que possui na construção e fortalecimento da identidade do grupo.

Primeiramente pode-se destacar a presença da ICM-SP na marcha do Orgulho LGBT na cidade de São Paulo. Os membros anualmente comparecem à passeata, marcando para se encontrarem. Vestem camisetas organizadas pela igreja, normalmente com a mensagem pregada pela ICM, de que os seres humanos são igualmente amados e celebrados por Deus.

Também levam faixas e bandeiras da denominação, marcando presença não somente como indivíduos, mas como instituição.



Figura 1: ICM na Parada LGBT 2010



Figura 2: Parada LGBT 2015

Na marcha ambas as posturas são relevantes. Por um lado, temos a denominação se posicionando em favorecimento de uma igualdade de direitos e celebração da diferença, marcando um papel teológico que se distingue da relação tradicional entre religião e sexualidade.

Por outro lado, a participação também possui caráter individual, onde os membros dançam, cantam, se divertem, ou seja, vivem suas identidades LGBT. Isso reforça suas identidades e as enche de valor e reconhecimento não somente dentro do grupo, mas na sociedade mais ampla, ganhando ainda mais magnitude quando se considera o fato de que a Marcha do Orgulho LGBT de São Paulo é uma das maiores do mundo.

A participação se constitui em ato político de reafirmação da identidade e luta por direitos. Ao fazer isso, a ICM se coloca no interior do movimento mais amplo de luta, como parte integrante de um movimento social maior do que a instituição.

Também, durante a parada, a estética do movimento é valorizada, fazendo com que o referencial de identificação se incremente, são valorizadas as cores, as expressões corporais, os movimentos, as sonoridades. Criando assim a assimilação da identidade com uma expressão estética.

Essa estética também possui caráter polissêmico. Por um lado, é uma forma de expressão característica da denominação, uma vez que existem nos uniformes e bandeiras símbolos próprios; contudo, também é uma forma de expressão que os coloca dentro do conjunto das identidades LGBT, compartilhando significados e formas de viver.

Também é possível se valer das participações da ICM nas feiras que ocorrem logo antes da Marcha. Nelas as expressões artísticas são valorizadas, sempre as assimilando com a identidade LGBT. Não se pode negar então a função de fortalecimento da identidade, pela celebração dos símbolos associados pelo grupo a ela.

Essa visão é uma expressão da teologia do grupo, segundo já apresentado, de que o corpo é uma expressão do próprio Deus e de que a diversidade é um de seus atributos. Quer dizer então que ao celebrar os símbolos LGBT, o grupo celebra a diversidade, adorando, portanto, a própria divindade.

Essa relação entre estética e religiosidade, perpassa a sexualidade e a identidade, formando um mosaico que articula as perspectivas religiosa, sexual e de gênero em um único indivíduo, fortalecendo sua identidade e culminando em um sentimento de pertencimento e dignidade.



Figura 3: Feira Cultural LGBT 2010



Figura 4: Feira Cultural LGBT 2017



Figura 5: Feira Cultural LGBT 2018

Juntamente com isso, pode ser citada a participação da ICM-SP na organização da Semana da Parada LGBT de Piracicaba com palestra na Câmara de vereadores de Piracicaba no ano de 2009. A Participação da ICM na Parada LGBT de Campinas, na 2ª Feira da Diversidade Cultural no Parque Central em Santo André em 2007.

Esses eventos demonstram a militância política por direitos, quer dizer, apresentam a ICM como uma instituição que se posiciona no espaço público lutando pelo reconhecimento da dignidade de um modo específico de ver a vida; não somente dentro de sua congregação, mas em diálogo com a sociedade mais ampla.



Figura 6: 2ª Feira da Diversidade Cultural no Parque Central em Santo André



Figura 7: Parada LGBT Campinas

Outro evento importante foi o I Seminário de Estudos em Teologia Inclusiva que aconteceu no salão do Hotel Príncipe na Av. São João em São Paulo dias 21 e 22 de abril de 2007, com a participação dos grupos nascentes da ICM no Brasil e presença das lideranças de outras comunidades.



Figura 8: I Seminário de Estudos em Teologia Inclusiva

Esse evento possui relevância no sentido de fortalecer as identidades LGBT e reconciliá-las ao cristianismo, retirando o estigma da homossexualidade e das identidades de gênero através de uma determinada leitura bíblica.

Com isso, se reforça a ideia de que a homossexualidade não deve ser vista como um pecado, mas sim como algo a ser celebrado e vivido como uma dádiva divina. A teologia inclusiva, então, se torna o eixo que permite no âmbito do grupo um diálogo com a teologia tradicional.

Nesse sentido, não somente a identidade é valorizada, mas também é possível construir um meio de diálogo entre teologias e experiências distintas, criando uma forma de acesso do indivíduo ao cristianismo institucionalizado. Em outras palavras, o acesso ao sagrado se torna um ponto em comum onde é possível o diálogo entre o cristianismo tradicional e o inclusivo.

Cabe mencionar também o III Seminário de Estudos em Teologia Inclusiva realizado no Palácio da Justiça do Estado de São Paulo e organizado em parceria pela ICM e Secretaria de Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo. Isso demonstra a influência e o reconhecimento das ações da ICM na esfera pública.

Outras participações em eventos importantes na esfera pública são as Conferências LGBT municipal, estadual e a nacional de 2008, sendo que o Reverendo Cristiano foi convidado pelo então Secretário Especial de Direitos Humanos do governo federal, Paulo de Tarso Vannuchi, pela “relevância da atuação de Vossa Reverência para a promoção e defesa dos direitos humanos”. Essas conferências são importantes pois discutem as demandas do movimento LGBT e pensam respostas à essas demandas.



PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA
SECRETARIA ESPECIAL DOS DIREITOS HUMANOS
Esplanada dos Ministérios - Bloco "T" - Ed. Sede - Sala 424
70064-900 - Brasília-DF - direitoshumanos@sedh.gov.br
(61) 3429-9893 / 9283 / 3986

Ofício-circular nº 17/2008 – GAB/SEDH/PR

Brasília, 21 de maio de 2008.

A Sua Reverência o Senhor
CRISTIANO VALÉRIO

Assunto: **Convite Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais.**

Senhor Reverendo,

1. O governo brasileiro convocou, em Dezembro de 2007, a Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (GLBT). Essa é a primeira iniciativa no mundo a oficializar o compromisso dos poderes públicos, em parceria com a sociedade civil, para a proposição de estratégias políticas e legais de promoção da cidadania para essa população.
2. Tendo como tema *'Direitos Humanos e Políticas Públicas: o caminho para garantir a cidadania de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais'*, essa Conferência Nacional é a primeira de uma série de outras conferências a serem realizadas no Brasil em 2008, por ocasião dos 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Estão previstas também as Conferências Nacionais do Idoso e da Pessoa com Deficiência, culminando na Conferência Nacional de Direitos Humanos.
3. A Conferência Nacional de GLBT tem como objetivo propor diretrizes para a implementação de políticas públicas por meio de um Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de GLBT, bem como de avaliar e propor estratégias para fortalecer o Programa Brasil sem Homofobia, lançado pelo governo brasileiro em 2004.
4. Estima-se grande mobilização social em torno do tema da Conferência Nacional GLBT, que será o resultado de um amplo processo de discussão prévia, com deliberações pactuadas em todos os estados da República Federativa, bem como no Distrito Federal.
5. Em suas etapas estaduais e nacionais, a consolidação da conferência promove a articulação entre diferentes atores sociais em um processo coletivo de pactuação de interesses e de responsabilidades.
6. Além dos delegados participantes da Conferência Nacional, definidos pelas conferências estaduais, é de suma importância a participação de convidados, objetivando a qualificação dos debates que subsidiarão o processo deliberativo dos delegados na etapa nacional.
7. Dada a relevância da atuação de Vossa Reverência para a promoção e defesa dos direitos humanos, convido-o para participar da Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, momento de importante marco político para a promoção da cidadania de GLBT, que acontecerá entre os dias 05 e 08 de junho de 2008 em Brasília, conforme programação em anexo.

Atenciosamente,

PAULO DE TARSO VANNUCHI
Secretário Especial de Direitos Humanos

Figura 9: Convite à Cristiano Valério para participação na Conferência Nacional LGBT

O Movimento LGBT Brasileiro se fortalece após a 1º Conferência Nacional, que aconteceu entre 5 e 8 de junho de 2008 em Brasília. Mais de 1000 pessoas, entre delegados, observadores e convidados pousaram no aeroporto de Brasília para vivenciar o resultado de uma luta intensa contra a homofobia e, a partir desse processo, construir com os Governos Federal, Estaduais e Municipais políticas públicas para a população LGBT.

Nessas conferências participam líderes de movimentos, políticos, empresários e outros membros da sociedade e, com isso, é possível não somente buscar a luta no espaço público, mas colocar novas ideias e criar um diálogo com a sociedade mais ampla.

É possível citar também a participação da ICM como organizadora da II Conferência Municipal LGBT em São Paulo, também realizando a sua abertura; e mesmo a Entrega Oficial das Reivindicações da Sociedade Civil na II Conferência Estadual LGBT ao Governador Geraldo Alkmin no Palácio dos Bandeirantes.



Figura 10: Entrega Oficial das Reivindicações ao Governador do Estado de São Paulo

Ainda nesses movimentos de cunho político temos a Posse do Conselho de Atenção a Diversidade Sexual do Município de São Paulo em 2010, tendo a primeira turma do Conselho com dois representantes da ICM eleitos por voto direto da comunidade LGBT, o Diac. Dário Neto e Rev. Cristiano Valério.

Pode-se também citar a participação da ICM no Lançamento da Frente parlamentar em defesa da comunidade GLBT de São Paulo – ALESP (Assembleia Legislativa de São Paulo) em Junho de 2007.

Demais movimentos políticos como o Ato em defesa dos Direitos Humanos realizado no Largo do Arouche, a II Conferência de Igualdade Racial do Estado de São Paulo em 2008, o IV Seminário de Inter-religiosidade e Diversidade Sexual em (2008) realizado pela CADS com apoio da ICM São Paulo, o Encontro Nacional de Universitários sobre Diversidade Sexual (ENUDES) em 2010 na Bahia e o Congresso de Assessores de Eventos Sociais em São Paulo⁷ demonstram a participação política na esfera pública vinculada à ICM.



Figura 11: Ato em Defesa dos Direitos Humanos

Esses eventos também sinalizam que, apesar de foco nos direitos LGBT, a ICM também milita por outras questões dos direitos humanos, como o Estado Laico, a igualdade étnico-racial, a igualdade religiosa e etc.

Portanto, as práticas da ICM-SP estão em consonância com o discurso utilizado, ou seja, existe uma igualdade entre o Discurso Ideal e o Discurso Prático (SOARES, 2013) e, portanto,

⁷ 3ª edição do maior evento do Brasil voltado aos profissionais de organização de eventos: CAES Congresso de Assessores de Eventos Sociais.

é possível dizer que a teologia da ICM, enquanto uma teologia balizada na ideia de direitos humanos, é uma sinalizadora das motivações das ações dos indivíduos.

É inegável a participação política da ICM na luta por direitos, pelo reconhecimento dos modos de vida LGBT e, antes de tudo, pela dignidade da pessoa humana. Assim, a luta da ICM, por diversas vezes, se coloca no espaço público no interior do movimento LGBT mais amplo, o que permite classificar a denominação como uma igreja militante.

Portanto, seja pela história de construção da teologia inclusiva, que acompanha o movimento por luta de direitos LGBT, seja pela construção da própria UFMCC, com lideranças ligadas ao mesmo movimento, é impossível desvincular o movimento LGBT e a luta por direitos humanos da denominação.

Como já sinalizado anteriormente, o casamento demonstra simbolicamente essa relação entre a teologia e a luta por direitos humanos. Em outubro de 2007 o conselho da então Missão da ICM São Paulo, definiu o Casamento Igualitário como bandeira prioritária nas participações nas Marchas do Orgulho LGBT, e nas demais participações da Igreja nos eventos promovidos pela CADS.

A Primeira Celebração Coletiva de Casamento aconteceu no dia 24 de maio de 2008 no auditório do Sindicato dos Químicos na Rua Tamandaré, Bairro da Liberdade, Região Central de São Paulo, com a presença de militantes do então movimento LGBT. A Celebração foi apoiada Pelo Sindicato dos Químicos e Plásticos, Sindicato dos Enfermeiros, Sindicato dos Panificadores, Sindicato dos Bancários e Católicas pelo Direito de Decidir, além da CADS e do grupo CORSA.



Figura 12: Celebração de Casamento Coletivo – 2008

Após isso ocorreu, em 13 de junho de 2009, a Segunda Celebração Coletiva no auditório do Sindicato dos Químicos na Rua Tamandaré, Bairro da Liberdade, Região Central de São Paulo. E em 2011 A Celebração Coletiva aconteceu no Salão Nobre da Faculdade de Direito do Largo São Francisco USP com a presença de militantes da causa LGBT no Brasil e representantes dos governos municipal, estadual e federal.



Figura 13: Celebração de Casamento Coletivo – 2009



Figura 14: Celebração de Casamento Coletivo – 2011



Figura 15: Celebração de Casamento Coletivo - 2011

Esses eventos representam a união, como já indicado, entre a teologia e os direitos humanos, a relação entre militância por expansão de direitos e religiosidade. Criando um diálogo religioso e político, visto que tais eventos foram noticiados pela imprensa⁸, chegando a atrair inclusive representantes governamentais.

Além desses eventos que possuem uma intencionalidade para fora da comunidade, buscando um diálogo com o espaço público, existem eventos voltados para dentro, ou seja, que buscam sanar questões ou evidenciar situações que são importantes para os membros da ICM, mas sem, necessariamente, buscar diálogo com a esfera pública.

Exemplos esses podem ser dados com relação às celebrações alusivas ao Dia Internacional da Mulher e à Visibilidade Trans.

Em ambos os casos a questão é colocar em evidência algo que é visto pela denominação como questões sociais, no primeiro caso a sociedade machista e misógina, no segundo a sociedade transfóbica.

É interessante notar que na Celebração do Dia Internacional da Mulher a denominação se posiciona a favor da mulher entendida enquanto identidade de gênero, e é por isso que se podem ver representadas mulheres cis e mulheres trans - transgênero, transexual, crossdressers, travestis, drag queens.

⁸ Notícias noticiadas em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/06/casamento-coletivo-de-gays-tera-homem-com-buque-e-mulher-de-calca.html>, <http://g1.globo.com/Noticias/SaoPaulo/0,,MUL1193687-5605.00-CASAL+HOMOSSEXUAL+VAI+FESTEJAR+CASAMENTO+NA+PARADA+GAY.html>, <https://www.jornaljurid.com.br/noticias/igreja-promove-primeiro-casamento-homoafetivo-coletivo-do-brasil>

Também é digno de nota o fato de a defesa desse momento ser feita em nome da igualdade, de serem todas as pessoas iguais, independente do sexo ou da identidade de gênero. Aqui se reforça a ideia de direitos humanos.

O mesmo pode ser visto na Celebração à Visibilidade Trans, onde é denunciada a sociedade transfóbica, contudo, isso é realizado em nome da igualdade de todas as pessoas. A igualdade se mostra importante, e ela funciona no sentido de revalorizar os grupos que são vistos como inferiores.

Ou seja, a valorização dos indivíduos do grupo vem em nome da igualdade de todas as pessoas, como sendo todos filhos do mesmo Deus e manifestação do atributo da diversidade que essa divindade possui, como apresentado por Viviane e Alexya.

Marta, Marta, olha só, vamos... vamos entender o que tá acontecendo aqui, eu vim pra te salvar, eu sou o seu salvador, eu vim pra salvar você dessa lógica cruel, perversa. Eu vim te salvar, eu vim salvar os meninos também, eu vim dizer pra eles que pode chorar, eu vim dizer pra eles que eles não precisam trazer o sustento, eu vim dizer pra eles que eles podem ser sensíveis. Eu vim dizer pros meninos que eles podem gostar. Eu vim dizer pra todas as pessoas que elas podem sair do armário. Sai do armário Marta, sai do armário assim como Maria saiu. [...] A gente tem que respeitar as diferenças, porque uma pessoa vai ser mais sensível e a outra vai ser mais agressiva na sua maneira de ser, de agir de falar. Uma pessoa... E eu não vou falar de homem e mulher porque pra mim essas características, e já foi provado, não são do masculino e do feminino, essas características são sociais. São construções sociais. [...] Jesus chamou todas e todos ao serviço. (VIVIANE, 2017, PREGAÇÃO, 12/03/2017)

A nossa luta não são só pelos LGBTIs; a nossa luta, enquanto Igreja da Comunidade Metropolitana, são por todas as pessoas. Os heterossexuais – todas as pessoas. Os heteronormativos, né – os cisgêneros, melhor dizendo (deixa eu arrumar minha frase aqui). A nossa luta também são pelas pessoas cisgêneras. O ideal seria que pessoas cis e transgêneras andassem de mãos dadas na luta da construção da justiça, da igualdade... e que não houvesse separações entre nós... que houvesse igualdade. Esse é o projeto de Deus. Esse é o projeto que Deus sempre sonhou pros seus filhos e filhas. E que Ele nos chama para ser construtores e construtoras desse projeto do reino de Deus, aqui e agora, amém? (ALEXYA, 2018, PREGAÇÃO, 28/01/2018)

A construção da igualdade se dá pela desconstrução dos critérios de desigualdade que separam o feminino do masculino, o cisgênero do transgênero, sempre retornando ao fato de que o projeto de Deus é um projeto de igualdade entre todas as pessoas.

Também se pode falar na apresentação do projeto Existe Homofobia em São Paulo⁹, da Professora Elza Castro, na ICM. Nele, ocorreu o compartilhamento de experiências de como a homofobia é transmitida e sentida nas escolas, passando pela perspectiva de docentes como Elza e Alexya, de pais membros da ICM que ali estavam e compartilharam suas experiências.

Esse tipo de ação possibilita a troca de experiências que contribui para um sentimento de coletividade e compartilhamento. Aumentando o sentimento de pertencimento ao grupo, o sentimento de apoio que o grupo pode oferecer, e reforçando uma causa comum a todos – a de luta por igualdade.

Outro evento interno é o Troféu Valdirene. O evento Troféu Valdirene é uma celebração da identidade LGBT e da vida em comunidade. Nele é possível ver drags montadas, trans, dançarinas do ventre, etc. Os corpos são celebrados em toda a sua diversidade e liberdade.



Figura 16: Troféu Valdirene 2016



Figura 17: Troféu Valdirene 2015

É um momento onde a teologia da ICM-SP se materializada, sendo demonstrada. A aceitação da manifestação dos corpos, da montagem das drags, da celebração do universo LGBT, estimulando o orgulho de si, a celebração de si.

O Troféu Valdirene acaba por fortalecer a identidade LGBT dos membros, e ocorre no mesmo espaço em que ocorrem os cultos e celebrações, o que acaba por conotar que a

⁹ <https://criativosdaescola.com.br/homofobia-em-sp/>

identidade de cada indivíduo ali presente não deve ser escondida do divino, mas pode ser celebrada nele.

Também no mesmo espaço ocorre o Jampar, evento onde os casais aproveitam um jantar romântico. Esse momento celebra o amor entre as pessoas, sem distinção de sexo ou identidade de gênero. É um momento onde as diversas identidades podem ser vividas e celebradas juntas, sem julgamento com relação à orientação sexual, identidade de gênero ou papéis sociais.



Figura 18: Jampar 2016



Figura 19: Jampar 2017

É uma expressão do amor no ambiente de adoração institucional, o que mais uma vez materializa a teologia da ICM-SP de igualdade e celebração da identidade diante da divindade. O que acaba por fortalecer essa mesma identidade reforçando o orgulho de cada indivíduo, em detrimento da vergonha estimulada por setores da comunidade mais ampla.

Assim como no Troféu Valdirene, não somente o indivíduo pode fortalecer o valor da sua identidade ao celebrá-la, mas também a comunidade pode fortalecer seus laços, criando um ambiente seguro de aceitação, amor e respeito.

Agora, após descritas algumas das práticas e vivências da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo – pois esse trabalho não toma a pretensão de esgotar o assunto sobre essa comunidade, tão multifacetada e plural –, pode-se entrar na problemática em si, quer dizer, a dos motivadores da transformação do discurso cristão sobre o sexo e sexualidade.

Se demonstrará o que possibilitou que a religião cristã, tradicionalmente tão inflexível sobre as restrições e controles de corpos e desejos, desse vazão a uma vertente que tanto diferiria de seus tradicionais pressupostos. E, por fim, o papel que tal movimento possui na ampliação de direitos LGBT.

3. O PROCESSO DE RACIONALIZAÇÃO NA COMUNIDADE METROPOLITANA

3.1. RACIONALIZAÇÃO DA FÉ

Quando observamos a ICM, podemos compreender que seu processo de formação deriva de uma racionalização do mundo. Esse processo de racionalização, que leva ao surgimento de uma religião que tem como base os direitos humanos, como uma proposição jurídico-moral racional, é descrito por Weber.

A racionalização é um processo de busca de coerência lógica e/ou teleológica de ações e pensamentos e, por esse motivo, leva ao desencantamento e à secularização.

O desencantamento é, segundo Weber, a redução sistemática das explicações místicas para as ações mundanas, explicações essas que passam a ser dadas por lógicas internas das diferentes esferas da vida, uma vez que a própria ascese religiosa teria dado abertura para que essas se organizem e ajam seguindo éticas próprias. Ao fazer isso, o mundo que até então era dominado pela religiosidade passa a ser orientado por outras lógicas, causando a secularização, ou seja, o afastamento das esferas da vida do domínio do sagrado.

É interessante notar que, ao basear seu ideal de justiça na ideia de direitos humanos, ao defender o Estado Laico, ou mesmo se colocar dentro de movimentos sociais na esfera pública, a Igreja da Comunidade Metropolitana se insere em esferas seculares; o que não significa que tenha aberto mão do sagrado e místico, mas que sua fé dialoga com o secular, possuindo inclusive princípios, no caso dos direitos humanos, que vêm dele.

Essa forma de compreender o processo de mudança social, a partir do conflito entre esferas autônomas, acaba por gerar uma escola de pensadores que, direta ou indiretamente, utilizam Weber para explicar a sociedade, como Habermas e Honneth.

Habermas aponta que, segundo Max Weber, o processo de secularização, derivado da racionalização, é aquele no qual ocorre o “desencantamento do mundo”, quer dizer, de dissolução da magia (Zauber) em proveito da racionalidade. Segundo Habermas (apud Souza, 2015, p. 282), dois dos elementos em que se apoia a tese da secularização são

o progresso técnico-científico, que fomenta uma concepção antropocêntrica de um mundo desencantado (entzauberte Welt), de tal modo que uma

compreensão esclarecida dificilmente seria compatível com uma visão teocêntrica ou metafísica de mundo. Em segundo lugar, as Igrejas e comunidades, com a diferenciação de subsistemas (direito, política, etc.), perderam de modo crescente sua função, assumindo gradativamente a tarefa de administrar os bens salvíficos; assim, a religião torna-se assunto privado, sem importância pública. (SOUZA, 2015, p. 282)

A dimensão técnico-científica citada acaba por colocar o homem e o mundo natural no centro do foco de conhecimento, incompatibilizando as visões de mundo metafísicas com dimensão teológica. Assim, o ascetismo intramundano protestante se tornaria uma conduta racional ética. Essa racionalidade, entendida como uma “coerência lógica ou teleológica, de uma atitude intelectual-teórica ou prática-ética” (WEBER, 1971b, p. 372), se torna a base para a condução ética da vida na sociedade moderna.

É possível ver que na ICM existe, por parte das lideranças, e mesmo por outros membros, a utilização de leituras bíblicas baseadas em teóricos vindos das Ciências Humanas, além da Teologia, o que demonstra a inserção da dimensão técnico-científica na construção do discurso teológico da denominação, evidenciando uma fé racionalizada, assim como uma possível secularização da própria fé. Ainda é possível encontrar a dimensão prático-ética, na valorização de uma ética de respeito ao indivíduo baseada nos direitos humanos, também demonstrando a racionalização da fé na denominação.

A secularização, como analisada por Mariano (2016, p. 711), surgiu de um movimento da própria religião, que ao se institucionalizar, adquiriu para si símbolos e atividades próprios e, ao se separar do mundo, permitiu que esse obtivesse autonomia com relação à própria religião.

Esse processo, segundo Berger (apud MARIANO, 2016, p. 771) tem início na religião judaica, chegando ao cristianismo católico e tendo seu ápice no protestantismo ascético. “Em contraste com o catolicismo medieval, o protestantismo ascético impulsionou conduta ética racional e metódica, o individualismo, a secularização e o desencantamento do mundo” (MARIANO, 2016, p. 712).

Com o ethos religioso perdendo espaço, instituições e estruturas no mundo ganharam liberdade de se reorganizar de acordo com seus próprios símbolos, rituais e linguagem. Isso permitiu com que a racionalidade dominasse campos que outrora eram dominados por uma

ética mística. Essa racionalidade é uma forma secularizada da racionalidade religiosa, uma vez que a

referência teológica não desaparece e continua desempenhando um papel muito importante no período “pós-religioso”, ainda que se manifeste numa matriz secular. Na verdade, com a supressão do elemento teológico, os atributos de Deus não desapareceram, mas apenas trocaram de titular: não mais Deus, mas sim o ser humano (seja coletiva seja individualmente) assumirá os predicados da divindade, embora essa não seja mencionada. (SOUZA, 2015, p. 281)

Não se pode dizer que a ICM esteja em um estágio em que tenha substituído a ideia de Deus, mas é evidente que Deus e a comunidade se misturam na visão teológica da denominação, o que significa que o processo de racionalização está presente na transformação da denominação, permitindo compreender como a igreja transita entre espaços seculares e religiosos.

Isso porque a racionalidade moderna é uma derivação da racionalidade religiosa, racionalidade essa que pode ser compreendida, de acordo com a tipologia ideal weberiana, se buscando uma finalidade ou objetivo, ou se seguindo um valor moral.

A racionalidade enquanto algo a ser utilizado na busca de uma determinada meta, assume o perfil de cálculo que levará em conta determinados fatores ou circunstâncias em um concatenado de eventos para que o objetivo almejado possa ser atingido. Nesse caso, a racionalidade é utilizada levando em conta a normatividade do próprio meio. Contudo, ao ser utilizada em uma ação orientada por um valor, assume a perspectiva de manter a coerência entre o ato e a norma. Em ambos os casos, contudo, a adequação da racionalidade à norma é evidente.

Nesse sentido é possível diferenciar em Weber dois tipos de ação racional, a teleológica e a axiológica (WEBER, 2010, p. 47) sendo a teleológica definida como

a acção é então apenas teleologicamente racional nos seus meios. Ou o agente, sem orientação axiológico-racional por “mandamentos” e “exigências”, pode integrar os fins concorrentes e conflitivos simplesmente como moções dadas da necessidade subjectiva numa escala de urgência conscientemente ponderada e orientar assim por ela a sua acção de modo que se satisfaçam,

quanto possível, nesta sua escala (princípio da “utilidade marginal”) (Idem, Ibidem).

Assim, a racionalidade teleológica somente pode ser utilizada enquanto um meio, uma ferramenta para a realização de determinado fim, se desconsiderando a tradição, a afetividade ou mesmo a construção normativa dos valores. Essa forma de racionalidade não impede que um objetivo tradicional, afetivo ou mesmo valorativo seja buscado, mas age de maneira estratégica na busca desses objetivos, quer dizer, ela não é orientada por eles.

Em contrapartida, a racionalidade axiológica se apresenta orientada por um valor específico, nesse sentido é uma ação lógica que busca resguardar um valor através de uma ação. E nesse sentido, é possível perceber que na racionalidade moderna, o valor ainda é um critério possível, não sendo dominada a racionalidade por uma razão técnica-finalista. De modo que

A orientação axiológico-racional da ação pode, pois, encontrar-se em relações muito diversas com a teleológico-racional. Do ponto de vista da racionalidade teleológica, porém, a racionalidade axiológica é sempre irracional e, claro está, tanto mais quanto o valor que orienta o agir se eleva a valor absoluto, porque a reflexão sobre as consequências da ação é tanto menor quanto mais incondicionada é, para ela, a atenção concedida ao seu valor específico (WEBER, 2010, p. 47)

Essa diferenciação se faz importante se buscamos analisar as motivações dos agentes, uma vez que a racionalidade teleológica, enquanto uma ferramenta de ação, demonstra uma maior abrangência nas possibilidades de motivação, permitindo assim que o objetivo seja mais secularizado.

Em contrapartida, a racionalidade axiológica mantém o valor da ação, fazendo assim com que a motivação se mantenha, o que pode colocar em risco a racionalidade. Com isso, existiria uma diferença no processo de modificação, pois ou a própria sociedade se racionalizaria e se secularizaria, ou somente se refinaria a ferramenta de racionalidade. Nesse sentido, se trata de, ou uma sociedade que adentrou de maneira mais intensa ao processo de racionalização, ou uma sociedade ainda irracional que aperfeiçoou os dispositivos racionais de ação.

No caso da ICM-SP é possível observar incidência da racionalidade axiológica, pois é buscada a coerência do valor “inclusão”, ou mesmo o valor “direitos humanos”, dentro da teologia e das ações da denominação.

Ao lutar por direitos, participando de atos políticos em favor do Estado Laico, dos direitos humanos, ou mesmo dos direitos civis LGBT, a denominação busca que suas ações estejam alinhadas com o valor da inclusão. Também, ao não fechar questão sobre temas como pecados ou doutrinas, a ICM mantém uma postura coerente com relação à inclusão e aos direitos humanos.

É possível compreender, com Weber, que a própria sociedade, exemplificada na ICM, estaria passando por um processo de racionalização, quer dizer, que não somente os dispositivos racionais de ação estariam se refinando, mas também que a razão, enquanto valor, estaria ganhando lugar em detrimento de outros valores místicos. Esse processo, denominado pelo autor de “desencantamento do mundo” seria a base da sociedade moderna, e o processo pelo qual se formaria uma ética intramundana racionalizada que viria a nortear a ação, assim como definir os dispositivos pelos quais o indivíduo agiria.

Como se disse, é a partir da racionalidade existente na religião que se inicia o processo de racionalização segundo Weber. Tal processo se dá porque a racionalidade ética existente nas religiões, e principalmente no que Weber chama de religiões mundiais forma uma conduta ética no mundo. E o processo se inicia uma vez que a religião se institucionaliza e, assim, se separa das demais instituições e estruturas sociais. Ao fazer isso, a religião que antes dominava grande parte dos aspectos da vida abre caminho para que diferentes instituições e esferas da vida ganhem autonomia quanto a sua organização. É justamente essa separação entre sagrado e profano que inicia o processo de secularização do mundo.

Com o processo de secularização, a destradicionalização do mundo também se inicia com a autonomia das esferas de vida que não são mais coagidas a manterem as tradições e crenças estranhas à sua lógica de funcionamento, ou de acordo com Mariano (2016, p. 714)

O fim do monopólio religioso propiciou, ainda, a destradicionalização das crenças e organizações religiosas e a liberdade religiosa. Isso permitiu legitimar o trânsito e o pluralismo religiosos e liberar a concorrência interreligiosa. Num contexto pluralista e, posteriormente, democrático, a religião deixou, então, de ser um dever ou uma herança familiar tradicional partilhada por todos

Esse processo possui dois momentos: o primeiro no qual o cristianismo se separa do mundo, permitindo a autonomia das diferentes esferas da vida, e o segundo momento com a

reforma, pois as religiões protestantes, diferentes do catolicismo tradicional, adotam uma postura de ética racional intramundana, ou seja, a partir da ação no mundo como instrumento de comprovação da salvação. Ou segundo o autor:

Pela comprovação em uma conduta de tipo específico, inequivocadamente diferente do estilo de vida do homem "natural". É daí que provém para o indivíduo o estímulo ao controle metódico de seu estado de graça na condução da vida e, portanto, à sua impregnação pela ascese. Este estilo de vida ascético significava, porém, como vimos, precisamente uma conformação racional de toda a existência, orientada pela vontade de Deus. E essa ascese não era mais um opus supererogationis, mas um efeito exigido de todo aquele que quisesse certificar-se de sua bem-aventurança. [Essa singular vida dos santos, cobrada pela religião e distinta da vida "natural", passava-se - o decisivo é isto - não mais fora do mundo em comunidades monásticas, senão dentro do mundo e suas ordens.] Essa racionalização da conduta de vida no mundo mas de olho no Outro Mundo é [o efeito da] concepção de profissão do protestantismo ascético (WEBER, 2004, p. 139).

É essa mudança, de uma ação que se excluía do mundo para uma ação racional ética no mundo que, unida ao processo de secularização começa a modificar o espírito moderno – ou o ethos da sociedade – e o prepara para uma forma de vida capitalista. Essa forma de vida era pedida pois,

A ascese puritana – como toda ascese ‘racional’ – trabalhava com o fim de tornar o ser humano capaz de enunciar afirmativamente e fazer valer, em face dos ‘afetos’, seus ‘motivos constantes’ (...) com o fim, portanto, de educá-lo como uma ‘personalidade’ (...) poder levar uma vida sempre alerta, consciente (...) era a meta; eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente; botar ordem na conduta de vida de seus seguidores, o meio mais importante da ascese. (FURTADO, 2013, p. 193)

E é nesse momento que se torna evidente o início da destradicionalização, pois “em razão da necessidade de conciliar os escritos bíblicos às idiossincrasias adotadas por esta confissão, a palavra religiosa não mais era tida em sua literalidade” (FURTADO, 2013, p. 195). Ou seja, “Grosso modo, não apenas a autoridade absoluta da Bíblia fora atenuada, como toda espécie de sacramento rejeitada. O real e seguro modo de compreender Deus estaria na denominada “luz interior” do fiel (WEBER, 2004 apud FURTADO, 2013, p. 195).

Fica evidente essa postura de ação ética no mundo, trazida pela ICM, a partir de leituras específicas do mundo, leituras essas que, muitas vezes, se baseiam em interpretações sobre a Bíblia, e no caso da ICM, onde são permitidas interpretações múltiplas, essa característica se torna ainda mais forte.

Assim, a destradicionalização apresentada por Weber é demonstrada na mudança do discurso sobre as questões de orientação sexual, identidades de gênero, papéis de gênero ou mesmo práticas sexuais, isso trazido por interpretações individuais sobre as realidades da vida.

Vê-se então nesse processo que o desencantamento do mundo é fortalecido pelo próprio ascetismo intramundano, dado o conflito entre a instituição religiosa e as esferas profanas da vida, e a necessidade de adequar e equilibrar as relações. Isso leva a que o foco de justificação e contato com o divino se torne o próprio indivíduo, focalizando o sacerdócio de todos os cristãos, como propõe Lutero.

Nesse sentido, não somente existe uma destradicionalização, mas também uma mudança fundamental do foco de conduta, uma vez que a base da conduta não é mais o texto bíblico em si, mas o próprio indivíduo. Ou seja, se reforça a análise descrita anteriormente por Ricardo Mariano, ao comentar Weber, sobre a ligação entre ética racional, individualismo, secularização e desencantamento do mundo por meio do protestantismo ascético.

Contudo, ao focar no indivíduo, se abre na sociedade uma infinidade de possibilidades de valores para se motivar as ações, e assim, uma ética unificada da fraternidade se tornaria impraticável, sendo que as relações intersubjetivas da sociedade burguesa se administrariam a partir de princípios racionais.

E são esses princípios racionais, e não os valores culturais progressos, que norteariam as relações, com cada vez mais as lutas no campo social ocorrendo por esses valores ético-racionais burgueses, uma vez que aqueles valores culturais são esvaziados de sentido justamente pela individualização na sociedade.

É nesse sentido que se aponta “uma fraternidade racionalizada e instrumental nas relações sociais” (WEBER, 1988, vol. I, p. 544). (DIEHL, 2016, p.74). E por isso, cada vez mais, os peritos teriam papel decisivo para as explicações e formulações de sentido; do mesmo modo cada vez mais a burocracia se tornaria uma forma de dominação racional-legal do Estado, em

contrapartida à tradição ou carisma das sociedades pré-capitalistas, assim como o direito seu regulador.

Nesse sentido, é bastante claro a denominação se entender como uma igreja dos direitos humanos, e neles ter a base de sua noção de justiça e de sua ação social. Isso permite a criação dessa fraternidade racionalizada, baseada na aceitação das diferenças geradas pelas verdades e modos de vida individuais.

Ao colocar os direitos humanos como base, a ICM aceita o marco regulador do direito, e desenvolve uma forma de vida em consonância com uma modernidade racionalizada, o que também explica sua relação com o meio secular, tanto em eventos público-civís, como as Marchas do Orgulho LGBT, como em eventos ligados ao Estado. Tudo isso é viabilizado pela fundamentação do direito.

Sobre o direito, Habermas (apud SOUZA, 2015, p. 279) explicita três fases construção; o teleológico, o qual estaria alocado na concepção de um Deus transcendental e, portanto, teria regras morais universais; o metafísico, no qual há uma centralização no objeto em um primeiro momento e, posteriormente, no sujeito, focando o indivíduo como autônomo no uso de sua racionalidade, dando assim prioridade à técnica e à ciência em detrimento da divindade. Quer dizer, “Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte, transformam-se em diversas personificações do princípio da subjetividade” (HABERMAS, 2002, p. 29). É ainda nesse molde que, na análise habermasiana, se estaria vivendo contemporaneamente no terceiro estágio, o pós-metafísico, onde o foco estaria centrado no sujeito e mundo natural. Quer dizer

A racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, embora não se identifique com, a racionalização jurídica, que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como domínio da lei.” (SOUZA, 2015, p. 281)

E aqui, com Weber e Habermas, pode-se afirmar que a racionalização religiosa possui papel importante, seja pela gênese do pensamento moderno, seja pela sua continuada presença no pensamento pós-metafísico ou pós-religioso, pois mesmo que o fator teológico não seja soberano, as características divinas ainda se fazem presentes, contudo, mudando seu foco de

aplicação; quer dizer, é o ser humano, seja o indivíduo ou a coletividade que abarca os atributos divinos e pode reivindicá-los.

Portanto, o processo de racionalização descrito por Habermas, a partir da leitura weberiana, permite alocar a ICM-SP dentro desse processo de racionalização, pois, como explicitado, a denominação compreende que na comunidade se encontra a característica divina da diversidade.

Esse Deus, que se revela na comunidade, que se revela a cada sujeito, e permite uma relação individual e única com ele, pode ser transmutado nas próprias vivências do sujeito, ou seja, não se trata de um Deus único, de único nome, regras únicas, e verdades absolutas e fechadas. Nesse sentido, o foco sai da divindade, e se transfere ao sujeito, ao crente, ou pelo menos à relação que o sujeito estabelece com a divindade. Portanto, a religião aqui se torna uma questão privada e, assim, deixa de ser um regulador.

Segundo Habermas (2002) foi esse processo de gradualmente perder a sua relevância como organizador do mundo social que levou a religião à esfera privada, deixando que a esfera pública fosse gerida pela racionalidade em suas mais diversas formas, mas, em especial a do direito racional burguês. Isso não significaria, segundo o autor, que a religião perdeu relevância, mas que a sua atuação se daria mediante a luta na esfera pública pela via do direito e do Estado, influenciando a política e a formulação de normas jurídicas. Nesse sentido, a religião seria mais uma, mesmo que influente, participante da esfera pública, tendo que se guiar no espaço público pela racionalidade, exatamente porque perdeu predominância como regulador e se tornou regulada pela racionalidade burguesa durante o processo de racionalização.

É possível ainda, junto a Habermas, compreender esse processo olhando de forma mais aproximada dois aspectos, ou duas dimensões onde ocorre a racionalização: a cultura e a sociedade. Pois como observa Schumacher (2000, p. 394) na leitura que Habermas faz da teoria da racionalização weberiana, o criador da sociologia compreensiva se interessa por dois aspectos da racionalização, o da “racionalização das visões de mundo” e pela “encarnação institucional das estruturas de consciência modernas [...] quer dizer, pela conversão da racionalização cultural em racionalização societal” (SCHUMACHER, 2000, p. 394 - 395).

Esse processo se dá pela racionalização possibilitada pelas próprias estruturas religiosas, pois, segundo Habermas, Weber identifica dentro das formas de controle do mundo pelas

religiões mundiais uma separação entre sagrado e profano que propicia o surgimento de uma ética racionalizada secular.

Segundo a leitura habermasiana de Weber, as religiões mundiais que mais oferecem uma ética com possibilidades de racionalização são as éticas encontradas no judaísmo e no cristianismo, que acentuam o dualismo entre a divindade e o mundo, pois o próprio indivíduo se vê dualizado entre o agir mundano e o sagrado, entre as normas divinas e as normas mundanas, e com isso se amplia a racionalização pela secularização, e pelos princípios universais desse novo ser humano que é, ao mesmo tempo, universal e particular.

Essa abordagem individualista, ancorada nas experiências empíricas, permite a geração de instrumentalizações técnicas do mundo fenomenológico, o que dá ao indivíduo um novo arcabouço normativo para a interpretação do mundo, avançando da abstração do mito, para a sistematização teórica do mundo de acordo com as normas universalizadas da experiência, fazendo assim com que tanto a abordagem mitológica, quanto a abordagem tradicional viessem a ser superadas pela nova abordagem teórico-empírica.

É possível teorizar um caminho dessa superação operacionalizado pela ICM, uma vez que o universal, mitológico e divino se mantém, ao mesmo tempo que se valorizam as individualidades. O universal se mantém, pois, cada indivíduo se insere na comunidade, vista como manifestação do divino. Divino esse que é visto como existente e se manifesta. Concomitantemente, o particular, as diversidades, as experiências individuais se mantém.

A abordagem teórico-empírica, que supera a dualidade mito/tradição, universal-individual, permite uma relação que articula ambas. Não obstante, o embasamento da denominação na justiça, baseada nos direitos humanos, permite a universalidade da sacralidade do ser humano, ao mesmo tempo que permite as diversas manifestações de humanidade. Isso demonstra uma mudança cultural, pois se revela em uma alteração na forma de entender a vida. De modo que as normas que regem as ações e concepções se modificam.

Como bem aponta Habermas, Weber entende que existe uma passagem da racionalização da esfera cultural – dos valores e normas que regem as relações interpessoais –, para a sociedade de forma institucional, que poderia se dar por três vias

Pelos movimentos sociais inspirados por atitudes tradicionalistas e defensivas, bem como por modernas concepções de justiça, burguesas e depois socialistas; pelos sistemas culturais de ação especializados na reestruturação dos elementos da tradição cultural (empreendimento científico organizado em disciplinas acadêmicas, doutrina universitária do direito e público jurídico informal, além de empreendimento artístico organizado pelo mercado) e; pela institucionalização da ação racional com vistas a fins, que acarreta efeitos estruturais sobre a sociedade como um todo: Weber, no entanto, só dirige sua atenção para o último caminho. (SCHUMACHER, 2000, p. 405)

Aqui, Habermas apresenta como esse processo de racionalização da cultura se desenvolve tanto do ponto de vista da lógica quanto da dinâmica do desenvolvimento. Com isso, o autor demonstra que, a racionalização da cultura do ponto de vista da lógica do desenvolvimento das esferas de valor da modernidade se coloca como aspecto necessário e essencial para a racionalização da sociedade como um todo.

A postura de institucionalização de uma forma de pensamento, atingida pela denominação, é um primeiro momento que se amplia; mas ao institucionalizar-se e reafirmar as normas teórico-práticas apresentadas anteriormente, a ICM se permite agir na esfera pública de modo a fomentar uma mudança social mais ampla, pois sua ação política luta pela institucionalização das normas já estabelecidas em seu plano cultural.

Como exemplo podem ser apontadas as participações nas conferências municipal, estadual e nacional, assim como as marchas do orgulho, que buscam a normatização de padrões culturais aceitos e praticados pelos membros da denominação.

Essa mudança é motivada pelo processo de racionalização, abrindo mão dos padrões mítico-tradicionais para novas formas de organização baseados em valores motivados pela racionalidade burguesa.

É a partir da mudança das estruturas míticas de pensamento e organização do mundo social em direção a estruturas racionais permitidas pelas esferas de valor que se inicia o processo de institucionalização da racionalidade burguesa. Não se tratando aqui de uma relação necessariamente causal entre o ethos ascético intramundano protestante e o espírito capitalista burguês, mas de afinidades eletivas, pois

Os estudos sobre o protestantismo [...] não permitem avaliar se a determinação dos diferentes estilos de vida se dá predominantemente de maneira cognitivo-instrumental, estético-expressiva ou moral-prática e; não abordam a questão de como seletivamente a compreensão do mundo expressa em visões de mundo eticamente racionalizadas encontra um canal na cultura protestante da vocação.” (SCHUMACHER, 2000, p. 407)

Ou seja, a análise da passagem das estruturas míticas para as estruturas racionais do mundo social não permite compreender qual a predominância dos estilos de vida sobre a compreensão do mundo.

Portanto, só seria possível acompanhar, com Weber, que existe uma correlação entre a forma como o dualismo apresentado primeiramente pelo judaísmo e cristianismo, dando autonomia ao profano, e após isso pelo ascetismo intramundano do protestantismo, promove uma forma de ação ético-racional dentro das esferas autônomas culturais do ocidente.

Disso se segue a racionalização do mundo social e mudança de suas formas de validação normativas; contudo, não seria possível estabelecer uma causalidade direta entre um fenômeno e outro, dada a dificuldade de estabelecer os meios pelos quais – cognitivo-instrumental, estético-expressivo ou moral-prático – se encaminhariam os valores da ação.

Contudo, é possível perceber dentro da denominação que todos os meios são utilizados, como a utilização de leituras e interpretações modernas para os textos bíblicos baseados em técnicas hermenêuticas modernas quando observamos o meio cognitivo.

Ao mesmo tempo, as formas de expressão estéticas da denominação valorizam modos de vida, como as montagens de drags ou mesmo a celebração da transição de pessoas trans. Sendo essas formas de afirmação no mundo social.

Ainda, a mudança de uma moralidade cristã tradicional, para uma moralidade flúida que pode se transformar de acordo com as vivências individuais, mantendo poucos universais – como a visão da opressão como pecado, ou o Deus vivido na comunidade – demonstra o meio moral-prático.

Mas, inicialmente, é justamente a rejeição do mundo de forma ativa que gera o alto potencial de racionalização ética, pois segundo Weber, é justamente a negação do mundo como

algo profano e que deve ser domesticado através da ação ética do crente que insere de maneira mais acentuada a racionalidade nas demais esferas da vida, não modificando ou diminuindo sua autonomia com relação à religião, mas dotando-a de certo agir ético que agora poderia ser modificado de acordo com seus próprios preceitos.

Além dessas circunstâncias, um elemento racional desempenhou seu papel, ou seja, a estrutura de uma teodiceia especial. A necessidade metafísica respondeu à consciência de tensões existentes e insuperáveis, e, através da teodiceia, ela tentou encontrar um sentido comum apesar de tudo. [...] O dualismo bem poderia servir a tal necessidade. Afirma ele que os poderes da luz e verdade, pureza e bondade coexistem e entram em conflito sempre, com os poderes das trevas e da falsidade, impureza e mal. (WEBER, 1971b, p. 408 - 409)

Quer dizer, é a crença de que bem e mal convivem, e que o bem é capaz de prevalecer sobre o mal que incentivaria a tomada de uma atitude ética de controle do mundo e, assim, o mundo seria santificado. Nesse sentido, tanto o trabalho como vocação divina, como as demais posturas éticas se tornam um bem em si mesmo, pois correspondem à ação ética e metódica do crente frente a um mundo mau e profano. Esse caminho ético-racional, tanto do ponto de vista teleológico como axiológico, se correlaciona com a racionalização da cultura, pois insere a racionalidade em diversas esferas do mundo social.

Segundo Habermas, em sua reconstrução do processo de racionalização em Weber, as ideias podem ser vistas como esferas culturais de valor ou como ordens regulatórias de vida (SCHUMACHER, 2000, p. 412). No contexto desse complexo, Habermas diferencia o nível da tradição cultural dos sistemas de ação. Destaca então que em termos cognitivos é a técnica e a ciência que validam a aquisição de bens, enquanto em relação à normatividade e à estética são a religião e o direito, e a arte que sistematizam a aquisição.

Pela reconstrução habermasiana, é possível enquadrar as esferas apresentadas por Weber em três tipos conforme a TABELA 1 a seguir

TABELA 1: ORGANIZAÇÃO DAS ESFERAS DE VALOR			
Habermas	Cognitiva	Normativa	Estética
Weber	Esfera Intelectual	Esfera Econômica Esfera Política	Esfera Estética Esfera Erótica

TABELA 1: ORGANIZAÇÃO DAS ESFERAS DE VALOR. FONTE: PRÓPRIA.

No contexto dessa organização, a esfera intelectual se torna própria, autônoma, criando assim critérios simbólicos e regulatórios próprios. Já a normativa é composta pelas esferas da economia e política, que na sociedade burguesa se retroalimentam e formam um conjunto simbólico e regulatório intercambiável – ao qual Habermas denominará Sistema. E, finalizando, a estética se compõe das esferas erótica e estética no registro weberiano. Esses elementos, segundo observa Schumacher, são separados por Habermas em bens mundanos e bens ideais, e entre ideias culturais ordinárias e extraordinárias, conforme apresentado na TABELA 2.

TABELA 2: ORDENS DE VIDA QUE ENTRAM EM TENSÃO COM A ÉTICA RELIGIOSA DA CONVICÇÃO			
Interesse na posse de	Ideias culturais		
	Ordinárias		Extraordinárias
Bens ideais	Conhecimento: empreendimento científico		Arte: empreendimento artístico
Bens mundanos	Riqueza: Economia	Poder: Política	Amor: Contraculturas hedonísticas

TABELA 2: ORDENS DE VIDA QUE ENTRAM EM TENSÃO COM A ÉTICA RELIGIOSA DA CONVICÇÃO. FONTE: HABERMAS (1987^a: I: 246) apud (SCHUMACHER, 2000, 413)

Segundo o autor, essas ordens de vida entram em tensão com a ética religiosa da convicção e, nessa medida, quanto maior a racionalidade-axiológica ética da ação religiosa maior a consciência da autonomia e características peculiares de cada esfera, o que aumenta a racionalização das ordens de vida.

Aqui se apresentam as diferentes ordens da vida pela qual o sujeito moderno pode agir, adotando posturas diferentes, de acordo com a esfera autônoma em que está, quer dizer, o mundo objetivo da ciência, técnica e natureza, o mundo da política e da economia, e o mundo subjetivo da estética e do erotismo.

Essas diferentes ordens da vida figuram diferentes possibilidades de ação, o que permite ao indivíduo uma identidade multifacetada, fazendo assim que a mesma lógica do indivíduo seja utilizada de forma muito diversa dependendo da ordem da vida na qual o indivíduo aja, quer dizer, o indivíduo transita entre os diferentes ordens e esferas, sendo o ponto de intersecção dos mesmos.

No interior dessas esferas de valor, Habermas distingue três diferentes formas de racionalidade possíveis, sendo elas a racionalidade cognitivo-instrumental em relação ao mundo objetivo, a racionalidade moral-prática em relação ao mundo social, e a racionalidade estético-expressiva em relação ao mundo subjetivo.

E uma vez que todas as esferas de valor possuem uma racionalidade própria, é cabível que a racionalização da cultura, enquanto sistemas de valor secularizados, se institucionalize, dado que as estruturas sociais, sejam elas pertencentes ao mundo objetivo, subjetivo ou social, são resultado dos padrões culturais – ou seja, a cultura racionalizada tende a se institucionalizar, cristalizando sua racionalidade em padrões próprios.

Assim, os valores culturais racionalizados se implantam, paulatinamente, na forma da ciência e da técnica, na forma da moral e do direito e na arte, como expressão estética, e é esse processo de passagem do mundo tradicional para o mundo moderno o estudado por Weber e aprofundado por Habermas.

Contudo, dada a necessidade de uma universalização dos critérios de validade, Habermas aponta que é pelo direito, enquanto instituição positiva da convenção que se firmam os limites racionais das instituições. E é através da argumentação, meio racional de comunicação que se convenciona os limites de cada esfera de valor, visto que todas possuem uma forma de racionalidade e, portanto, podem ter seus critérios negociados de forma racional em uma ação comunicativa – com exceção da esfera da arte, que possui bases da subjetividade individual e legitimação na sinceridade do agente em relação a experiências subjetivas.

Essa regulação por meio do direito permite que o indivíduo tenha sua ação no mundo social definida, criando um critério de validade para se justificar e defender ações uma vez que o mundo social se encontra em regulação formal; pois o direito abriga a tensão entre fato e norma, entre positividade e legitimidade, também em relação ao Estado e à economia; fornecendo os limites estéticos e eróticos na esfera pública. É assim, pois, que a racionalização

cultural é transpassada em forma de racionalização social. Com isso, é possível compreender que é pela via do direito que diferentes ordens de vida autônomas buscam legitimidade no mundo contemporâneo.

Então, como já apontado, a ação pela via do direito realizada na ICM, seja pela justificação pelos direitos humanos, ou pela luta de direitos na esfera pública se mostra como uma etapa esperada do processo de racionalização, isso porque o direito se torna não somente um meio de justificação dos indivíduos, mas um meio de ação pela luta de direitos e defesa dos modos de vida.

Vê-se então a institucionalização da racionalidade quando o direito se torna, dentro de instituições sociais como a ICM, um meio de tradução entre os valores e normas culturalmente construídos e a ação na esfera social, na busca de legitimidade das diferentes formas de viver a vida.

Como já mencionado, a racionalização cultural tem seu início com a própria religião, a partir da racionalização do modo de vida para o controle do mundo, ou seja, é com os mandamentos religiosos e proféticos que se cria uma sistematização da vida, levando o devoto a internalizar um ethos, um método de vida, quer dizer

Assim compreendida, a profecia ou mandamento significa, pelo menos, relativamente, a sistematização e racionalização do modo de vida, seja em pontos particulares ou no todo. Esta última significação tem ocorrido geralmente com todas as verdadeiras “religiões da salvação”, ou seja, com todas as religiões que prometem aos seus fiéis a libertação do sofrimento. Isso é ainda mais provável quanto mais sublimada, mais interior e mais baseada em princípio é a essência do sofrimento, pois então é importante colocar o seguidor num estado permanente que o proteja intimamente contra o sofrimento. (WEBER, 1971b, p. 376)

Porém, como sugere Weber (1971b, p. 379), quanto mais racionalizada e sublimada se tornou o controle das esferas, mais evidente ficou que possuíam uma “autonomia interior e lícita”. Assim, a separação entre sagrado e profano, com a tentativa de controle por parte do asceta intramundano, trouxe evidência sobre a legítima organização específica de cada esfera da vida e, assim, se tornou clara a tensão entre a religião da fraternidade e as demais esferas, pois “A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores desse mundo, e

quanto mais coerente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque” (idem, ibidem).

Duas ordens apresentadas por Weber que se mostram em tensão com a religião da salvação são a da estética e a erótica. Weber apresenta a tensão nessas duas esferas, entre a ética religiosa e as condutas antirracionais, ou nos termos habermasiano, no contexto da racionalidade estético-expressiva.

É notório, como coloca Weber, que as ordens estética e erótica não foram sempre tensionadas com relação a ética religiosa. A relação entre arte e religião se mostrou compatível enquanto a arte foi utilizada como meio de propagação do conteúdo religioso, seja através das artes plásticas, musicais, teatrais e etc. A arte começa a criar uma tensão com relação a ética da religião da fraternidade no momento que se sublima e se cria consciência de seus valores independentes, não servindo mais como um meio de expressão do conteúdo religioso, mas como meio de vivência no próprio mundo.

A esfera estética, aqui, torna-se meio de livramento do sofrimento, como fuga da vida cotidiana, quer dizer, como meio de salvação mundana das tensões e pressões do próprio mundo racional, e, ao fazê-lo, entra em conflito com qualquer religião de salvação. Aqui a arte se torna, a partir da racionalidade axiológica, uma forma de expressão de um valor ou sentimento íntimo a partir de seus próprios critérios, gerando assim não somente um conflito com o conteúdo salvífico da religião, mas também com a forma aceita dentro do método racional de vida ascética, e isso porque “A arte assume a função de uma salvação neste mundo, não importa como isto possa ser interpretado”. (WEBER, 1971b, p. 391)

Isso fica evidente nas relações de tensão entre as formas de vivência que apresentam uma estética não-normativa e a tradição cristã. Quando se pensa em Drags e Crossdresses, ou mesmo pessoas trans, pode-se perceber que é um critério estético utilizado para se denotar o pecado. Por isso, a ICM entra em constante conflito com a cosmovisão cristã tradicional, uma vez que aceita diversas expressões estéticas, diversas manifestações com relação ao corpo que ultrapassam a normatividade corrente.

Da mesma forma, Weber assinala que a religião e a sexualidade estão em conflito profundo, e maior é a tensão quanto mais coerente for a ética religiosa baseada em princípio, e quanto mais sublimada for a sexualidade. Também, igualmente à arte, nem sempre religião e

sexualidade concorriam, uma vez que a sexualidade foi utilizada como ritual. O que levou ao crescimento da tensão foi a sublimação da sexualidade em erotismo, tornando-a uma esfera autônoma consciente e não-rotinizada.

Uma vez que se constituiu em uma ordem da vida, não sendo rotinizada, o erotismo é levado a buscar o prazer como um fim último e, portanto, parece à religião da fraternidade uma forma de descontrole, indo contra a conduta metódica do asceta. Em contrapartida, o controle do prazer e do corpo em detrimento da sexualidade é vista pela esfera erótica como o próprio pecado, uma vez que passa a agir fora de seu princípio próprio, como aponta o autor: “para o erotismo, porém, a “paixão” autêntica, per se, constitui o tipo de beleza, e sua rejeição é blasfêmia”. (WEBER, 1971b, p. 399)

Por isso, novamente, existe uma relação clara com a denominação estudada, pois a esfera da sexualidade, na ICM, não busca ser controlada por critérios normativos fixos, mas se permite uma pluralidade de manifestações o que, por si só, destoa do tradicionalismo cristão. Com isso, a Comunidade Metropolitana, busca uma conciliação na tensão entre sexualidade e religião. É nesse cenário que a ICM-SP se coloca na cidade de São Paulo, dialogando com a sociedade.

3.2.FÉ MILITANTE OU MERCADO RELIGIOSO?

A ICM se caracteriza por uma série de ações que refletem no espaço público, ações que inclusive poderiam ser caracterizadas na tipologia weberiana como racionais com relação a valores.

Não se tratam de ações predominantemente racionais com relação a fins, que ocorrem no âmbito do mercado: ações que se orientam para a obtenção de fiéis no mercado religioso. Como observado anteriormente, não parece haver por parte da instituição a busca intensa por fiéis, sendo o foco a luta por direitos. Isso não significa que a denominação não está inserida no mercado religioso, ou não busque novos fiéis pois, como qualquer instituição que se insere no espaço público, existe também participação no mercado.

Contudo, como visto na análise aqui apresentada, as ações da ICM-SP são predominantemente ações racionais com relação a valores, pois não se mostraram evidentes ações no sentido de angariar fiéis, como campanhas existentes em outras denominações. Por

isso, a hipótese da fé racionalizada é evidenciada. Nessa vertente, a hipótese de uma fé militante movida por valores predomina em relação à do mercado religioso.

Mariano (2003, p. 114) apresenta a tese do mercado, ao mostrar que, segundo Stark e Iannaccone

Com a secularização do Estado, o fim do monopólio e a garantia estatal da liberdade e tolerância religiosas, ocorrem o aumento do número de agentes e grupos religiosos e a diversificação da oferta de produtos e serviços religiosos. Nesse contexto pluralista, as agremiações religiosas, para sobreviver e crescer, são compelidas a concorrer, disputar mercado. Para tanto, muitas organizações religiosas, além de reforçar seu proselitismo, estimulando o ativismo do clero e a militância dos leigos, procuram, como forma de atrair clientela e recrutar novos adeptos, conquistar novos nichos de mercado, especializando-se na oferta de produtos e serviços adaptados aos interesses e preferências específicos de determinados estratos sociais.

Nesse contexto, a ICM poderia ser entendida como um grupo religioso que busca, dentro do nicho de mercado LGBT, a captação de fieis, constituindo-se assim numa instituição voltada ao objetivo de conquistar essa minoria social, abrindo mão do comportamento ascético com relação à sexualidade, isso, contudo, não se mostrou evidente, sendo tal entendimento equivocado.

Isso ocorre por dois motivos: primeiramente a ICM não se aloca no nicho LGBT, mas se abre a todos os segmentos de luta por direitos humanos, o que fica evidente ao se notar a participação da denominação em uma diversidade de ações não restritas ao meio LGBT, como o Ato em defesa dos Direitos Humanos, a II Conferência de Igualdade Racial do Estado de São Paulo, o Congresso de Assessores de Eventos Sociais em São Paulo, etc; ainda assim é de se notar a prevalência de ações voltadas a esse público, porém compreendendo-se que essa predominância se dá pela configuração da denominação, majoritariamente comporta por essa minoria.

O segundo motivo é o fato de a ICM não reivindicar para si a exclusividade da oferta de bens salvíficos, característica de um grupo que esteja buscando racionalmente e ativamente uma posição majoritária no meio religioso; ao se colocar nesse meio, a ICM se entende como mais uma voz em meio a outras igualmente válidas, o que já foi demonstrado anteriormente nas falas que igualam outras vivências religiosas à ICM, inclusive, de outras igrejas inclusivas.

Com fica evidente, apesar de participar de um mercado religioso, e mesmo de um nicho específico delimitado, a denominação não possui ações racionais visando ativamente a captação de fiéis como prioridade, sendo prioridade a luta por direitos; o que não impede uma busca marginal por fiéis, contudo, não sendo esse o foco.

Também, podemos também acompanhar Pierucci quando apresenta os três pilares da modernidade ocidental:

a importância macrossocial reduzida: da crença religiosa, da institucionalidade religiosa e, portanto, da frequência religiosa, da legitimação religiosa das formas de dominação e submissão e, conseqüentemente, aspecto este que não dá para não ver, dada a obviedade com que salta aos olhos na contemporaneidade global, a importância social reduzida também da(s) autoridade(s) religiosa(s) enquanto e porquanto religiosa(s). (PIERUCCI, p. 10, 2008)

Dessa forma, não se tratariam de uma questão majoritariamente mercadológica as ações da ICM, no sentido de uma busca racional prioritária na luta por fiéis, mas de um movimento da modernidade ocidental orientado por valores, que estaria adentrando no campo religioso e diminuindo a legitimação de instituições religiosas tradicionais, assim como a legitimação da interpretação tradicional do texto religioso, permitindo inúmeras interpretações alternativas, incluindo aquela que retira de certas práticas sexuais e sexualidades a alcunha de pecado.

Portando, ao se falar da Igreja da Comunidade Metropolitana, se trataria do processo de secularização religiosa dada a racionalização moderna. Pois, ao diminuir a legitimidade de instituições religiosas tradicionais, o caráter mágico que revestiria a interpretação e o intérprete tradicional do texto religioso perdem sua força e abrem caminho para interpretações baseadas em lógicas racionalizadas do texto, que não remetem nem à tradição, nem à dominação carismática do líder religioso.

Ou seja, a racionalização se dá através de um processo de autonomização da esfera de valor da sexualidade em relação à esfera religiosa, buscando sua legitimidade mais no campo discursivo, e menos no campo da tradição normativa, em um movimento em que o consenso comunicativo ganha espaço.

Isso compreende, inclusive, o surgimento de outras denominações inclusivas como a Nova IBAN, a Igreja Apostólica do Avivamento Inclusivo, Comunidade Cidade de Refúgio,

Igreja Cristã Contemporânea, Igreja Deus Vivo Inclusivo, Igreja Todos Iguais, etc. E essas igrejas situadas na cidade de São Paulo acabam por criar um mercado religioso, aonde a ICM, apesar de participar, não busca uma concorrência ativa.

Mariano discorre sobre alguns pontos, como por exemplo “reforçar seu proselitismo”, “atrair clientela e recrutar novos adeptos” e “conquistar novos nichos de mercado”. Ainda, sugere que assim como na economia “*os benefícios da competição, o peso do monopólio e o risco de regulação do Estado são tão reais na religião como em qualquer outro setor da economia*” (MARIANO, 2008, p. 47 – 48). Nesse sentido, não se pode negar a participação da denominação em um mercado religioso, mas sim que essa participação não se dá com prioridade, na busca por captações de fiéis; mas que ela concorre ativamente com outros discursos fora desse mercado, com foco na obtenção de direitos civis, fora da esfera religiosa, o que pode acabar por atrair pessoas interessadas nesse modo de discurso.

Todos os aspectos apresentados por Mariano são negados pela atuação da ICM: não parece haver proselitismo na denominação, ao contrário, a exposição da denominação se dá predominantemente pela busca de direitos, e não de adeptos, sendo que o convite a conhecer a denominação se dá brevemente ao final do culto, transmitido online pelo Facebook. Igualmente, a denominação não busca novos nichos, mas se mantém dentro de uma lógica baseada nos direitos humanos, quer dizer, não busca os “benefícios da competição”, advindos da advocação do monopólio dos bens de salvação.

Pode-se também afirmar que o Estado, enquanto uma ordem que pode entrar em conflito com a religiosa, não se apresenta como um risco à denominação, o que é evidenciado pela aproximação entre a ICM e o Estado, seja pela participação em assembleias, conferências e outros eventos promovidos pelo Estado, assim como a busca de direitos regulados por lei, o que também diminui a força da hipótese de uma atuação racionalmente orientada para o mercado religioso.

Nesse sentido, é possível dizer que a luta desenvolvida pela ICM é uma luta por direitos humanos, não havendo encontrado um forte apelo para que se buscassem novos membros. A ideia de “luta” aparece em 26% dos textos. Contudo, quando observada a árvore de ramificações do termo, verifica-se que a luta é normalmente associada às violações de direitos humanos, raramente terminando em apelo para que se busquem novos membros para a igreja.

Também, o discurso de apoio e valorização da diversidade, sem ataque a outras vertentes religiosas não cristãs, impede a busca por novos nichos de mercado, uma vez que diminui a concorrência, pois não a promove ao evitar o discurso polarizante entre o “nós” e o “eles”. Isso é reforçado pelo fato de a ICM não ser a única denominação inclusiva, o que não a dá um monopólio dentro do meio LGBT cristão.

Nesse sentido é possível falar de momentos em que a Igreja é mencionada no meio público, como nas Semanas do Orgulho LGBT. Nelas, a denominação participa, uma vez que faixas e *flyers* com seu nome aparecem, contudo, não existe a prática de tentar convencer passantes a visitar a igreja, o que reforça a ideia de que, apesar da participação no mercado religioso, não existe uma ação orientada prioritariamente no sentido proselitismos ou concorrência nesse mercado.

Outra questão, como já apresentado, é a participação da denominação em eventos ligados ao Estado. Na medida em que a regulação do Estado é apresentada como um risco ao mercado religioso, a participação da ICM na busca de implementação de leis de defesa da comunidade LGBT, defesa dos direitos humanos, participação em reuniões de assembleia legislativas e a assinatura da defesa pelo Estado laico parecem enfraquecer a hipótese do mercado religioso, uma vez que o Estado não é encarado como um concorrente no mercado, mas como um aliado na obtenção e sedimentação de direitos. Assim, apesar da participação no mercado religioso, como já visto, a denominação não toma ações racionalmente orientadas no sentido de concorrência nesse mercado.

Junto a isso, as críticas da denominação ao cristianismo tradicional e mesmo a crítica encontrada à própria ICM, assim como a sua crítica a outros conceitos tradicionais como os papéis de gênero, a heteronormatividade compulsória, as diversas interpretações bíblicas aceitas, apoiam a hipótese da racionalização da fé, pois se inserem no contexto mais amplo de mudanças sociais e, como já apresentado anteriormente, dialogam com questões civis contemporâneas.

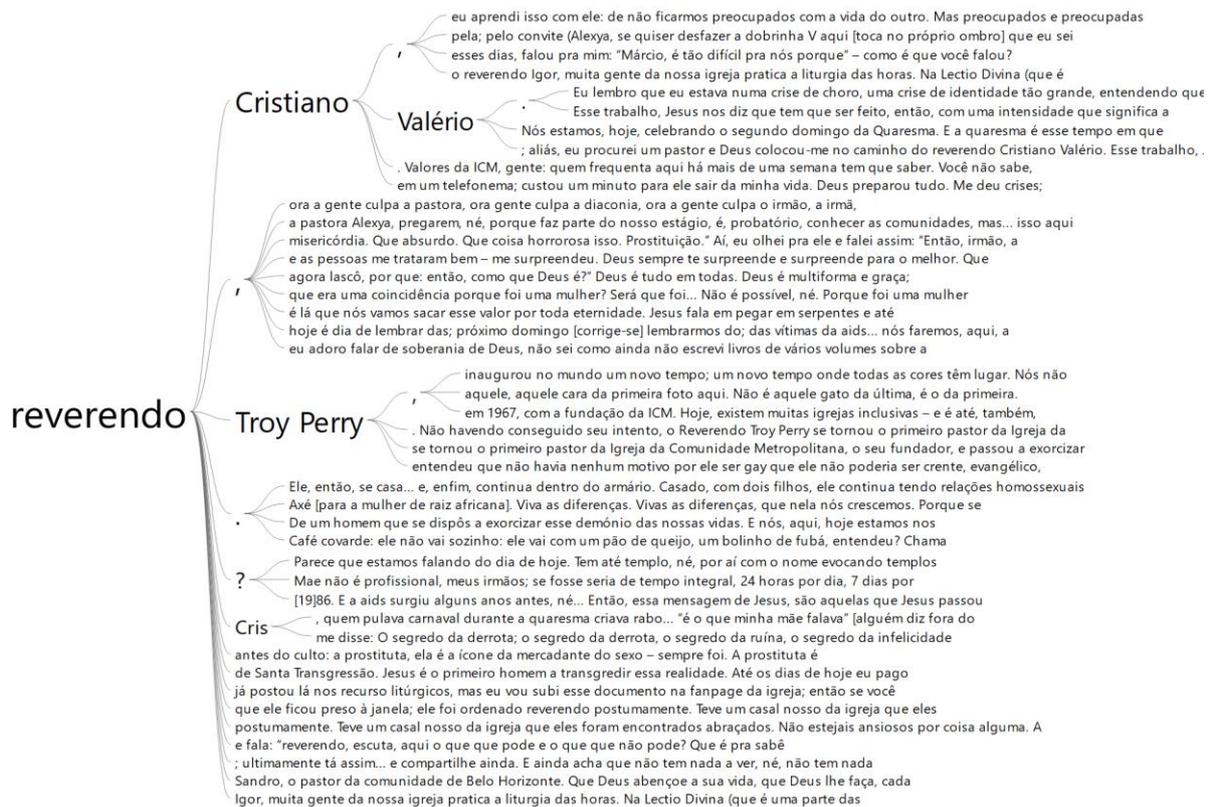
Assim, a análise anteriormente apresentada que demonstra uma fé racionalizada, unida ao apresentado nessa seção, contraria a hipótese de ações orientadas prioritariamente para o mercado religioso, apesar de não negar a participação da denominação no mesmo, e permite concluir que o que encontra-se na denominação é uma manifestação de uma fé militante pelos

direitos humanos, focada na luta pela dignidade da pessoa humana, ou seja, uma ação orientada por valores.

3.3.O PAPEL DO CARISMA NA IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA.

Ainda pode-se analisar o papel do carisma de um líder religioso nas mudanças ocorridas na denominação; e nesse caso, três indivíduos precisam ser observados: O Reverendo Troy Perry, o Reverendo Cristiano Valério e a Pastora Alexya Salvador.

A palavra “reverendo” aparece em 44% dos textos, o que demonstra a força da liderança na denominação. Também, na árvore de ramificações demonstrada a seguir a palavra reverendo normalmente está atrelada às figuras de Troy e Cristiano, levando ocasionalmente à Pastora Alexya.



Pode-se verificar, portanto, o peso das lideranças religiosas na instituição, sendo elas fonte de referência. No caso do Reverendo Troy, como já citado, possui o papel do profeta weberiano e, portanto, possui dominação carismática sobre parte de seu rebanho. Essa constatação se dá pois nas árvores são encontradas falas que remetem ao reverendo pois ele “inaugurou no mundo um novo tempo, um novo tempo onde todas as cores têm lugar”,

explicitando o papel dele como profeta weberiano, reconhecido como “o primeiro pastor da igreja”, pois ele “entendeu que não havia nenhum motivo de ele ser gay que ele não poderia ser crente”.

No caso do Reverendo Cristiano Valério, como já apresentado, é citado como fonte de conselhos, interpretações de textos bíblicos e reflexões; assim também como a frequência de suas interpretações de textos na igreja, visto que no período de campo uma boa parte da preleção foi realizada por ele.

Logo no primeiro ramo é dito que “eu aprendi isso com ele”, ou que “esses dias, falou pra mim: Márcio, é tão difícil pra nós porque”. Ainda se fala do suporte pois o fiel “estava numa crise de choro, uma crise de identidade tão grande” quando recebeu suporte do reverendo Cristiano; ou, como escrito “eu procurei um pastor, e Deus colocou-me no caminho do reverendo Cristiano Valério”.

Ainda, a pastora Alexya possui forte influência na denominação, seja pelas entrevistas dadas a meios de comunicação, pela quantidade de preleções que realiza, justificadas pelo seu papel de pastora.

Contudo, as autoridades religiosas aqui descritas incentivam a busca pessoal e individual da fé, como já demonstrado anteriormente, assim como a vivência com o divino e a busca da verdade. Apesar de ser inegável a influência que as lideranças possuem na denominação, é necessário assinalar que essa autoridade conferida pela dominação carismática não é utilizada.

Nesse sentido, uma vez que o individualismo da busca da verdade é incentivado, não é possível falar em devoção a um líder carismático e, por isso, a hipótese da mudança por carisma perde força. De modo que possui importância na reinterpretação do texto bíblico, contudo não é possível dizer que ele seja o responsável por toda mudança apresentada na denominação, nem é possível apoiar na hipótese do carisma toda a ação encontrada na ICM-SP.

Portanto, a denominação se apresenta como resultado de um processo de racionalização da fé, provindo de uma mudança ocasionada pelo ganho de autonomia da esfera da sexualidade com relação à esfera da religião, apesar de não ser possível descartar a influência do carisma na instituição. E quanto à hipótese do mercado, essa sai enfraquecida, dado que mesmo que participante do mercado religioso, não se encontra uma ação orientada para a concorrência, ao

contrário, as ações encontradas, ao valorizar os direitos individuais, enquanto parte dos direitos humanos, enfraquecem a atuação mercadológica da denominação.

4. INCLUSÃO E RECONHECIMENTO NA ICM

4.1.A ICM E A LUTA POR RECONHECIMENTO

A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, localizada no bairro da Santa Cecília na cidade de São Paulo é cadastrada como pessoa jurídica no CNPJ 19.395.097/0001-07, o que demonstra seu reconhecimento legal enquanto organização religiosa pelo código 3220 da tabela de natureza jurídica e qualificação do representante da entidade do Ministério da Fazenda como organização religiosa. Isso coloca a ICM enquanto uma entidade legalmente reconhecida no espaço público, podendo reivindicar seus direitos enquanto tal.

O registro da ICM-SP no Ministério da Fazenda, como locatária de uma sede para realização de cultos e reuniões, posiciona a instituição no mercado, aqui entendido como uma relação de reconhecimento baseada na liberdade social. Assim, os membros daquela comunidade mercantil se reconhecem como indivíduos de igual imputabilidade perante a lei, em outras palavras, se reconhecem como indivíduos aos quais as leis se aplicam igualmente, tanto em seus deveres como em seus direitos; pressuposto sem o qual não é possível se estabelecer uma relação mercadológica. Assim

Honneth vê o mercado como espaço de liberdade social na medida em que possibilitaria a satisfação recíproca de carências e preferências individuais e, nesse sentido, a referência ao mercado seria indissociável de uma discussão sobre o seu conteúdo moral: as relações de mercado só podem ser legítimas se são capazes de realizar tais demandas. (CAMPELLO, 2014, p. 194)

Desse modo, estar inserida dentro de um sistema de mercado, apesar de parecer um ato simples, posiciona a instituição enquanto um membro reconhecidamente legítimo da sociedade. O que, no sentido legal, e mesmo de modo simbólico, posiciona a instituição como um membro reconhecido.

Ainda, como mencionada anteriormente, a ICM-SP mantém diversas manifestações no espaço público, partindo do seu direito de livre manifestação no contexto do Estado democrático de direito brasileiro. Segue lista de manifestações políticas e de reivindicação realizadas ou participadas pela ICM-SP, compreendendo-se que tal lista não representa a totalidade de ações realizadas pela denominação (TABELA 3)

TABELA 3: EVENTOS PÚBLICOS LAICOS COM PARTICIPAÇÃO DA ICM	
Semana do Orgulho LGBTQ+ de SP - 2015	III Seminário de Estudos em Teologia Inclusiva
Semana do Orgulho LGBTQ+ de SP- 2016	Conferência LGBTQ municipal de SP
Semana do Orgulho LGBTQ+ de SP - 2017	Conferência LGBTQ Estadual de SP
Semana do Orgulho LGBTQ+ de SP - 2018	Conferência LGBTQ Nacional
Semana da Parada LGBTQ de Piracicaba - 2009	II Conferência Municipal LGBTQ de SP
Semana da Parada LGBTQ de Campinas	II Conferência Estadual LGBTQ de SP
Feira da Diversidade Cultural de Santo André	Posse do Conselho de Atenção a Diversidade Sexual do Município de São Paulo
I Seminário de Estudos em Teologia Inclusiva - 2007	Lançamento da Frente parlamentar em defesa da comunidade GLBT - 2007
Ato em defesa dos Direitos Humanos	IV Seminário de Inter-religiosidade e Diversidade Sexual
II Conferência de Igualdade Racial do Estado de São Paulo	I Celebração Coletiva de Casamento - 2008
Encontro Nacional de Universitários sobre Diversidade Sexual	II Celebração Coletiva de Casamento – 2009
Congresso de Assessores de Eventos Sociais em São Paulo	III Celebração Coletiva - 2011

TABELA 3: EVENTOS PÚBLICOS LAICOS COM PARTICIPAÇÃO DA ICM. FONTE: ICM.

Esses eventos já analisados anteriormente, convergem para uma luta por reconhecimento das pessoas e da instituição, pois ao fazê-lo os membros buscam reforçar a respeitabilidade de seus modos de vida, assim como garantir legalmente o reconhecimento que ainda não foi realizado.

Assim, a participação nas Paradas LGBTQ e Semanas do Orgulho são uma forma de reivindicar e exaltar o modo de vida LGBTQ, tentando normalizar sua existência, e assim estimular a sua respeitabilidade diante da sociedade.

Ainda, as conferências municipais, estaduais e nacionais, assim como o lançamento da frente parlamentar buscam gerar garantias legais e meios políticos para o reconhecimento dos direitos LGBTQ, o que, mais uma vez, reforça a luta por reconhecimento dos membros da ICM.

De mesmo modo, as celebrações de casamento, como já explanado anteriormente, buscam uma relação de dupla aceitação, por um lado, uma aceitação jurídico-legal, uma vez que demonstra a busca por direitos civis. Por outro, o reconhecimento sócio-religioso do

casamento, que simboliza não somente a aceitação social do casamento homossexual como uma forma de relacionamento possível e aceitável; como também um rito consagrado e sagrado, em um sentido religioso.

Ainda no sentido religioso, a participação em seminários religiosos busca levar reconhecimento da forma de vida LGBT para o interior do universo religioso, ponto de tensão claro entre visões teológicas inclusivas e tradicionais. Assim, se busca o reconhecimento dentro do mundo simbólico religioso, no qual a denominação também se insere.

Segundo Honneth (2015) o Estado democrático exige que os envolvidos se entendam como cidadãos igualmente respeitáveis e possíveis de participação no espaço público. Isso geraria um consenso que seria positivado em forma de lei pelo parlamento, a ser respeitado por todos, uma vez que os envolvidos no espaço público reconhecem a legitimidade da participação de todos e, portanto, o valor do consenso.

Assim, o Estado democrático se torna o meio pelo qual o consenso é institucionalizado em forma de direito e, portanto, é necessária a consolidação das esferas das relações pessoais e do mercado para que também se consolide a esfera do Estado democrático. Em suma, essa concepção de Estado democrático segue o pensamento habermasiano que vê o direito como tradutor entre o sistema e o mundo da vida; mas, nesse caso, o Estado democrático, através do direito, aglutina as relações pessoais e o mercado em uma esfera de reconhecimento baseada no consenso.

Ao se colocar no espaço público, ainda mais se posicionando por meio de eventos que articulam os espaços políticos e legais do Estado de direito, a ICM-SP busca a expansão dos seus direitos, buscando reconhecimento.

Honneth, orientando-se por Hegel e Mead, percebe o direito como uma esfera de reconhecimento que se constrói em relações interpessoais. É “apenas da perspectiva normativa de um "outro generalizado", que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito” (HONNETH, 2003, p. 179).

Segundo Honneth, a partir de Hegel, o Estado se mostra um espaço de reconhecimento do indivíduo pois este, na superação de sua própria individualidade, se coloca

sob os pressupostos de um universal, quer dizer, a lei, e ao fazê-lo, reconhece ao outro, que também espera a obediência à lei, como um indivíduo igual a si.

Mead, lido por Honneth, ainda esclarece que o reconhecimento jurídico denota a relação do respeito mútuo entre Ego e Alter, ambos vistos entre si como sujeitos de direito; contudo, Honneth entende que essa definição falha em indicar quais direitos e deveres cabem a cada indivíduo, bem como o que os fundamenta na sociedade.

Ainda assim, em ambos os casos o ser humano precisa se reconhecer e ser reconhecido como sujeito de direito e, portanto, como membro da sociedade que deve acatar os deveres e pode exigir os direitos. A diferença é que, enquanto Mead apresenta sua definição de direito a partir da divisão do trabalho e, portanto, os direitos e deveres derivam diretamente da posição que o membro ocupa na sociedade – o que pode caber em uma definição de ação jurídica de sociedades tradicionais –, a

a estrutura da qual Hegel pode derivar suas determinações da pessoa de direito só assume a forma de reconhecimento do direito quando ela se torna dependente historicamente das premissas dos princípios morais universalistas. Pois, com a passagem para a modernidade, as categorias pós-convencionais, que já antes foram desenvolvidas na filosofia e na teoria política, penetram no direito em vigor, submetendo-o as pressões de fundamentação associadas a ideia de um acordo racional acerca de normas controversas; o sistema jurídico precisa ser entendido de agora em diante como expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios. (HONNETH, 2003, p. 181)

Nesse sentido, a definição de Hegel se distancia dos princípios normativos advindos das éticas tradicionais, fundamentando-se sobre uma ética universalista que permite ao membro da comunidade disputar intersubjetivamente as normas jurídicas junto a seus iguais.

Ainda, esse reconhecimento jurídico, sustenta Honneth, contém duas operações da consciência, “por um lado, ela pressupõe um saber moral sobre as obrigações jurídicas que temos de observar perante pessoas autônomas, ao passo que, por outro, só uma interpretação empírica da situação nos informa sobre se se trata, quanto a um defrontante concreto, de um ser com a propriedade que faz aplicar aquelas obrigações” (HONNETH, 2003, p. 186).

Assim, por um lado, o reconhecimento jurídico expressa uma necessidade moral de se cumprir a norma, enquanto por outro abre a possibilidade de interpretação sobre se o direito comporta aquele indivíduo enquanto membro da comunidade de direito. É nessa zona de interpretações que ocorre a luta por reconhecimento.

Essa zona de interpretações é o local onde se debate o valor social do indivíduo. Quer dizer, portanto, que o reconhecimento jurídico apresenta uma construção intersubjetiva racionalmente orientada de direitos competentes a todos os membros da sociedade, enquanto a estima social é o aspecto do reconhecimento jurídico que define se o indivíduo é entendido como um membro de um grupo mais restrito. E é justamente por estima social que ocorre o processo de ampliação dos grupos aceitos membros. Dependendo para ser aceito como membro do grupo, não somente de proteção jurídica à sua liberdade, mas também de participação no espaço público. Portanto,

No primeiro caso, o direito ganha, como vimos, em conteúdos materiais, através dos quais também as diferenças nas chances individuais de realização das liberdades socialmente garantidas encontram uma crescente consideração jurídica; no segundo caso, ao contrário, a relação jurídica é universalizada no sentido de que são adjudicados a um círculo crescente de grupos, até então excluídos ou desfavorecidos, os mesmos direitos que a todos os demais membros da sociedade. (HONNETH, 2003, p. 193 - 194)

Ao ter seu grupo adjudicado o sujeito pode conceber a si mesmo como um membro passível de manifestação da própria autonomia, sendo respeitado pelos outros membros da sociedade uma vez que é reconhecido juridicamente; assim, como sugere Mead, moralmente imputável. Logo, a ideia de autorrespeito é adequada para o designar a autorrelação advinda do reconhecimento jurídico.

Ainda, dentro das relações pessoais, existem outras ações ligadas diretamente à denominação e que são abertas à população de modo geral. Além dos cultos dominicais aos finais de semana, e outros cultos durante a semana, ainda existem cultos especiais de comemoração de dias específicos e outras atividades de cunho não religioso, como demonstra a listagem abaixo com alguns dos eventos realizados.

Esses eventos, como já descrito, permitem o estabelecimento de relações de reconhecimento dentro do Estado Democrático, seja pela aceitação jurídico-mercadológica,

com registro de CNPJ e possibilidade de aluguel de local para servir como templo; assim como pelos serviços de energia elétrica e água, ou pelas relações de reconhecimento de sua forma de vida promovida pelas festas internas e pela luta na esfera pública.

Contudo, o reconhecimento não é encontrado somente em relações dadas no espaço público, pelo mercado e Estado democrático. Partindo de que a construção da vida boa é um processo intersubjetivo, Honneth (2003) entende com Mead que as sociedades mais individualizadas precisam impor limites normativos, sendo esses limites os responsáveis por determinar as regras nas quais as diferentes formas de manifestação da vida boa são possíveis.

Dentro desse princípio, o reconhecimento mútuo funciona como uma forma de certificação social de que o indivíduo age dentro do mesmo quadro normativo legitimado pelo consenso intersubjetivo, podendo assim expressar socialmente suas pretensões de subjetividade.

Nesse sentido, o Troféu Valdirene e o Jampar, enquanto eventos públicos, servem para buscar certificação social dos modos de vida específicos, sendo eventos que fortalecem o aspecto positivo e reforçam os modos de vida como bons. Também, eventos como a Celebração ao Dia Internacional da Mulher e a Celebração à Visibilidade Trans, servem ao mesmo tempo como um local de protesto e um local de celebração dessas formas de vida específicas, além de reforço às identidades, gerando a ideia de aceitação.

TABELA 4: EVENTOS PÚBLICOS PROMOVIDOS PELA ICM	
Celebração alusiva ao Dia Internacional da Mulher	Troféu Valdirene
Celebração alusiva à Visibilidade Trans	Jampar

TABELA 4: EVENTOS PÚBLICOS PROMOVIDOS PELA ICM. FONTE: PRÓPRIA.

Honneth busca no conceito de “grupos de status” weberiano o meio pelo qual a estima social é demonstrada. Segundo Weber, “a honra estamental encontra sua expressão normalmente na imposição de uma conduta de vida específica a qualquer um que queira pertencer ao círculo” (WEBER apud HONNETH, 2003, p. 201). Então, da mesma forma que o reconhecimento jurídico pode ser expandido pela adjudicação de grupos antes não assimilados, a estima social pode ser expandida pela inserção de novos valores e personalidades aceitas.

Assim sendo, a honra social, apresentada por Weber, sofre um processo de alargamento dos valores e personalidades aceitas, quer dizer, se expande o que é aceito enquanto socialmente positivo. É dentro do quadro de pluralismo axiológico que a honra social se torna prestígio social, de modo que não se trata mais de estar ou não de acordo com as normas objetivamente estipuladas, mas de compreender o grau de reconhecimento que as diferentes formas de autorrealização tem na sociedade.

Segundo Honneth, esse alargamento da estima social ocorre por lutas no espaço público, sendo que o resultado não é definido pela disposição dos meios de força simbólica mas pela atenção da população: “quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros” (HONNETH, 2003, p. 207 - 208).

Portanto, o orgulho do grupo em que se encontra é o resultado do processo de luta por sua reputação, uma vez que a boa estima social está atrelada às características representadas por aquele grupo, características essas que o indivíduo do grupo também possui. E ao ter o grupo valorizado socialmente, o indivíduo, indiretamente, está sendo também valorizado.

Sendo essas relações intragrupo caracterizadas pelo sentimento de solidariedade, Honneth destina esse termo para destacar o meio de reconhecimento da estima social, uma vez que é também pelas relações de solidariedade que grupos possuindo modos de vida distintos se aceitam simetricamente dentro da estrutura social.

Por isso, sob as condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. (HONNETH, 2003, p. 210)

Uma vez que essa forma de reconhecimento permite ao indivíduo o senso de valor próprio, ou estima própria, Honneth designa como autoestima a autorrelação gerada por essa forma de reconhecimento.

Essa luta ocorre, então, não somente nos Jampar e eventos públicos feitos pela ICM, como na sua participação em eventos da sociedade organizada, com as Semanas do Orgulho e Paradas LGBT, os seminários teológicos, casamentos públicos, etc. Buscando então não somente o fortalecimento interno do grupo, mas chamar a atenção da sociedade para essas questões.

Contudo, ainda existem questões relativas ao reconhecimento da esfera do amor, ou seja, das relações interpessoais familiares e íntimas que os membros da denominação, assim como todos os indivíduos, constituem para a correta construção do seu senso de valor.

Esse reconhecimento recíproco constituinte da norma se dá, segundo a teoria de Mead, baseada em Hegel e suportada por Honneth, no contexto de uma relação tripartida pois

Embora não se tenha encontrado nos escritos de Mead um substituto adequado para o conceito romântico de "amor", sua teoria, como a de Hegel, desemboca também na distinção de três formas de reconhecimento recíproco: da dedicação emotiva, como a conhecemos das relações amorosas e das amizades, são diferenciados o reconhecimento jurídico e o assentimento solidário como modos separados de reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 157)

As relações amorosas – esfera do amor – são conhecidas como relações emotivas primárias, como relações conjugais, amizades, relações entre familiares – etc. Elas são entendidas como relações de reconhecimento uma vez que o sujeito se entende como dependente emocionalmente do outro e, por isso, o reconhece como um outro com vontade própria e digno de respeito.

Em Winnicott, Honneth busca o processo de autoabandono da simbiose mãe-filho e autoafirmação individual: processo no qual o filho, que se via como o ser-um simbiótico com a mãe, passa a entender a si e a mãe como seres independentes e autônomos. Segundo Winnicott, o estado de ser-um significa “essa dependência precária da mãe, que carece, segundo a suposição de Winnicott, do reconhecimento protetor de um terceiro. Corresponde, por outro lado, ao completo estado de desamparo do bebê, ainda incapaz de expressar por meios comunicativos suas carências físicas e emotivas” (HONNETH, 2003, p. 166)

Uma vez que nesse primeiro estado a mãe só consegue dar sua atenção ao bebê, tornando-se assim dependente emocionalmente dele, e o bebê de mesma forma dependente física e emocionalmente da mãe. A superação de tal fase se dá no momento em que se inicia o processo de independência: Para a mãe, quando ela volta a expandir seu círculo de atenção social, o que cria uma dependência relativa, quer dizer, diminui-se a dependência emocional com o bebê, ao passo que esse começa a ser forçado a reconhecer a mãe como um ser independente, não disposto a toda e qualquer vontade sua, ou seja, um ser que possui direito próprio.

Nesse momento, analisa Honneth (2003) a partir de Winnicott, é através de uma luta que se cria o processo de independência e aceitação do outro: a mãe necessita sobreviver aos ataques de destruição direcionados a ela, aceitando que os impulsos gerados pela frustração da ilusão de onipotência do filho sobre ela fazem parte de um ser autônomo, não sendo seus próprios interesses; por outro lado, ao sobreviver aos ataques, a mãe demonstra ao bebê que é uma pessoa que independe de sua vontade.

Ao reconhecer a mãe como outra pessoa, que possui desejos diversos aos seus, mas que mesmo assim o aceita e ama, o bebê pode começar a desenvolver em si o sentimento de confiança de ser amado e aceito, apesar da diversidade de desejos, de modo que

O deslocamento do foco para aquela parte do próprio Self que Mead chamou de "Eu" pressupõe, por isso, uma confiança em que a pessoa amada preserve sua afeição mesmo que a própria atenção não se direcione a ela, mas, por sua vez, essa segurança é apenas o lado exterior de uma certeza amadurecida de que as próprias carências vão encontrar permanentemente satisfação por parte do outro, visto que são de valor único para ele. Nesse sentido, a "capacidade de estar só" é a expressão prática de uma forma de auto relação individual, como a que Erikson resumiu sob a rubrica "autoconfiança". A criança pequena, por se tornar segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente. (HONNETH, 2003, p. 173 - 174)

Desse modo, a esfera do reconhecimento do amor se apresenta como um dos pilares para o desenvolvimento saudável do indivíduo e sua concepção de vida boa, uma vez que esse reconhecimento estabelece a relação de autoconfiança, sentimento fundamental para a participação autônoma na esfera pública. Contudo, por se tratar de um tipo de relação que se

estabelece sobre a simpatia e a atração, sensações involuntárias que se dão no relacionamento interpessoal, só se pode ligá-la ao círculo mais íntimo de relações, ou seja, às relações primárias.

Essa forma de reconhecimento pode ser quebrada e, usualmente o é, com membros LGBT, quando suas famílias os rejeitam e colocam para fora de casa, agridem – tanto verbalmente quanto fisicamente, o que faz deixar de existir o reconhecimento. Contudo, a denominação ICM, ao constituir-se com uma visão de família, mesmo de comunidade representante do próprio Deus, cria uma representação simbólica e semântica que permite reconstruir o reconhecimento em eventos como o Jampar ou o Troféu Valdirene, onde os modos de vida são aceitos e celebrados pela “família da Comunidade Metropolitana”, ou mesmo nas reuniões rotineiras de cultos e outras reuniões.

Também, de forma semelhante ao direito, ao deixar de apoiar os valores e personalidades aceitos na ética tradicional, o referencial passa a ser constituído a partir das relações intersubjetivas entre os indivíduos. E a estima de um indivíduo ou grupo, assim como no caso apresentado por Mead entre mãe e filho, depende de sua aceitação como uma pessoa independente, que possui vontade própria. Ou seja, “uma pessoa só pode se sentir "valiosa" quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais” (HONNETH, 2003, p. 204).

A cada forma de reconhecimento, Honneth contrapõe uma forma de desrespeito, capaz de gerar um sentimento de vergonha que é capaz de gerar uma luta pelo reconhecimento. Segundo Honneth, essas formas de desrespeito não são meramente situações em que determinado comportamento causa desconforto ao indivíduo, mas situações nas quais a sua própria autoestima é atacada, de modo que seu reconhecimento intersubjetivamente construído é ferido.

É do entrelaçamento interno de individualização e reconhecimento, esclarecido por Hegel e Mead, que resulta aquela vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de "desrespeito": visto que a autoimagem normativa de cada ser humano, de seu "Me", como disse Mead, depende da possibilidade de um resseguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira. (HONNETH, 2003, p. 213 - 214)

Para apresentar cada uma das formas de desrespeito, Honneth busca distinções correlatas das descobertas nos fenômenos positivos; tentando assim responder a questão motivacional apresentada na luta por reconhecimento, quer dizer, como as experiências de desrespeito podem, no campo das afetividades, gerar motivação para a resistência, levando assim à luta por reconhecimento.

À autoconfiança, Honneth contrapõe a violação, uma vez que ambas se passam no campo da integridade física. Segundo o autor, ao ferir a integridade física do ser humano, é abalada a confiança aprendida através do amor materno durante a fase de reconhecimento do próprio corpo e o do outro como autônomo.

Assim, é destruída nessa forma de desrespeito a visão que o sujeito cria de si como autônomo, gerando a perda de confiança em si mesmo e em seu valor natural como ser humano. Por consequência, independentemente do contexto histórico ou cultural, essa forma de desrespeito faria o ser humano perder a confiança no próprio mundo social, atrapalhando suas relações com os outros, de modo semelhante com casos mal resolvidos da fase de dependência relativa.

Esse modo de violação é amplamente encontrado na comunidade LGBT, durante diversas vezes ao final dos cultos, durante os pedidos de oração, eram levantadas pessoas que haviam sido agredidas, ou mesmo perdido suas vidas devido a transfobias, homofobias ou feminicídio. Isso demonstra a presença dessa violação.

Ao autorrespeito Honneth contrapõe a privação. Isso ocorre pois ambos se dão no campo social, uma vez que o que ocorre com o sujeito é a exclusão estrutural a partir da negação de determinados direitos dados aos outros membros do grupo.

Ao fazer isso, é retirado do indivíduo a igualdade de valor com relação aos outros membros, e por isso o sujeito pode se entender como inferior aos outros.

Portanto o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o respeito cognitivo de uma imputabilidade moral que, por seu turno, tem de ser adquirida a custo em processos de interação socializadora. Mas essa forma de desrespeito representa uma grandeza historicamente variável, visto que o conteúdo semântico do que é considerado como uma pessoa moralmente imputável tem se alterado com o

desenvolvimento das relações jurídicas: por isso, a experiência da privação de direitos se mede não somente pelo grau de universalização, mas também pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos. (HONNETH, 2003, p. 217)

E como apontado por Honneth, essa forma de desrespeito é historicamente e culturalmente variável, uma vez que os direitos dados aos membros reconhecidos do grupo são variáveis.

As lutas por igualdade de direitos apresentadas diversas vezes nesse trabalho demonstram a existência de negações de direitos à comunidade LGBT, o que inclui a ICM; motivando a sua luta e participação em eventos que buscam a igualdade de direitos.

Ainda, para terminar sua tripartição, Honneth contrapõe à autoestima a ofensa ou degradação; nesse caso, o que se fere é a honra, o status, ou seja, a estima social. É a autorrealização do indivíduo enquanto uma forma de manifestação de sua forma particular de viver a vida que é negada.

Isso é demonstrado pela visão negativa que a religião cristã tradicional tem das relações LGBT, ou mesmo da visão negativa que a sociedade nutre sobre LGBT's de modo geral. E não compreender a possibilidade de conciliação entre formas de vida LGBT e a religiosidade cristã, o que é desafiado pela ICM.

Além de demonstrar que cada aspecto positivo do reconhecimento possui um aspecto negativo, Honneth apresenta como cada uma das formas negativas de reconhecimento possui uma metáfora que remete a estados de abatimento do corpo humano, falando especificamente de “morte psíquica”, “morte social” e “vexação”, respectivamente.

E cada uma dessas formas de desrespeito atua levando vergonha ou ira ao indivíduo, uma vez que esse, ao perceber que não lhe é dada a garantia intersubjetivamente construída de reconhecimento, desenvolve dentro de si uma lacuna emotiva que é preenchida por sentimentos negativos, dando lugar à ira ou vergonha que podem a vir a desencadear uma luta por reconhecimento.

Essa visão é apoiada na psicologia pragmática de John Dewey, apresentando que

Se ações orientadas ao êxito fracassam nas resistências com que deparam imprevistamente no campo das tarefas a serem vencidas, então isso leva a perturbações "técnicas" no sentido mais amplo; em contrapartida, se ações dirigidas por normas ricocheteiam em situações porque são infringidas as normas pressupostas como válidas, então isso leva a conflitos "morais" no mundo da vida social. Essa segunda parte das ações perturbadas constitui o horizonte de experiências em que as reações emotivas morais do ser humano possuem a sua sede prática; elas podem ser entendidas, no sentido de Dewey, como excitações emocionais com as quais os seres humanos reagem quando vivenciam um contrachoque imprevisto de sua ação em virtude da violação de expectativas normativas de comportamento. (HONNETH, 2003, p. 222)

Ou seja, não se tratam aqui de quaisquer dificuldades técnicas que podem e devem ser vencidas, mas daquelas dificuldades geradas pela falta de reconhecimento no meio social, o que leva a conflitos morais devido ao não reconhecimento intersubjetivamente construído. E essas situações emocionais podem levar a uma práxis de resistência política pela busca de tal reconhecimento, no sentido de restaurar a autoconfiança, o autorrespeito ou a autoestima perdidas. Quer dizer que na medida em que são “ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral” (HONNETH, 2003, p. 224).

É importante o destaque conferido por Honneth a esse encadeamento: trata-se de uma possibilidade, ou seja, não é toda situação que leva à ira ou à vergonha que levará a uma luta por reconhecimento, mas somente quando o momento é adequado à articulação de movimentos sociais que levantem essa resistência política.

Finalizando então a apresentação das formas de reconhecimento e de autorrelação, assim como de desrespeito, é possível com Honneth sintetizar a estrutura das relações sociais de reconhecimento segundo a tabela apresentada a seguir (TABELA 5):

TABELA 5: MODOS DE RECONHECIMENTO			
Modos de Reconhecimento	Dedicação Emotiva	Respeito Cognitivo	Estima Social
Dimensões da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
Potencial evolutivo		Generalização, materialização	Individualização, igualização
Autorrelação prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	“Honra”, dignidade

TABELA 5: MODOS DE RECONHECIMENTO. FONTE: HONNETH, 2003, p. 211

Assim, ao se observar as ações da ICM à luz da Teoria do Reconhecimento, percebe-se a relevância das ações de grupo, a importância dada às relações interpessoais e ao sentimento de amor. Essas dimensões podem ser percebidas pelas ações do grupo que referenciam à sistematização apresentada na TABELA 4, ao mesmo passo que o discurso da denominação também apresenta relações com a Teoria do Reconhecimento, dada a quantidade de citações de palavras relacionadas a esses temas durante as pregações (TABELA 6)¹⁰.

TABELA 6: CITAÇÕES DE RELAÇÕES INTERPESSOAIS			
Termo	Quant. de Textos	Quant. De Citações	% de Textos
Comunidade	32	309	94%
Amor	32	180	94%
Família	21	47	61%

TABELA 6: CITAÇÕES DE RELAÇÕES INTERPESSOAIS. FONTE: PRÓPRIA.

A ideia de amor, constituída aqui pelos critérios de aceitação e reconhecimento demonstram a importância desse tema para a denominação, o que pode ser relacionado tanto com a esfera do amor, como com a esfera da solidariedade; já as falas referentes à comunidade são típicas da esfera da solidariedade, enquanto as falas relacionadas ao tema família se inserem na esfera do amor. A alta incidência desses termos nas falas dos membros da ICM nas

¹⁰ As análises quantitativas apresentadas são realizadas pelo programa MAXQDA Analytics Pro 2018. E as porcentagens arredondadas.

transcrições mostra a importância que essas esferas possuem, também, nos discursos da denominação.

Ainda no plano das relações interpessoais, podemos separar os grupos dentro dos critérios amor e solidariedade, agregando os termos amor, família e violência à esfera de reconhecimento do amor, e os termos comunidade, exclusão e preconceito à esfera da solidariedade, fazendo assim referência aos conceitos utilizados por Honneth.

Ao realizar uma busca nas transcrições por esses termos e termos relacionados (onde exclusão, por exemplo, compreende termos como excluído, excluídos, excluir, etc.), podemos perceber a relevância que esses assuntos possuem nas falas da comunidade e, portanto, perceber a relação entre as categorias de Honneth e a realidade encontrada na denominação.

Conforme dados apresentados na TABELA 7, termos relacionados à esfera do amor, como família e o próprio amor tem um altíssimo grau de uso, sendo apresentados por pelo menos 61% dos textos transcritos, totalizando 227 (duzentas e vinte e sete) citações. A violência, entendida como física ou simbólica, também apresenta um alto grau de aparição, com 20% de aparições nos textos transcritos.

Já os termos ligados à esfera da solidariedade, que compreendem as relações pessoais não familiares como a comunidade, aparecem em 94% dos textos. Já suas formas de negação, como exclusão e preconceito aparecem em 23% e 14% das pregações transcritas, respectivamente.

Isso acaba por demonstrar que tais temas possuem relevância para a denominação, dado o alto percentual de uso nas pregações da denominação.

TABELA 7: CITAÇÕES CONFORME ESFERAS DE RECONHECIMENTO				
Esfera de Reconhecimento	Termo	Quant. de Textos	Quant. De Citações	% de Textos
Amor	Amor	32	180	94%
Amor	Família	21	47	61%
Amor	Violência	7	12	20%
Solidariedade	Comunidade	32	309	94%
Solidariedade	Exclusão	8	12	23%
Solidariedade	Preconceito	5	5	14%

TABELA 7: CITAÇÕES CONFORME ESFERAS DE RECONHECIMENTO. FONTE: PRÓPRIA.

A TABELA 7 apresenta, mais uma vez, a relevância dessas temáticas nas falas dos membros da ICM. O que reforça que a luta da ICM, e sua cosmo visão, se dão pelo reconhecimento de seus modos de vida, sendo lutas contra a violência, a exclusão e o preconceito, indicadores de formas de negação desse reconhecimento.

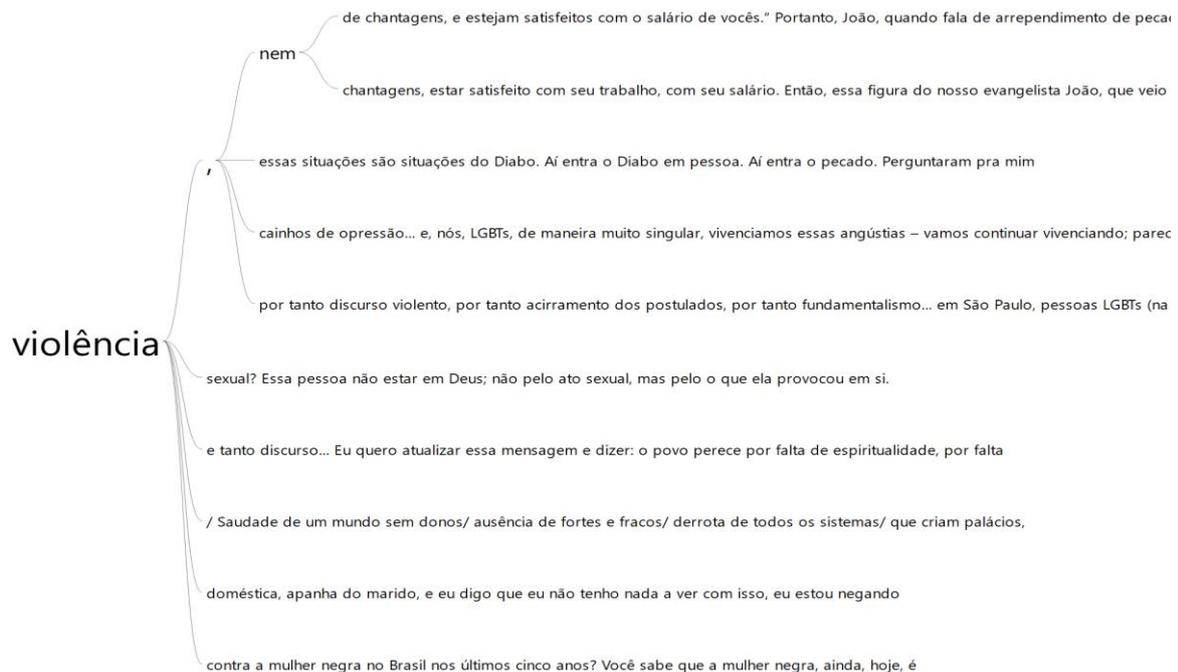
Ainda é possível apresentar termos que se relacionam indiretamente com as esferas de reconhecimento e suas negações, como por exemplo o termo aceitação, o termo homofobia, opressão e outros. Isso revela as formas específicas de surgimento dessas esferas de reconhecimento e suas transgressões no cotidiano da ICM-SP.

Como apresentado na TABELA 8, aceitação e unidade, termos relacionados com as esferas de reconhecimento do amor e da solidariedade aparecem em 38% e 17% dos textos, respectivamente, enquanto preconceito e marginalização, que são formas de manifestação da negação desse reconhecimento aparecem em 14% dos textos. Mais uma vez demonstrando a relevância da temática para o discurso da denominação.

TABELA 8: TERMOS RELACIONADOS A ESFERAS DE RECONHECIMENTO			
Termo	Quant. de Textos	Quant. De Citações	% de Textos
Aceitação	13	51	38%
Unidade	6	6	17%
Preconceito	5	5	14%
Marginalizado	5	7	14%
Opressão	4	12	12%
Machista	3	14	8%
Homofobia	2	5	5%
Transfobia	2	8	5%

TABELA 8: TERMOS RELACIONADOS A ESFERAS DE RECONHECIMENTO. FONTE: PRÓPRIA

Portanto é evidente que as esferas do amor e da solidariedade também se entrelaçam, uma vez que aqui se encontra a ideia de violência enquanto violação do corpo, como crime e como falta de reconhecimento pela sociedade de iguais, como sugere a árvore de ramificações a seguir.



Por exemplo, ao colocar que quando existe “violência, essas situações são situações do Diabo. Aí entra o diabo em pessoa. Aí entra o pecado”. A denominação demonstra o grau de negatividade dada à ação. Ainda acrescenta em outra fala que entende os atos de violência como “caminhos de opressão, e nós, LGBT’s, de maneira muito singular, vivenciamos essas angústias”. Mais uma vez se mostra aqui a violência, dessa vez especificamente voltada a comunidade LGBT, o que representa então a negação de direitos.

Também, dentro da árvore semântica vê-se a ideia de “tanto discurso violento, por tanto acirramento de postulados, por tanto fundamentalismo”, ligando as visões tradicionais de não aceitação e não reconhecimento de grupos LGBT à violência. O que mais uma vez corrobora a visão de não reconhecimento como uma forma de violência.

Ao mesmo tempo, se fala na árvore de “violência sexual”, “violência doméstica”, “violência contra a mulher negra”, o que também apresenta a violência física; isso relembra que a ICM luta por direitos humanos, e mesmo tendo foco em pautas LGBT, não desconsidera as outras situações de violência, demonstrando uma assimilação e uma convivência com situações de negação de reconhecimento. Em todos os casos encontrados na árvore semântica, entende-se questões de negação de reconhecimento.

Isso é visível, pois a violência aqui é descrita tanto como violência simbólica por meio de chantagens e um discurso de ódio e opressão, como também pela violência física, ou seja, apesar de a semântica do termo “violência” permitir uma pluralidade de interpretações, eles estão sempre ligados a uma das formas de não reconhecimento, seja a da violência física no âmbito familiar (a mulher que apanha do marido, a negra que é violentada) e, portanto, referida à esfera do amor; seja pela violência simbólica, com as negações na esfera da solidariedade, como o discurso violento; ou mesmo as referidas LGBTfobias, que os LGBT’s vivenciam ao não serem amparados pela esfera do direito, sendo negada uma lei que criminaliza a LGBTfobia.

Também pode ser lembrada a fala de Alexya, quando disse sobre a vergonha e o medo de se revelar à sua família, o que foi agravado quando seu pai disse que a mataria caso ela se vestisse como mulher.

Segundo Honneth, esses sentimentos de vergonha descritos acima podem desencadear a luta por reconhecimento. Contudo, antes de adentrar na forma como se dão esses conflitos, o autor percorre o caminho que o levou até a compreensão da luta por reconhecimento tal como a percebe, apoiando-se em três autores que discutiram o fenômeno: Marx, Sorel e Sartre.

Em Marx, Honneth entende que a luta pelo reconhecimento se dá mediada pelo trabalho. Ao trabalhar a dialética do senhor e do escravo, sistematizada pelo jovem Hegel, Marx apresentaria os confrontos sociais como uma luta por reconhecimento entre burgueses e trabalhadores reprimidos, buscando a libertação do trabalho, condição essa decisiva para a simetria da estima e da autoconsciência individual. Isso é possível pois Honneth averigua que Marx entende o trabalho como um meio de autorrealização pessoal assim como de reconhecimento intersubjetivo.

O sujeito humano, assim se entende sua construção, não se limita a realizar-se a si mesmo na efetuação da produção, objetivando progressivamente suas capacidades individuais, senão que efetua, em unidade com isso, também um reconhecimento afetivo de todos os seus parceiros de interação, visto que ele os antecipa como co-sujeitos carentes. (HONNETH, 2003, p. 232)

Contudo, ao focar as relações de reconhecimento na mediação do trabalho, Marx acabaria por excluir do processo de luta todas as formas de conflito por ele não mediadas; ou seja, todas as formas subjetivas que não possuem relação direta com o processo de produção material da

vida, aponta Honneth. Ainda assim, Marx abriria pela primeira vez a possibilidade de se entender o trabalho como um meio pelo qual os conflitos por reconhecimento podem se dar.

Segundo a leitura de Honneth, ao adotar um modelo utilitarista de conflito social para a luta de classes, Marx sairia da filosofia hegeliana da luta por reconhecimento, e entenderia o conflito como uma luta por autoafirmação econômica, quer dizer, sairia da luta moral por reconhecimento recíproco e entra na luta por interesses condicionada estruturalmente.

De mesmo modo, por estar unilateralmente fixado na concepção de luta de classes utilitarista, Marx não entenderia a luta do proletariado por ampliação de direitos dentro da busca de reconhecimento jurídico, uma vez que entenderia o próprio direito como direito burguês e, portanto, como ferramenta de legitimação da burguesia e não como direitos fundamentais possíveis de expansão, carregando, assim, sempre um aspecto negativo no contexto da luta de classes.

Ao trabalhar a ideia de luta de classes em Marx, Honneth designa esse modelo de “expressivista”, possuindo três possibilidades de entendimento. A primeira diz respeito à luta de classes como um fenômeno de expressão dos atores, com sentimentos e atitudes próprios, o que apresenta as convicções axiológicas de cada grupo.

A segunda forma é a de entender a própria produção literária de Marx como um drama, que apresenta as frações de classes conflitantes como uma ameaça à sua própria existência. Isso se daria, pois, o autor do 18 Brumário entenderia que a classe se dá como um ente coletivo e, portanto, as cisões éticas intraclasse poderiam prejudicar o bom andamento da própria classe e de sua eficácia na luta de classe.

Ao fazer isso, é possível perceber que Marx ignoraria os conflitos intraclasse como lutas por reconhecimento de modos de vida específicos, dando prioridade ao “confronto em torno de formas coletivas de auto-realização” (HONNETH, 2011, p. 239). E é nesse contexto que emerge o terceiro significado descrito por Honneth, o de ser a luta de classes uma luta entre valores incompatíveis por princípio, e não uma luta moralmente motivada que pode ser resolvida no meio social.

E é justamente por não entender a luta de classes como uma busca pela ampliação das relações de reconhecimento que Marx, na leitura de Honneth, teria sido incapaz de produzir

um nexa entre as relações utilitaristas e as buscas por afirmação dos diferentes modos de vida e, portanto, não conseguindo demonstrar as finalidades normativas do processo de luta de classes.

É a partir desse ponto que, segundo Honneth, Georges Sorel inicia seu trabalho, utilizando não somente categorias hegelianas e marxistas, mas recolhendo influências de um leque extremamente eclético que varia de Bergson à Durkheim e aos pragmatistas americanos.

Sorel partiria do princípio que a visão utilitarista de uma ação racional com respeito a fins atrapalha o conhecimento dos impulsos morais que guiam as realizações criativas do ser humano. Assim, criaria um conceito de luta moral que o aproxima do jovem Hegel.

Diria Sorel, os complexos ideais de uma época se formam por representações do que é eticamente bom ou humanamente digno; e visto que entre diferentes classes não pode haver unidade acerca desses critérios se dá a luta, que gera a produção criativa de novas formas de compreender esses critérios morais. E essas lutas sempre assumirão a forma de confrontos jurídicos, uma vez que o direito representa um meio social abrangente de mediação das concepções morais particulares.

Essas concepções morais configurariam pretensões éticas apreendidas no meio familiar, que posteriormente são confrontadas no meio social mais amplo que já possui pretensões éticas historicamente constituídas, e por isso tem, muitas vezes, tendência de entrar em conflito; nos conceitos de Sorel, o fundamento jurídico histórico e o fundamento jurídico humano entram em conflito.

O fundamento jurídico histórico, a base da organização social inteira, e o fundamento jurídico humano, que a moral nos ensina, logo entram em conflito um com o outro. Essa oposição pode permanecer sem efeito por um longo tempo, mas sempre ocorrem casos em que as demandas do indivíduo oprimido nos parecem mais sagradas que as tradições em que se baseia a sociedade' (SOREL p. 375 apud HONNETH, 2003, p. 243)

O que possuiria a força de guiar essas relações de conflitos são os mitos sociais, uma vez que o ser humano possuiria mais acesso intuitivo a imagens concretas do que a argumentações racionais, podendo concretizar os sentimentos de indignação em princípios jurídicos positivos.

Contudo, Sorel não diferenciaria suficientemente, na visão de Honneth (2003), o desrespeito de representações axiológicas da violação de expectativas ligadas à autonomia e, portanto, o direito não seria visto como um meio de reconhecimento de pretensões e autonomia, mas como expressão para representações de uma vida virtuosa que servem às carências particulares. O que faria falta é um critério normativo para diferenciar sistemas jurídicos moralmente justificados e injustificados; fazendo tudo encerrar em uma luta política por poder. E ao fazer isso, Sorel acabaria por enveredar para o caminho da destruição do Estado de direito burguês, uma vez que não consegue discernir dentro desse Estado as conquistas morais de expressões de classe.

Na leitura de Honneth (2003), Sartre, por sua vez, aplicaria uma concepção existencialista à forma como a luta por reconhecimento foi tratada até agora. Para o autor francês a luta por reconhecimento se daria na relação entre o “ser-para-si” e o “ser-em-si”, ou seja:

já que todo sujeito humano vive como um ser sendo-para-si no estado de uma transcendência permanente de seus próprios projetos de ação, ele experiencia o olhar do outro, através do qual unicamente ele pode chegar a autoconsciência, ao mesmo tempo como uma fixação objetivante a apenas uma de suas possibilidades de existência; por isso, ele só pode escapar ao perigo de uma tal objetivação, sinalizada por sentimentos negativos, tentando inverter a relação do olhar e fixar agora o outro, por sua vez, a um único projeto de vida; com essa dinâmica de uma reificação recíproca, um elemento do conflito migra para todas as formas de interação social, de sorte que é ontologicamente excluída a perspectiva de um estado de reconciliação inter-humana. (HONNETH, 2003, p. 246 - 247)

Essa visão negativista da intersubjetividade, em um segundo momento, seria subordinada a uma abordagem historicizante por Sartre. Onde os conflitos sociais seriam vistos como originários pela busca de uma espécie de autorrespeito, dado o reconhecimento recusado, uma vez que a individualidade dos modos de vida se torna objetivada

Essa relação de objetificação dos modos de vida geraria uma luta para que as formas de vida sejam reconhecidas nas relações intersubjetivas. Assim, a luta por reconhecimento que até então era vista como uma característica estrutural necessária passaria a ser uma consequência superável das relações assimétricas entre grupos.

Em seus estudos sobre o colonialismo, Sartre, segundo Honneth (2003), apresentaria que não somente a falta de reconhecimento dos escravos se daria pela negação dos direitos humanos, entendidos como direitos fundamentais universalizados normativamente, mas que estruturalmente o modo de vida dos escravos não seria tolerado uma vez que não seriam vistos como humanos. Não obstante, Sartre apresentaria uma dupla negação, dado que o senhor precisaria reconhecer o nativo para que pudesse desrespeitá-lo, ao mesmo tempo que o nativo teria que requerer e negar o status de ser humano. A essa relação de dupla negação, Sartre chama de "Neurose", mas a entenderia como uma patologia, característica das relações de dominação.

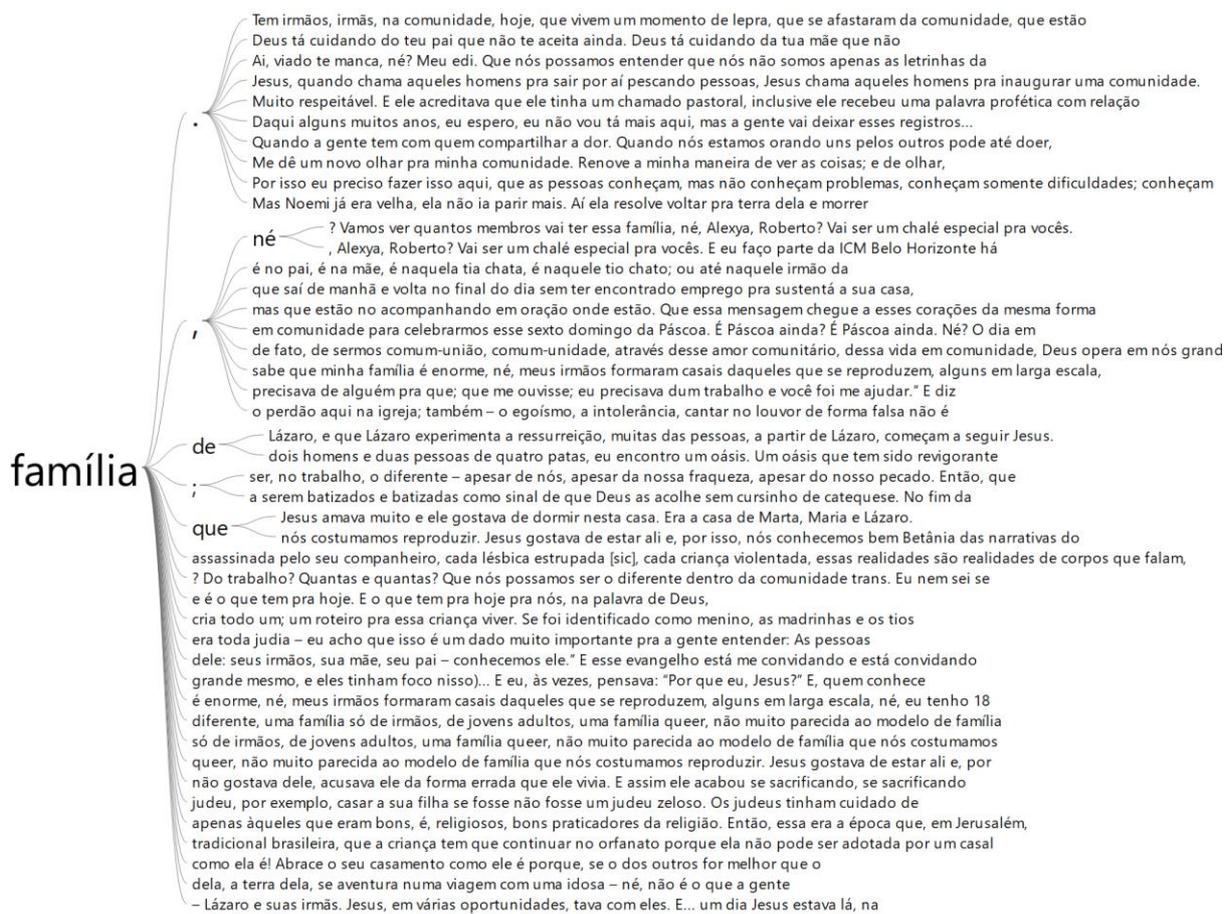
Isso geraria um problema pois, ao mesmo tempo que o nativo faria parte da colônia que mantém um sistema de direitos humanos universalizáveis, ele permaneceria à margem sendo negado seu status de ser humano dotado desses direitos. E ambos os conceitos se misturam no texto de Sartre, na leitura de Honneth.

A dificuldade de Sartre em distinguir ambas as concepções durante seu texto, diz Honneth, faria com que elas perdessem seu significado normativo, criando assim a dificuldade de compreender os parâmetros universalizáveis dos critérios normativos em vista de uma moral da reciprocidade, o que seria fundamental para as relações de reconhecimento. “Por isso, assim como Sorel, Sartre não pode conceder ao formalismo do direito burguês a significância moral que vem à tona na medida em que, com Hegel e Mead, são distinguidas na "luta por reconhecimento" aquelas três etapas diferentes” (HONNETH, 2003, p. 250). Pois, seria incapaz de distinguir as formas jurídicas de reconhecimento recíproco das não jurídicas.

Apesar das dificuldades apresentadas pelos três autores, Honneth vê contribuições para a teoria da Luta por Reconhecimento: Marx ao entender o trabalho como um meio central do reconhecimento recíproco, Sorel por enfatizar os sentimentos coletivos de desrespeito e Sartre por entender as relações assimétricas das estruturas de dominação como patologias das relações de reconhecimento, através do conceito de neurose.

No sentido da compreensão dessas formas de desrespeito que motivam as práticas e o discurso da ICM, se torna importante frisar que algumas ressignificações acontecem para remediar determinadas negações de reconhecimento. Como exemplo, pode ser apontada a ideia de família, que mistura o conceito de comunidade com o de família, fazendo assim com que a

falta de reconhecimento na esfera do amor seja substituída ou amenizada pelo reconhecimento da comunidade. Como apresentado na árvore de ramificações do termo família.



Nessa árvore, pode-se ver logo na primeira linha que os “irmãos” e “irmãs” são assemelhados à comunidade, estabelecendo um elo familiar entre os membros. Também chamando de família quando “tem com quem compartilhar a dor”, demonstrando uma rede de suporte como uma das funções da família da Comunidade Metropolitana. Em determinada fala, constante da árvore, a ideia de família é ampliada para a “ICM de Belo Horizonte”. Isso reforça a relação entre a ideia de família e de comunidade.

Também, é possível encontrar a ideia de negação de reconhecimento, quando por exemplo se fala “do teu pai que não te aceita ainda”, ou da “mãe” que também não aceita. Ainda, ao falar de desrespeitos ligados à família, se fala sobre a companheira “assassinada pelo seu companheiro, cada lésbica estropada, cada criança violentada”. Essas relações de violência física em relação aos corpos estão ligadas à violação, demonstrando os problemas relacionados à família, que a ICM se propõe a enfrentar.

Vê-se então que, família pode realmente designar “pai”, “mãe”, “tio chato” ou “tia chata”, ou seja, laços de sangue, mas também pode significar “comunidade”, “irmãos e irmãs” no sentido figurado, ou seja, pessoas que possuem um relacionamento afetivo fraterno, familiar, mas que não necessariamente possuem esse laço sanguíneo.

Nesse caso, a família enquanto “comunidade” ajuda a remediar as negações cometidas pela família sanguínea. Essa ressignificação ajuda, na denominação, a restaurar parte do reconhecimento na esfera do amor. A ressignificação da ideia de família permite a passagem do reconhecimento da esfera da solidariedade para a esfera do amor, uma vez que um grupo de iguais, pressuposto na esfera da solidariedade pode se transformar em um grupo familiar íntimo, na esfera do amor.

Ainda, de acordo com a teoria de Honneth, temos a esfera de reconhecimento do direito, que pode ser representada pelos termos direito, liberdade e justiça, e sua negação representada por palavras como marginalizado, opressão e injustiça, ou suas variantes correlacionadas (como opressão podendo ser representada pelo termo oprimido). Nesse sentido, uma contagem dos termos da TABELA 9 aponta para a relevância da esfera do reconhecimento jurídico na ICM-SP, como ilustra o próprio direito que aparece em 32% dos textos. A ideia de liberdade e de justiça, intimamente ligadas com a esfera do direito são citadas em 55% e 35% dos textos, respectivamente, demonstrando assim sua relevância.

TABELA 9: TERMOS RELACIONADOS A ESFERA DO DIREITO			
Termo	Quant. de Textos	Quant. De Citações	% de Textos
Direito	11	35	32%
Liberdade	19	46	55%
Justiça	12	46	35%
Marginalizado	5	7	14%
Opressão	4	12	12%
Injustiça	6	7	17%

TABELA 9: TERMOS RELACIONADOS A ESFERA DO DIREITO. FONTE: PRÓPRIA.

A palavra liberdade tem local especial em 55% das transcrições, pois se constitui em um direito que é a base para se permitir as diversas formas de vida LGBT. Aqui, se percebe uma luta pela liberdade social, uma vez que as formas de negação do reconhecimento são combatidas a partir do princípio do direito de existir, de celebrar a diversidade. A própria palavra diversidade aparece em 35% dos textos transcritos.

O direito por si só é visto em 32% das transcrições, o que demonstra a relevância desse tema para os membros, o que ainda evidencia o conceito de igreja dos direitos humanos, sendo coerente com a visão de luta por direitos encontrada na denominação. Por esse motivo, é esperado a aparição dos termos de negação desses direitos, nas palavras “marginalizado”, “opressão” e “injustiça”, uma vez que existindo a preocupação com direitos, será feita a denúncia da negação desses direitos.

A luta aqui ocorre justamente na esfera do discurso, contra a moralização autoritária e evitando se utilizar da via judicial – apesar de ela ainda aparecer. Nesse sentido, o discurso e a luta política ganham maior importância para a denominação, sendo o direito reclamado quando há necessidade de equiparação com outros grupos sociais.

Reivindicam-se uma liberdade moral e jurídica que permitam ao indivíduo ter seu espaço respeitado no meio público e privado. E, portanto, podemos dizer que as necessidades da esfera privada são negociadas no mundo da vida, tanto pela comunicação quanto por meio do direito, em direção à possibilidade de existência no mundo concreto.

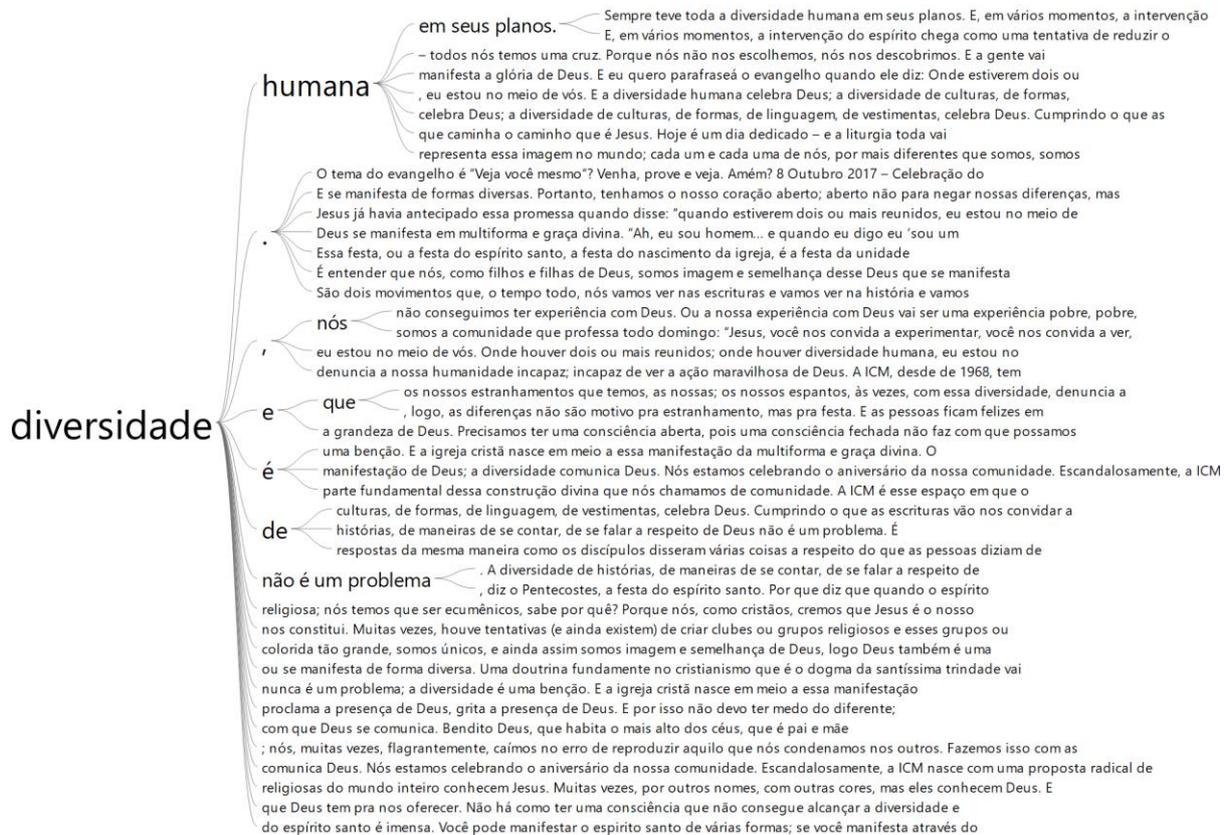
O direito aparece então como uma ferramenta de tradução de ideais almejados e, ao mesmo tempo, como meio pelo qual se reivindica que seja respeitado um determinado modo de vida, ou no caso específico da denominação, uma variedade de modos de vida.

É importante notar que também a ideia de direito e de diversidade se entrelaçam com frequência, uma vez que, regularmente, o direito requerido é o direito de ser e, na visão da denominação, o direito de ser diverso, como sugerido nas árvores de ramificação relativas aos dois termos.

A diversidade é apresentada com relação à humanidade, como uma diversidade humana, a manifestação da multiforme graça divina, pois o próprio Deus se manifesta de formas diversas, e por isso as diferenças não devem ser motivos de espanto, mas de festa, conforme as próprias linhas da árvore apresentam.

Nesse sentido, já que a diversidade não é um problema, mas algo positivo, é requerido o direito de ser diferente, sem a busca do controle da vida do outro, mas da liberdade para que cada um viva de acordo com a sua própria verdade.

É requerido um direito à vida, e não somente à vida biológica, mas à vida simbólica, ser o que se é, ou como é possível encontrar na própria árvore destinada ao termo direito: o direito sagrado de ser.

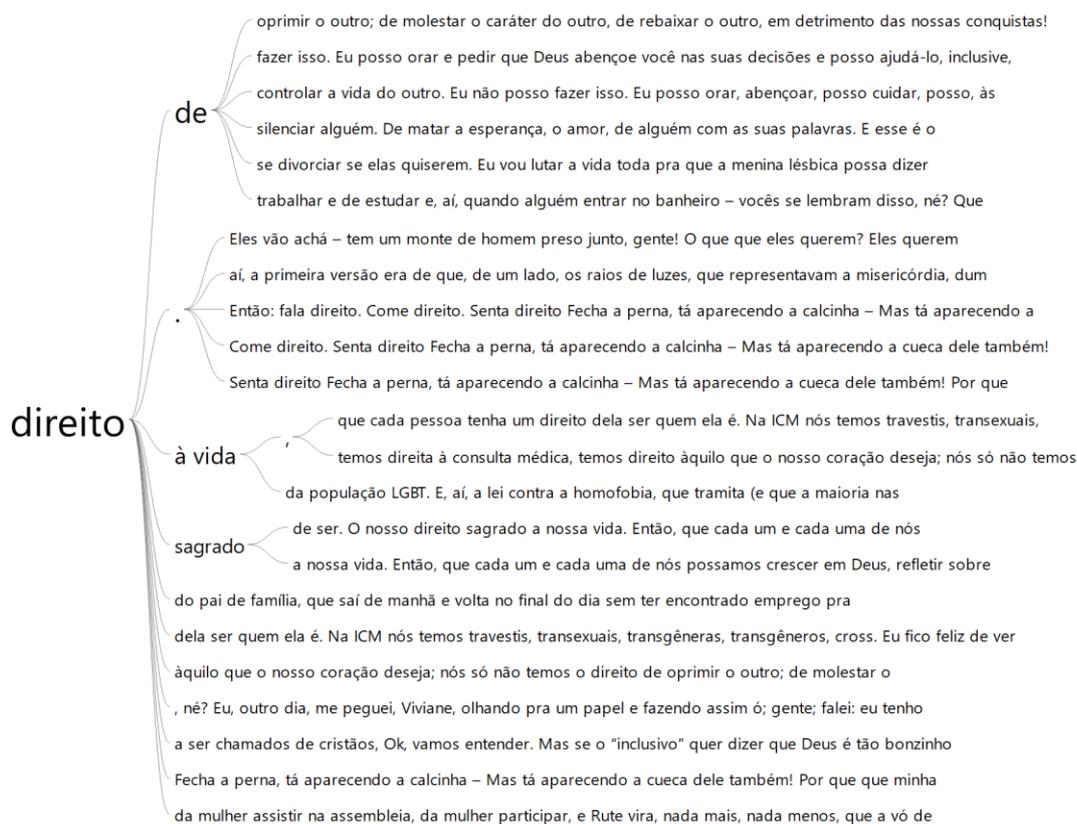


Pode-se ver logo na primeira frase que Deus “sempre teve toda diversidade humana em seus planos”. O que já demonstra uma visão positivada da diversidade. Ainda se confirma que a “diversidade humana manifesta a glória de Deus”, e ainda que “a diversidade humana celebra Deus”. E isso evidencia a positivação supracitada.

Por isso, é pedido que “tenhamos o nosso coração aberto”, para a aceitação das diferenças, uma vez que “as diferenças não são motivo para estranhamento, mas para festa”, pois é uma “manifestação da multiforme e graça divina”, é uma “manifestação de Deus”, pois “a diversidade comunica Deus”.

Portando, a ideia de diversidade, enquanto direito de existir, é celebrada, e representa uma característica divina. Esse discurso se coloca em um conflito direto com o discurso tradicional cristão, que por sua natureza é homogeneizante do ponto de vista normativo.

Essa manifestação dos diversos modos de vida é baseada no direito, pois o direito de existir é entendido como um direito básico, como pode ser visto na árvore abaixo.



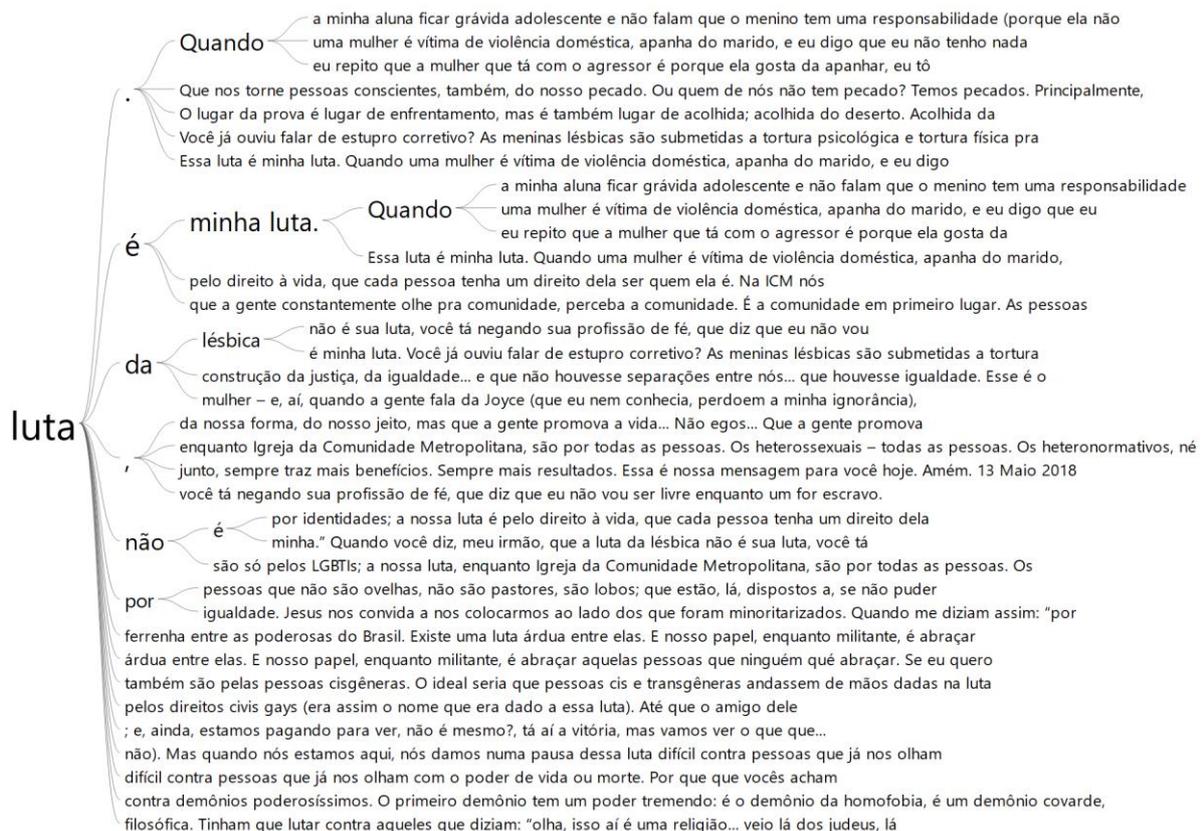
O primeiro ramo de ramificações apresenta a negação de direitos como algo negativo, ao colocar como errado “molestar o caráter do outro, rebaixar o outro, em detrimento das nossas conquistas”, colocando-se contra a opressão da retirada de direitos, ao falar que as pessoas não tem o “direito de controlar a vida do outro”. Esse critério de negação de direitos é algo que se coloca como algo a se “lutar a vida toda”.

No segundo ramo, se apresenta uma crítica aos papéis de gênero, e ao machismo implícito neles, pois se explicita que à menina se diz “senta direito, fecha a perna, tá aparecendo a calcinha – Mas tá aparecendo a cueca dele também!”. Aqui, é levantada uma crítica a desigualdade de direitos nos papéis de gênero, o que é constantemente denunciado pela ICM-SP.

Isso fica ainda mais claro quando se olha para o terceiro galho de ramificações, pois se pontua o “direito à vida, que cada pessoa tenha um direito de ser quem ela é”. Ainda se dá atenção especial ao “direito a vida da população LGBT”. De modo que ele é explicitado como

um direito sagrado no quarto galho, o “direito sagrado de ser”, intensificando a ideia de “direito sagrado à vida”. Aqui se demonstra o direito de ser, o direito de existir, ou seja, um direito de existir de forma específica, mas não uma forma de vida determinada e homogênea, mas a forma de existir própria a cada pessoa, a cada indivíduo.

Portanto, é importante destacar que a luta é entendida como generalizada, pelo reconhecimento nas mais diversas esferas, deixando claro que o que é descrito no âmbito dos atos de fala e colocado de forma empírica nas lutas políticas e jurídicas honnethianas é encontrado no campo. Isso pode ser demonstrado não somente pelas ações já apresentadas, mas também pelos discursos encontrados na denominação, como sugere a árvore de ramificações do termo “luta”.



Na primeira ramificação, é demonstrada a luta da “aluna ficar grávida adolescente e não falam que o menino tem uma responsabilidade”, demonstrando uma luta contra as diferenças machistas nos papéis de gênero. Fala-se ainda da luta de “quando uma mulher é vítima de violência doméstica”. Ou das “meninas lésbicas [que] são submetidas a tortura psicológica e tortura física”, demonstrando a luta contra a homofobia.

Se fala da “luta [que] é pelo direito à vida, que cada pessoa tenha o direito de ser quem ela é”, que se transforma na luta de todos contra todas as formas de opressão, pois quando alguém fala que a “luta da lésbica não é a sua luta, você está negando a sua profissão de fé”; pois a “luta da lésbica é a minha luta”. Pois a luta é entendida não como uma luta em causa própria, mas “luta da construção da justiça, da igualdade” como se vê na terceira ramificação.

Isso fica ainda mais evidente na quarta ramificação, pois a “luta da Igreja da Comunidade Metropolitana, são por todas as pessoas. Os heterossexuais – todas as pessoas”. O que é reforçado na quinta ramificação, pois a “luta não é por identidades, a nossa luta é pelo direito à vida”. Assim, reconhece-se que tanto nas ações quanto nos atos de fala pode-se apreender os critérios de análise propostos por Honneth e elencados na TABELA 5.

4.2.A AÇÃO COMUNICATIVA NA IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA

A luta discursiva se dá buscando reparar a exclusão de um determinado modo de vida, partindo da contestação dos critérios de validade que sustentam a discriminação. A exclusão na ICM, pode ser percebida nos discursos dos membros ao relatar suas vivências. Para exemplificar, utilizar-se-ão fragmentos da entrevista cedida pela, agora pastora da ICM, Alexya Salvador ao portal Catraca Livre (2017), que serve como síntese das vivências da comunidade religiosa e foi recomendada pelo Reverendo Cristiano.

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

Assim, ao olhar para os motivos pelos quais a ICM está no centro da opressão é possível perceber que a denominação se coloca no espaço público por meio de uma luta contra a exclusão, ou ainda, por inclusão. Sendo a inclusão entendida como “universalização dos direitos fundamentais, que são imprescindíveis à participação no discurso público e nas

deliberações, por meio do que os diferentes grupos étnicos podem expressar sua identidade e conquistar o reconhecimento uns dos outros” (POKER, 2014).

Por isso, é no contexto das “lutas pelo reconhecimento, que são as lutas anticolonialistas, separatismos, nacionalismos, os movimentos sociais de gênero, de sexualidade, antirracistas e anti-etnocêntricos” (POKER, 2014, pg. 75) que podemos enxergar a ação da ICM enquanto comunidade. Nesse sentido, ela se mostra uma igreja militante por inclusão e participação política dos homossexuais, pelos direitos fundamentais garantidos a todos os cidadãos. Por isso, é possível compreendê-la no contexto de um movimento social mais amplo que luta por igualdade de gênero e sexualidade, vistas como direitos fundamentais, pois

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

Contudo ao entender o reconhecimento como “*o relacionamento ideal buscado pelos diferentes modos de vida presentes no interior de uma determinada sociedade*” (POKER, 2014), entende-se que a luta da ICM não configura uma luta étnica; é necessário tomar com cuidado o conceito.

O reconhecimento que a denominação busca é a aceitação da sexualidade não heterossexual por parte da sociedade mais ampla. Pois, como sugere Honneth, seguindo o pensamento habermasiano, “para que os atores sociais possam, portanto, desenvolver um autorrelacionamento (Selbstbeziehung) positivo e saudável, eles precisam ter a chance simétrica de desenvolver a sua concepção de vida boa sem desenvolverem as patologias oriundas das experiências de desrespeito (“*Mißachtung*”) (ROSENFELD, C. L.; SAAVEDRA, G. A., 2013, p. 22).

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

Em nossa teologia não dividimos pessoas entre pecadores e não pecadores. A única divisão possível neste mundo é entre pecadores que se reconhecessem como tal e

pecadores que se acham melhores que os outros, e a hipocrisia é um pecado muito grave. Quando nos vemos como pecadores, não podemos ficar julgando o próximo, o único passo que damos é amá-lo, respeitá-lo, aconselhando quando necessário, mas nunca colocando a pessoa em posição de inferioridade. (MARANHÃO FILHO, 2011).

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

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

Fica, portanto, claro que a igreja em questão se entende como inclusiva no sentido de equiparar as diversas formas de sexualidade, identidade e religiosidade. Na visão da ICM, esse reconhecimento mútuo da equivalência de seu grupo com grupos héteros, cis¹¹ e que possuem comportamentos sexuais baseados na norma tradicional não ocorre. Existe, enfim, a necessidade de uma luta por reconhecimento, quer dizer: clarear as disputas de legitimidade e não legitimidade em torno da aceitação de homossexuais no meio religioso (NATIVIDADE, 2010).

Fica aqui evidente que, na luta por reconhecimento, a disputa é travada por uma ampliação da noção de igualdade. A norma que está sendo ampliada – ou cuja ampliação é buscada – é sobre quais indivíduos na sociedade podem ser entendidos como iguais, possuindo os mesmos direitos, tanto positivos quanto civis e sociais; e, também, quais indivíduos podem usufruir de relações igualitárias não somente no sistema, mas também no mundo da vida (HABERMAS, 1989). Vemos, portanto, que é pela busca da alteração dos critérios normativos

¹¹ Cis se refere a cisgênero, ou seja, uma pessoa que se identifica com o sexo com o qual nasceu. Nessa passagem, mostra-se que a luta por reconhecimento na Igreja da Comunidade Metropolitana abarca as questões de orientação sexual (igualdade entre heterossexuais, homossexuais, bissexuais, pansexuais e assexuados), de gênero (igualdade entre cisgêneros, transgêneros, transexuais, travestis, crossdressers e não-binários) de papéis de gênero (igualdade entre drag queens, drag kings e os que seguem os papéis de gênero heteronormativos) e de práticas sexuais.

em uso que se inicia a luta por reconhecimento, e essa alteração é perseguida quando o grupo sente o desrespeito por parte de outros grupos, sejam eles do campo religioso ou da sociedade de modo geral.

Habermas, por levar adiante a tradição da Teoria Crítica, tem forte influência weberiana, mantendo a teoria da racionalização como central para a compreensão da sociedade moderna ocidental. Segundo o autor, a razão teria duas formas centrais de uso, uma seria a razão instrumental, responsável pela lógica do sistema e, a outra, a razão comunicativa, responsável pela reprodução do mundo da vida.

Assim, em primeiro momento, ao contrário do que afirmavam Adorno e Horkheimer, a razão comunicativa seria o antídoto à razão instrumental, uma vez que aquela pode regular esta, assim como o sistema, impedindo que, como sugeriam os filósofos da Dialética do Esclarecimento, o final inevitável da sociedade moderna: a dominação pela racionalidade instrumental.

Nesse sentido, a continuação do pensamento advindo de Weber, com a proposta de uma normatividade intersubjetivamente construída, ou seja, uma extensão do pensamento da transformação pelo conflito, que, nesse caso, realiza a negociação de sentidos do mundo da vida a partir da contestação dos critérios de validade das proposições.

Segundo Habermas, a sociedade tem duas dimensões: o sistema e o mundo da vida. Para esse autor, o sistema se caracteriza por uma lógica externa à sociedade entendida como mundo da vida, sendo uma forma de organização eficiente na reprodução das estruturas da vida material. Enquanto o mundo da vida se reproduz por meio da comunicação intersubjetiva, os sistemas o fazem através de dinheiro e poder.

Esses subsistemas seriam o estado e a economia. A economia, que possui como mecanismo autorregulador o dinheiro, trabalha dentro da lógica de mercado “baseada no princípio do lucro, na relação capital-trabalho, no cálculo de rentabilidade, etc” (FREITAG, 1993, p.27). Enquanto o Estado, que tem como mecanismo regulador o poder, age a partir “da constituição do Estado racional legal, calcado em um sistema jurídico, numa burocracia efetiva, em um exército e uma polícia etc. (Idem, Ibidem).

Seguindo lógicas próprias, os sistemas se apoiam em uma forma de racionalidade finalista, que busca os meios mais eficientes para se atingir um determinado fim. Ao se utilizar da lógica de funcionamento desses dois subsistemas na sociedade, se produz o processo de racionalização, quer dizer, instituições se racionalizam segundo a razão instrumental, predominando a busca do resultado econômico ou do poder. E, ao fazer isso, as ações que anteriormente buscariam a compreensão intersubjetiva agora buscam o sucesso.

Habermas ainda chama nossa atenção para o processo de disjunção entre as duas dimensões da sociedade, entendido como o processo de naturalização da produção material sistêmica, levando à crença de que as normas que regem o sistema são imutáveis. Esses processos, entendidos por Habermas como patológicos, levam à colonização do mundo da vida pelo sistema.

Desse modo, em última instância, a colonização pode ser entendida como a infiltração da racionalidade instrumental no mundo da vida, através dos meios sistêmicos dinheiro e poder: o sistema invade domínios que dependem da ação comunicativa para sua reprodução, como socialização dos jovens, a educação e a produção científica, por exemplo.

Assim como o sistema, o mundo da vida possui uma lógica própria, contudo, diferente do mercado e do Estado que possuem esferas de atuação específicas, o mundo da vida compõe toda a realidade social, com seus símbolos, linguagens, e estruturas explicativas; é desse meio que os indivíduos retiram as evidências, os dados para justificar a realidade vivida.

Segundo o autor, essas relações acontecem nas dimensões

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

Assim, o mundo da vida não somente é o meio pelo qual as relações sociais acontecem, mas também o meio pelo qual se criam mecanismos de sua reprodução, uma vez que é a partir dos dados culturais, das normas e das experiências subjetivas utilizadas pelos grupos intersubjetivamente ligados que se regulam e delimitam as relações sociais.

Da mesma forma que o sistema, o mundo da vida possui componentes - cultura, sociedade (normatividade) e personalidade - que se ligam com a ciência, a moral e a arte. E a racionalização do mundo da vida se dá pelo aumento de autonomia dessas esferas, proveniente da separação promovida pela modernidade. E cada uma dessas esferas atua dentro de um mundo específico da ação comunicativa, o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo, respectivamente. (SCHUMACHER, 2000; FREITAG, 1993).

O mundo objetivo diz respeito aos fatos e com relação a eles são levantadas pretensões à verdade, ou seja, eventos possíveis de serem constatados de forma empírica. Esse mundo produz dados concretos nos quais as ações comunicativas podem se pautar, permitindo inclusive o seu questionamento. Já o mundo social fornece as normas sob as quais as ações e proposições são julgadas e legitimadas, ou seja, explícita correção normativa perante um contexto social específico. Por último, o mundo subjetivo apresenta vivências interiores e responde aos critérios de sinceridade do falante que pode demonstrar com ações que cumpre o que fala. Com relação aos mundos objetivo e social, quando há controvérsias que não podem ser imediatamente superadas pela ação comunicativa, elas são tratadas no plano do discurso:

O discurso teórico permite questionar a verdade afirmada sobre os fatos, buscando elaborar, à base de argumentos mais convincentes e coerentes, uma nova teoria. O discurso prático permite questionar a adequação das normas sociais, buscando legitimar, no interior de um processo argumentativo que respeita os melhores argumentos, a validade de um sistema de normas novo, aceito e respeitado por todos. (FREITAG, 1993, p.26)

a esfera da ciência, espaço privilegiado do cultivo da verdade, instaura "discursos teóricos" quando as pretensões de validade das verdades afirmadas em suas teorias são sistematicamente questionadas; a esfera da moral, espaço privilegiado do cultivo das normas e princípios que regem a ação social, instaura "discursos práticos" buscando melhor adequação e legitimação das normas; a esfera da arte, na qual se exprime a veracidade dos atores e sua subjetividade permite transformação da subjetividade em intersubjetividade expressiva. (FREITAG, 1993, p.27)

Vemos com Habermas, portanto, que o mundo subjetivo está vinculado à racionalidade estético-prática, enquanto o mundo social liga-se à racionalidade moral-prática, e o mundo objetivo à racionalidade cognitivo-instrumental, segundo apresentado na TABELA 10 a seguir.

TABELA 10: COMPLEXOS DE RACIONALIZAÇÃO				
	Mundos			
Atitudes Fundamentais	1	2	3	1
3	Arte			
1	Racionalidade cognitivo-instrumental		X	
	Ciência Tecnologia	Tecnologias Sociais		
2	X	Racionalidade moral-prática		
		Direito	Moral	
3		X	Racionalidade estético-prática	
			Erotismo	Arte

TABELA 10: COMPLEXOS DE RACIONALIZAÇÃO FONTE: HABERMAS (1987^a: I: 250) apud (SCHUMACHER, 2000, 413-414)

E todas essas esferas de valor compartilham da lógica da racionalidade comunicativa. Racionalidade essa que serve a um propósito diverso ao da racionalidade cognitivo-instrumental habermasiana, apesar de ter se originado do mesmo processo de reestruturação social a partir do declínio do poder da tradição.

No contexto dessa modernização cultural se dão dois processos que se apresentam junto à dissociação e à racionalização: a autonomização e a diferenciação. A autonomização se refere ao movimento de aumento da autonomia própria de cada esfera de valor, ou estrutura simbólica o que é visto por Habermas de forma positiva, uma vez que permite uma maior pluralidade de discursos possíveis, aumentando as chances de emancipação de grupos sociais. Já a diferenciação é o processo de descentramento de determinada visão social, ou seja, é a inclusão de visões antes não aceitas dentro de determinado mundo social, o que reflete um aprendizado social em favor da democracia e das possibilidades de dissidência.

Advindo de Adorno e Horkheimer, o conceito de racionalidade instrumental é de fundamental importância para a teoria crítica, uma vez que os autores da teoria crítica se dedicam à crítica dessa forma de racionalidade, sendo uma delas a racionalidade comunicativa de Habermas.

A racionalidade passa a existir a partir do momento em que a tradição e a religião perdem força enquanto bases das normas regulatórias do meio social e, assim sendo, passam a necessitar de outra fonte de legitimidade. Essa nova base regulatória, segundo Habermas, seria o consenso orientado pelo melhor argumento, como aponta Schumacher

Enquanto a base do consenso normativo é a tradição, Weber fala de ação social convencional. À medida em que esta é submetida pela ação orientada para o sucesso, pela ação racional com vistas a fins, surge o seguinte problema: como contextos de ação baseados no auto-interesse (e libertos de convenções) podem ser legitimamente regulados, quer dizer, mutuamente limitados de maneira normativamente obrigatória. Habermas traduz essa passagem assinalando que o acordo normativo se desloca do consenso (pré) dado pela tradição para o consenso alcançado comunicativamente. No caso limite, o que deve então valer como ordem legítima é formalmente acordado e positivamente instituído. Nas palavras de Weber (1991: 22), a ação regulada racionalmente toma o lugar da ação social convencional. (SCHUMACHER, 2000, p. 423).

Na medida que a racionalidade passa a permear as relações sociais, ela se desenvolve de dois modos, como racionalidade instrumental e comunicativa. A forma instrumental, segundo Habermas, possui tanto caráter positivo como negativo; por um lado, ao se guiar para o sucesso, cria patologias sociais capazes de prejudicar as relações e impedir o caminho da emancipação. Por outro lado, a racionalidade instrumental permite não sobrecarregar as ações comunicativas, pois

Em sociedades complexas, afirma ele, não seria possível coordenar linguisticamente os objetivos econômicos e burocráticos sem sobrecarregar as interações comunicativas do mundo da vida. Além disso, ganhos em eficiência, sem os quais a própria reprodução material da sociedade estaria comprometida, justificam que no interior dessas esferas as relações se deem por meio de processos impessoais e livres de qualquer normatividade. Como diz Habermas, a partir de Parsons, “o modo de produção capitalista e a dominação legal burocrática conseguem preencher melhor as funções de reproduzir materialmente o mundo da vida do que as instituições da ordem feudal que os precederam” (BRESSIANI, 2016, p. 23)

Contudo, segundo Habermas, apesar do efeito positivo trazido pela racionalidade instrumental, com o tempo, essa passa a não mais se submeter às normas intersubjetivamente consentidas, e a racionalidade instrumental, ao seguir lógica própria orientada pelo dinheiro e pelo poder, leva as relações sociais a se guiarem pelo sucesso. As ações orientadas para o sucesso podem ser divididas em dois subtipos, uma sendo a ação instrumental, quando voltada às normas técnicas para atingir um fim, e a estratégica, quando para exercer uma influência sobre um interlocutor ou oponente para que execute algo. Ou seja,

A ação instrumental e a estratégica só se diferenciam pelo fato de que, na primeira, o sujeito lida não diretamente com outro sujeito, mas com as coisas, como na fabricação de um produto em que se utiliza uma coisa como meio para obter uma outra coisa, ao passo que, na segunda, o sujeito busca influenciar outro sujeito para que este realize atos necessários para a obtenção do seu fim, ou seja, o outro é visto tão-somente como meio para alcançar um fim”. (REPA, 2008, p.166 - 167).

A essa forma de organização, que compreendem sistema, racionalidade instrumental, e ações orientadas para o sucesso, Habermas contrapõe o mundo da vida, apoiado na racionalidade comunicativa e nas ações orientadas para a intercompreensão.

Segundo Habermas, o mundo da vida é regido pela ação comunicativa; assim pode-se admitir que surge das relações interpessoais na vida cotidiana, pelas quais as pessoas buscam a justificação de suas ações, justificação essa que acontece pelo consenso do melhor argumento, esse baseado na racionalidade comunicativa.

A racionalidade comunicativa é, então, uma resposta ao fatalismo weberiano da racionalidade instrumental (OLIVEIRA, 1993, p. 22; F. SILVA, 2001, p. 5). Servindo então para a emancipação do ser humano, quer dizer, para que se atinja o objetivo da racionalidade segundo o iluminismo, torna-lo livre. Sendo importante ressaltar que

Libertar o homem equivale a tomá-lo consciente de sua realidade e responsável pelo seu próprio destino. A razão iluminista, da forma como fora concebida originalmente, conduziria, portanto, a humanidade à autonomia e à autodeterminação. O saber idealizado pelo Iluminismo, todavia, foi direcionado para a ciência e para a técnica, em detrimento da emancipação do ser humano. E a razão iluminista transformou-se em razão instrumental, isto é, instrumento para manutenção do poder através da dominação e repressão. É esta a racionalidade da ciência e da técnica, elementos centrais nas sociedades modernas. (OLIVEIRA, 1993, p. 16)

Weber, ao falar das formas de racionalidade, diferencia a racionalidade teleológica e a axiológica, de forma que é possível situar a teleológica dentro da esfera técnico-científica e a

axiológica no contexto da ética e estética. Quer dizer, então, que a racionalidade comunicativa, enquanto organizadora da vida ética e estética, se contrapõe à racionalidade instrumental que, segundo Weber, findaria por dominar a modernidade. Ou ainda, “em suma, a racionalidade formal diz respeito à ação racional em relação a fins, enquanto a racionalidade material associa-se à ação racional com relação a valores. (OLIVEIRA, 1993, p. 18)”

A forma comunicativa de racionalidade, segundo Habermas, se produz e reproduz por meio da linguagem, onde os indivíduos engajados em ações comunicativas voltadas para a intercompreensão ultrapassam uma subjetividade inicial para a construção de concepções consentidas racionalmente motivadas.

Nesse caso, cabe ressaltar a motivação da ação comunicativa, uma vez que ao remeter a outro tipo de racionalidade difere da instrumental: enquanto esta é voltada para o sucesso, e por isso elege os meios mais eficazes para se atingir determinada meta, aquela se orienta para a intercompreensão e, por isso, é capaz de organizar as relações sociais visando um benefício mútuo, e por isso tem sua orientação racional segundo valores. E essa racionalidade é comunicativa na medida que são buscados os fundamentos das ações comunicativas, sendo essas últimas os meios de produção e reprodução do mundo da vida, de modo que linguagem e racionalidade comunicativa estão intimamente interligadas, ou em outras palavras, “não é possível usar a linguagem sem de algum modo ativar as estruturas de racionalidade comunicativa”. (REPA, 2008, p.175).

Assim, Habermas se afasta do diagnóstico weberiano de domínio da racionalidade instrumental na sociedade moderna, uma vez que a linguagem, mecanismo organizador do mundo da vida está vinculada à racionalidade comunicativa, e é por meio dessa forma de organização que se dá a possibilidade de resistência da racionalidade comunicativa frente à instrumental.

Habermas repensa a ação social ao constatar que a linguagem é uma forma de relação social, ao fazê-lo, se apoia na teoria dos atos de fala, onde a ação se dá na interação de dois ou mais sujeitos como uma relação intersubjetiva. Essa forma de ação, como os demais tipos de ação é regulada por normas. Essas normas discursivas, além das regras gramaticais e da semântica, também são, segundo Habermas, delimitadas pela pragmática formal, quer dizer, pelas regras implícitas que presidem as relações pragmáticas entre falante e ouvinte em uma comunicação intersubjetiva.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

universal do ser humano dada à universalidade das formas e categorias à priori, para Habermas a universalidade é construída racionalmente no processo discursivo e, nesse sentido, é sempre possível de ampliação.

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

Segundo P. Silva, (2001, p. 7) Habermas segue a classificação de Austin, no que diz respeito aos atos de fala, apresentando três modos de locução, sendo elas: locucionárias, ilocucionárias e perlocucionárias. Os atos locucionários são aqueles pelos quais os sujeitos comunicam algo, apresentando proposições que demonstrem um estado de coisas, ligados as regras gramaticais que compõe a linguagem; os atos ilocucionários são os que buscam dizer algo levando em consideração determinado contexto normativo; por último, os atos perlocucionários buscam um efeito no ouvinte, causando-lhe emoções específicas. A forma perlocucionária é vista por Habermas como parasitária à linguagem, pois a insere dentro da lógica finalística da racionalidade instrumental.

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

Em primeiro momento, seguindo as visões de Weber, Adorno e Horkheimer, Habermas acaba por encontrar um caminho onde a racionalidade instrumental domina o mundo da vida, dada à capacidade do sistema de inserir sua lógica nas relações sociais. Cabe, portanto, frisar que ao seguir a linha weberiana da racionalização do mundo moderno, os autores frankfurtianos acabam por incorrer em sua mesma conclusão e, nesse sentido, como bem coloca Oliveira

Dentre as semelhanças, [entre Habermas e Weber] aqui será enfatizada a questão da tecnificação das sociedades modernas, que leva a uma crescente burocratização, colocando em perigo a razão e a liberdade do homem. Ao longo de sua obra, Weber manifesta preocupação com o desenvolvimento da racionalidade e com os desdobramentos da ciência na sociedade. Weber, de certa forma, alertou para o fato de que na sociedade moderna a dimensão qualitativa que corresponde à ordem interna do compromisso, do envolvimento ou da "vocação", e que conduz à integridade do homem, tem sido preterida pela racionalidade externa e calculista, que atende e determina a trajetória do mundo moderno de acordo com o interesse de grupos. Essa racionalidade externa nada mais   do que a racionalidade técnico-científica. A burocracia, forma de organiza o que passou a predominar no mundo moderno e que encarna o espírito técnico-científico, corresponde, no dizer de Habermas,    tica do sistema, sendo orientada, portanto, pela racionalidade instrumental. (OLIVEIRA, 1993, p. 23) [Sendo que] A preocupa o com a razão e autonomia é tema central dos frankfurtianos. Ao processo que Weber denominou burocratiza o universal, Marcuse nomeou de unidimensionaliza o. Já Habermas explicou o processo da burocratiza o através da incorpora o do mundo vivido pelo mundo do sistema, impondo àquele a razão instrumental. (OLIVEIRA, 1993, p. 24)

Exemplos da disputa normativa podem ser elencados em trecho das entrevistas concedidas por Alexya

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

Jesus Cristo foi o primeiro homem trans [...] Nós aprendemos desde o G nesis que existe a Santa Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Deus, portanto, mandou seu filho para a terra. Jesus, o filho, tinha o gênero divino, correto? Então, quando ele desceu para a terra ele passou a ter o gênero humano. Então, se Jesus pode se transicionar, por que eu não posso?" (ENTREVISTA, 2017) ¹²

No primeiro trecho podemos ver a disputa em torno de critérios objetivos, pois ela ocorre sobre a objetividade do caráter binário de gênero. Nesse sentido, nega-se que o gênero acompanhe o sexo, ou seja, que necessariamente a pessoa que nasce com o sexo masculino

¹² Entrevista cedida ao veículo VICE e publicado em 29/06/2017. Link: https://www.vice.com/pt_br/article/8xa943/jesus-cristo-foi-o-primeiro-trans-diz-a-1-a-pastora-transgenera-da-america-latina

pertença ao gênero masculino – homem – e que a pessoa que nasce com o sexo feminino pertença ao gênero feminino – mulher.

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

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

No formato de entrevista, o vídeo conta com a fala de psicólogos (as) e acadêmicos (as), que falam do papel ético, político e profissional da categoria na luta pela despatologização, trazendo à luz as dificuldades enfrentadas, como a formação precária dos (as) psicólogos (as) em relação às temáticas de diversidade de gênero e sexual, a vinculação à psiquiatria no fornecimento de diagnósticos, problemas das pessoas trans e transexuais no acesso ao sistema de saúde, assim como a importância da valoração da experiência das pessoas que vivem as transformações de todas as formas, frente ao conhecimento científico e profissional.¹³ (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, destaques nossos)

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

Cabe aqui outra explicação de conceitos que o referido professor parece não ter conhecimento: gênero não é o mesmo que sexo, o sexo é biológico, nascemos com o sexo, já o gênero é uma construção social. Análise esta, pontuada nos estudos das ciências humanas e da sociedade como a Sociologia, a História por exemplo. (OAB, destaques do autor)¹⁴

¹³ Disponível em: <http://site.cfp.org.br/tag/genero/> acesso: 04/07/2017

¹⁴ Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/2015/10/promotor-causa-polemica-ao-dizer-que-mulher-nasce-baranga-francesa.html> acesso: 04/07/2017

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

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

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

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

Essa luta particular na Igreja da Comunidade Metropolitana gera, a princípio na esfera religiosa, um foco de disseminação da luta por reconhecimento do grupo LGBT mais amplo, dada a participação da denominação em espaços públicos como a marcha do orgulho LGBT, em entrevistas acessíveis a um grande número de pessoas¹⁵, e pela própria disseminação individual dessa forma de pensamento. Então, a partir de uma gramática moral específica, a a

¹⁵ Refere-se aqui a entrevistas dadas a portais de destaque e canais no youtube assim como os listados a seguir: <<https://catracalivre.com.br/geral/cidadania/indicacao/uma-igreja-que-exclui-nao-aprendeu-com-jesus-diz-pastora-trans/>
<https://estilo.uol.com.br/comportamento/noticias/redacao/2017/03/31/sou-mulher-trans-pastora-e-mae-de-duas-criancas.amp.htm>>
<https://www.youtube.com/watch?v=f6K9twnHImM>

qual se utiliza de recursos do mundo objetivo e do mundo social, a ICM busca modificar a normatividade dada.

Essa busca de modificação da normatividade sobre a sexualidade e o corpo – heteronormatividade – acontece a partir de um critério de universalidade da dignidade do ser humano, ou seja, possui apoio na ideia de direitos individuais e valorização das identidades particulares.

Portanto, é possível entender que a atuação da ICM-SP se encontra com aspectos da racionalização cultural no sentido de Habermas, isto é, como componentes do mundo da vida.

Pois é no mundo da vida que os critérios de validade e reconhecimento são negociados. Seja pela negociação da diversidade de orientações sexuais ou de identidades de gênero; seja pela negociação no mundo social da igualdade de todos os seres humanos pela lógica do direito; ou mesmo pela sinceridade de buscar ser o que se é – a dor e a delícia de ser, como relatado por Cristiano Valério.

Essa negociação é buscada pela ação comunicativa entre os membros da própria comunidade, assim como pelo diálogo na sociedade. Ocorre na participação pública em atividades políticas, em entrevistas concedidas, em festas abertas realizadas na denominação e mesmo a partir da transmissão aberta do culto pela página do Facebook da denominação.

Nesse sentido, é possível perceber que a racionalidade utilizada no processo de comunicação é a que busca convencer com argumentos, a racionalidade comunicativa, configurando uma espécie de discurso de síntese do processo dialógico na ICM.

Portanto, é possível dizer que a mudança que ocorre no discurso religioso provém de uma racionalização cultural, orientada pelas ações racionais com relação a valores, ou seja, por uma racionalidade que, além de ferramenta, constitui-se em valor.

Ela se transforma em ferramenta, como modo de compreensão do texto bíblico a partir de diversas interpretações e fontes hermenêuticas. E valor em si na medida em que imprime coerência à própria caminhada do indivíduo, acompanhando a hipótese weberiana de um processo de racionalização calcado no individualismo.

Portanto, a esfera sexual não fica submissa à esfera religiosa, mas se torna autônoma pelo entendimento que a sexualidade é uma manifestação do divino que deve ser vivenciada, sem submissão a um conjunto de regras religiosas. Logo, deve ser vivida, já que a sexualidade faz parte do agir humano.

Com isso se compreende que a mudança no discurso religioso da ICM-SP é um processo que se dá no âmbito cultural da racionalização. E faz parte de um processo mais amplo de racionalização cultural, onde uma mudança religiosa racionaliza a fé.

Apesar de uma fé racionalizada parecer uma contradição, é possível dizer, com Weber, que a própria racionalização é um processo que em última instância ainda depende de certo grau de irracionalidade, pois essa forma de discurso carece de um pressuposto racional.

Essa perspectiva evidencia a racionalização do discurso religioso, vinculando a religiosidade aos direitos humanos e a luta por esses direitos, o que pode indicar a secularização weberiana atuando no discurso religioso.

O conteúdo discursivo se apresenta na luta diária por reconhecimento, melhor apresentada pela Teoria do Reconhecimento Social do autor Axel Honneth. Como já explanada é possível perceber uma luta por reconhecimento da ICM (HONNETH, 2003). É no espaço público, nas relações entre diferentes indivíduos, que se constrói a luta por direitos – e aqui se veem as tensões e os processos transformadores colocados em prática.

Isso se dá por ser a ICM compreendida como uma comunidade excluída, pois, Pöker, ao analisar o conceito habermasiano de exclusão entende que se refere à

quaisquer tipos de discriminação cultural, isto é, de restrições que eventualmente sejam propositalmente criadas para impedir ou dificultar a participação de integrantes de um grupo étnico específico nos espaços políticos de tomada de decisões públicas. Tais obstáculos poderiam variar desde a omissão do poder público em garantir os direitos fundamentais a pessoas vinculadas a determinadas etnias ou modos de vida, chegando aos tipos mais radicais de restrição (PÖKER, 2014).

Ao olhar de forma ainda mais específica à questão do reconhecimento, podemos considerar as denominações das negações nas três esferas do reconhecimento a partir da concepção de Honneth.

A definição de reconhecimento remete a três esferas: a do amor, a do Direito e a da solidariedade/contribuição/performance (Leistung no original, e utilizado de forma variada conforme diferentes tradutores e compreensões dos textos do autor em diversos momentos). É a experiência de falta de reconhecimento em uma ou mais dessas esferas – violação, privação e exclusão, respectivamente –, que serviria de motivação para a luta por reconhecimento. A interação entre os sujeitos passível de reconhecimento social traz consigo, de maneira articulada, um processo de individualização, na medida em que aumentam as chances de expressão, legitimação e reconhecimento de diferentes facetas da personalidade do sujeito, e um processo de inclusão social ao inserir o sujeito em uma comunidade de valores e em um círculo igualitário composto de todos os membros da sociedade. (ROSENFELD, C. L.; SAAVEDRA, G. A., 2013, p. 31 - 32)

Para ilustrar o perfil das histórias de violação de esferas de reconhecimento e de desrespeito encontradas na ICM, se recorrerá novamente aos fragmentos da entrevista concedida pela pastora Alexya ao *Catraca Livre* (2017).

Na escola eu apanhei muito porque era “diferente”, quando na verdade eu não era diferente, eu apenas não condizia com o sistema heteronormativo, mas também não sabia que existia um outro sistema de gênero, de uma outra construção. Foi muito difícil. Enquanto criança religiosa também. Só que quando a gente é criança, a gente ainda tem aquela pureza de alma e de espírito. Mas quando se chega à fase da puberdade, da adolescência, e a gente consegue raciocinar usando a razão, fica muito difícil porque eu tinha um conflito muito grande. [...] Com certeza. Quando chamei meus pais no quarto para conversar com eles, lembro que eu fiquei ali por quase uma hora, só chorava e a voz não saía. Quando crio forças e começo a falar para meus pais que não era igual aos meus primos, tios, que eu não era igual ao meu pai, lembro que ele me interrompeu, muito nervoso – porque ele demorou a entender o que estava querendo dizer – e foi bem categórico quando disse “não, se você for viado eu até aceito, mas se você se vestir de mulher eu te mato. Isso eu não vou aceitar”. [...] A população LGBT, por não estar na conformidade que eles acham que é normal, que é a heteronormativa, eles (a população) vão punir de forma muito dura e cruel as pessoas que não atendem a esse sistema. Principalmente quando falamos de sistema binário de gênero. A sociedade ainda acha que só existe o homem e a mulher. E hoje nós vamos entender que existe um leque de possibilidades: tem os binários, os não-binários, e por aí vai. Eu recebo muito no inbox pessoas me ofendendo, dizendo que eu mereço morrer de forma cruel, que eu deveria morrer de HIV, que eu deveria morrer em um acidente de carro, que Deus me abomina.

A negação da esfera do amor, com a violação das relações familiares por parentes homofóbicos, através da agressão física; a negação da esfera do direito, pela luta ainda presente da união civil, mesmo após aprovação do STF, a dificuldade da aprovação da legislação contra homofobia; e ainda degradações e ofensas na esfera da solidariedade, através da exclusão de grupos organizados como igrejas tradicionais praticam, constituem possíveis motivadores para a luta por reconhecimento.

A experiência citada pela pastora Alexya sobre agressões, tanto no ambiente escolar como no familiar e religioso é um relato comum nas histórias dos participantes da ICM, que encontram na congregação um ambiente seguro e de reforço de suas identidades desacreditadas na sociedade.

Outro exemplo que demonstra a violação é que rotineiramente nos cultos da ICM ocorrem pedidos de oração por famílias de membros ou conhecidos que sofreram agressões ou foram mortos em crimes de ódio.

Nesse sentido pode-se constatar que o critério normativo que está em jogo permite, inclusive, violação física por parte daqueles que se julgam defensores da norma. O critério da privação já se coloca quando a normatividade se estende ao sistema, ou seja, para as relações de poder que se estabelecem, em última instância, no Estado.

Assim, a disputa pelo significado da norma se traduz, em última instância, no mecanismo de regulação do Estado Democrático de Direito, pela busca, nesse sentido, de ações regulatórias positivas que garantam o reconhecimento.

Além disso, as relações de exclusão se materializam no medo de expulsão e isolamento por parte de familiares, amigos e outros membros da sociedade devido à quebra da normatividade vigente. Quer dizer, na vivência observada na ICM é possível perceber as formas de desrespeito apresentadas por Honneth, e creditar a elas, pelo menos em parte, os motivos pelos quais ocorre a luta por reconhecimento.

Pode-se, ademais, dizer que ao se contextualizar o conceito de excluído ao campo religioso, a própria ideia de uma proibição de participação no poder eclesiástico em uma congregação tradicional pode gerar a tensão que leva à desvinculação desta congregação e à criação de uma nova, mais inclusiva.

Nesse sentido, pode-se falar de um processo de transformação da comunidade religiosa com motivos próprios e processos de legitimação e justificação que transpuseram a dominação tradicional. Esse processo, entendido de forma ampla, pode esclarecer a mudança social, no contexto da teoria de Honneth, pois

deixa Claro que uma teoria da Sociedade como aquela que ele pretende desenvolver deve partir do princípio de que as relações de reconhecimento contêm pretensões normativas na sua estrutura, as quais possibilitam o esclarecimento da mudança social. Ambos os autores identificaram uma ligação entre autorrelacionamento e reprodução da vida social, que está vinculada estruturalmente com as relações de reconhecimento. Por isso, a dinâmica do desenvolvimento histórico moral deve ser entendida como Uma luta por reconhecimento (Honneth, 1992, p. 148).” (ROSENFELD, C. L.; SAAVEDRA, G. A., 2013, p. 16 – 17)

Quando se retorna às declarações já apresentadas anteriormente, também pode-se perceber a busca de ampliação de direitos, de modo que podemos ver a disputa por igualdade no caráter binário de gênero. Ao fazer isso, Alexya busca igualar as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero.

Esse discurso visa ampliar os critérios de igualdade, saindo da dignidade dada aos dois gêneros pressupostos naturais e corretos pela sociedade (gênero masculino e feminino, homem e mulher) para expandir critério de dignidade a todas as classificações de identidade de gênero.

Aqui se evidencia o diálogo com a luta por ampliação do reconhecimento da dignidade da pessoa trans na sociedade mais ampla; existindo nos mundos objetivo e social elementos que favoreçam a luta por reconhecimento.

É possível retornar também à visão de comunidade apresentada pela denominação, que busca não somente criar um meio de reconhecimento na esfera da solidariedade assim como do amor, ao postular a comunidade como a família do indivíduo.

Também, como apresentado anteriormente, a esfera do Estado democrático e do mercado se apresentam na luta por direitos e pela aceitação da denominação como pessoa jurídica.

Com isso, é possível concluir que a denominação trava uma luta por reconhecimento de seu modo de vida, em face da exclusão ou melhor da inclusão perversa da população LGBT na

sociedade. As formas de violação apresentadas por Honneth são encontradas nas histórias e discursos da denominação, sendo que a luta então busca ir contra essas formas de exclusão.

O discurso que baseia esse combate levanta questionamentos sobre os critérios de validade no mundo objetivo, social e subjetivo, como apresentado por Habermas. Esse discurso ressignifica o texto bíblico e a teologia tradicional a partir de ferramentas advindas da modernidade, ferramentas discursivas baseadas na racionalidade e na individualidade.

No mundo objetivo se questiona a objetividade da existência da condição binária da identidade de gênero, compreendendo-se a condição de transexualidade, não-binários e gêneros fluidos como naturais, ou seja, como biologicamente orientados. Da mesma forma, a heteronormatividade como um dado biológico é questionada, sendo enfatizada a pluralidade de orientações sexuais.

Ainda, no mundo objetivo, utiliza-se das ciências humanas e sociais para a demonstração científica do caráter social dos papéis de gênero, criando assim um embasamento para a não normatividade quanto a papéis dados como naturais e, que com o apoio das ciências humanas, se demonstraram que não são.

Já no mundo social, extrai-se dos textos bíblicos interpretações que favoreçam o apoio à diversidade, como a utilização dos critérios de igualdade e justiça, já aceitos pela sociedade e, agora, aplicados ao público LGBT, com isso, as normas do mundo social são expandidas para abarcar também essa parte da população.

Essa luta discursiva, não cria novos conceitos, mas reutiliza os já existentes, assim, o que está sendo colocado à prova no mundo social não é a existência da norma, pois o grupo a aceita, o que está sendo colocado à prova é a limitação dada à norma ao aplicá-la somente a uma parte da sociedade. Nesse caso, a ICM questiona essa limitação, pedindo pela sua real e ampla efetivação.

Por último, no mundo subjetivo, se advoga a sinceridade de se ser quem é, a “dor e a delícia de ser” ou mesmo o “direito sagrado de ser”. Aqui, se questiona, então, a não aceitação por parte da sociedade de um modo de vida sincero. Pede-se a aceitação desse modo de vida, que busca ser vivido sinceramente, e que validaria, junto aos meios de validação dos outros mundos, o modo de vida dos membros da denominação.

Essa transformação discursiva andou em passo com as transformações sociais ocorridas durante a luta civil por direitos da população LGBT, passando pelas fases da teologia homossexual, teologia gay e teologia queer.

Essa mudança apresenta uma base racional e, portanto, aponta para a racionalização da fé na denominação, sinalizando para um processo intrarreligioso de racionalização e, portanto, vai contra a hipótese da transformação por carisma, assim como do mercado religioso – o que não significa a inexistência do mercado, mas a falta de ações orientadas para esse mercado por parte da denominação.

Com isso podemos apontar que a questão dos direitos humanos, base para a teologia apresentada pela denominação, é resultado do desenvolvimento da racionalização na modernidade. Se essa conjectura estiver correta, então pode-se afirmar que a religiosidade no mundo contemporâneo caminha para uma religiosidade individualizada e racionalizada.

Isso não significa que exista um afastamento da comunidade, mas que a comunidade é vista como complemento à fé e, portanto, a religiosidade no espaço contemporâneo equaliza de forma mais balanceada a relação entre o indivíduo e a comunidade.

CONCLUSÃO

Aqui foi proposto compreender o que teria gerado a mudança de discurso e ações da ICM. E ao retomar as hipóteses que deram início ao trabalho, a do carisma, a do mercado e a da racionalização, é possível perceber que, os três possuem participação no processo de mudança da denominação, mas em níveis diferentes.

O carisma existe na figura de seus líderes que, ao possuírem determinados valores, os transmitem aos fiéis, contudo, sem advogar uma sacralidade em sua própria pessoa. Tem-se aqui o exemplo de Troy Perry, fundador da denominação e Alexya e Cristiano, lideranças da ICM-SP, os quais são referências para os fiéis, mas não buscam utilizar dessa autoridade para dar respostas fechadas e prontas, mas para orientar os indivíduos na busca por seus próprios caminhos. Contudo, o carisma por si só não explica o surgimento e crescimento de uma denominação com discurso como o da ICM.

Ao ser criada, a ICM se coloca em um nicho de mercado específico, o LGBT, devido á história de seu fundador. Contudo, a denominação não é a única a atingir esse público, o que a coloca em um mercado religioso frente não somente às denominações tradicionais, mas também às denominações inclusivas.

Entretanto, a denominação não adota ações prioritariamente orientadas a esse mercado, buscando maior participação ou captação de fiéis, mas ao se colocar no espaço público, se ocupa com a defesa dos direitos humanos, sem proselitismo religioso, mas com proselitismo de ideais humanitários, sem preocupação com vertentes religiosas.

Com isso, se percebe que apesar de estar em um mercado religioso, e possuir uma posição nesse mercado, as ações da denominação são guiadas por valores específicos, o que não permite assumir o mercado religioso como causa da mudança de discurso da denominação.

Por fim, tem-se a racionalização, sendo o fator que mais se mostrou evidente. Isso pois, as ações se apresentam motivadas por valores, sendo esses construídos a partir do processo de busca por alargamento de direitos.

Ainda, com o exposto até aqui, é possível dizer que o mundo, como previa Weber, se torna mais secular. Não no sentido de fim da religião, mas no sentido que a própria religião se torna cada vez menos mística e cada vez mais individualizada e racional, cada vez mais voltada para o indivíduo profano e menos para o supra-humano divino, pois, nesse caso, o próprio ser humano é divino em sua profanidade.

Ou seja, a mudança social aqui estudada a partir do processo de transformação na religião é o processo de ampliação de direitos humanos como resultado do processo de racionalização do mundo.

Assim, entende-se que o processo de racionalização possibilitou o surgimento, desenvolvimento e crescimento da ICM. Ainda nessa direção, pode-se dizer que a fé racionalizada é a base da religiosidade da denominação e uma vez que os direitos humanos, base moral do sistema religioso da ICM, são uma consequência do direito racional e, portanto, uma demonstração da racionalização do mundo e do aumento da secularização na medida que o místico perde força para a intersubjetividade racional na construção da normatividade.

Essa racionalização promove a união de religiosidades, valorização da diversidade religiosa, inexistência de um código de conduta único e definido, a busca do sentir-se bem e de ser sincero consigo mesmo. Sendo o crescimento justificado pela expansão da racionalidade, proporcionada pelo processo de racionalização.

Assim, é importante salientar que o processo de racionalização também permite acomodar às identidades tradicionais, como a identidade cristã, novas formas de conduta sexual ou visões sobre sexualidade. Exigindo a adaptação das identidades tradicionais, mas não as eliminando. Quer dizer, não se trata da exclusão de determinadas identidades, mas da acomodação das diversas identidades dentro de uma forma possível de convivência.

Esse processo é o descrito por Habermas e apoiado por Honneth, no qual os direitos humanos, ou seja, a valorização do indivíduo por si só, se tornam a base para todos os outros direitos através da ação comunicativa e da luta por reconhecimento.

Ou seja, se assiste à expansão de uma identidade global, baseada na ideia de sacralidade do indivíduo, que apoiaria as diversas identidades particulares, criando assim, a partir da ideia de uma individualidade, as identidades coletivas que não seriam ameaçadas, mas protegidas justamente pela sacralidade do indivíduo; processo no qual a religião também participa como foi demonstrado neste trabalho pelo estudo da ICM.

5. BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento. Trad. Guido Antonio de Almeida. Edição Digital. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

ARAUJO, M. de F., Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. *Psicol. cienc. prof.* v.22 n.2 Brasília jun. 2002. Artigo.

BRESSIANI, N. Entre sistema e mundo da vida in: um pensamento interdisciplinar: ensaios sobre habermas. Org. Alessandro pinzani e rainer schmidt. Florianópolis: nefiponline. P. 13 – 43, 2016.

BAUMAN, Z. O Mal-Estar na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Z. Vida Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BONFIM FILHO, M. M. et al. Sexualidade e religião: a prática sexual na perspectiva das denominações protestantes. Artigo. 2010. Link: http://www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario_diamantina/2010/D10A041.pdf

CAMPELLO, Filipe. Do reconhecimento à liberdade social: sobre o "direito da liberdade", de Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 23, p. 185-199, July 2014. ISSN 2317-806X. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74736>>. Acesso em: 12 July 2018.

DIEHL, A. A. Max Weber: ciência da cultura e história. *Revista de teoria da história*, volume 16, número 2, dezembro/2016, universidade federal de Goiás.

FOUCAULT, Michel. HISTÓRIA DA SEXUALIDADE I: A VONTADE DE SABER. 14 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FREITAG, B. Habermas e a filosofia da modernidade. *Perspectivas*, São Paulo, 16: 23-45, 1993.

FURTADO, R. N. Ascese e racionalização: Weber, Foucault e o problema do controle da conduta. *Prometeus* - ano 6 - número 11 – janeiro-junho/2013 - E-ISSN: 2176-5960

GIDDENS, A. A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1993.

GIDDENS, A. As Consequências da Modernidade. São Paulo: UNESP, 1991.

GOMES, A. M. de A. As representações sociais do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro. Revista de Estudos da Religião. Nº 1. p. 1-38, 2006

HABERMAS, Jurgen. The theory of communicative action. Vol 1. Reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. Consciência moral e agir comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989

_____. Direito e democracia: entre facticidade e validade. VI. 1. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. Direito e democracia: entre facticidade e validade. VI. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

_____. A inclusão do outro: Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HONNETH, Axel. Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. The Critique of Power: reflective stages in a critical social theory. MIT Press ed, 1949.

_____. O Direito da Liberdade. Martins Fontes: São Paulo, Edição: 1ª, 2015.

HONNETH, Axel; RENAULT, Emmanuel. Filosofia social e teoria social. Sociologia [online], vol. 9, n. ° 1. 2018. (Acesso em 1 de junho de 2018. Disponível: <http://journals.openedition.org/sociologie/3410>)

JESUS, F. W. Unindo a Cruz e o Arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Tese. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC. 2012.

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

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. Porto alegre: civitas, v. 3, nº 1, jun p. 111 – 125, 2003.

MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 20, n.2, p. 41 – 66, 2008.

MARIANO, R. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores secularização e pluralismo em debate. *Civitas, porto alegre*, v. 16, n. 4, p. 710-728, out.-dez. 2016.

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

MUSSKOPF, A. S. Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil / André Sidnei Musskopf ; orientador Rudolf von Sinner. – São Leopoldo: EST/PPG, 2008.

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

NATIVIDADE, M. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2): 90-121, 2010.

OLIVEIRA, F. B. Razão instrumental versus razão comunicativa. *Rev. Adm. Púb.*, rio de janeiro, 27 (3): 15-25, jul.fset. 1993

PEREIRA, Cleyton Feitosa. Notas sobre a trajetória das políticas públicas de direitos humanos LGBT no Brasil. *Bauru*, v. 4, n. 1, p. 115-137, jan./jun. 2016.

PIERUCCI, Antônio Flávio. SECULARIZAÇÃO EM MAX WEBER. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*. São Paulo: v.13, n.37, June, 1998.

_____. DE OLHO NA MODERNIDADE RELIGIOSA. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 20, n.2, p. 9 – 16, 2008.

PINZANI, Alessandro. Das Recht der Freiheit, de Honneth, Axel. Novos estud. - CEBRAP, São Paulo, n. 94, p. 207-237, Nov. 2012. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002012000300014&lng=en&nrm=iso>. access on 12 July 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002012000300014>.

P. SILVA, S. L. Razão instrumental e razão comunicativa: um ensaio sobre duas sociologias da racionalidade. Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas. N. 18 – maio – 2001

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

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

RAPP, Linda. Metropolitan Community Church. Encyclopedia, GLBTQ, Inc, 2015.

REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: curso livre de teoria crítica. Campinas: sp: papyrus, p. 161 – 182, 2008.

RODRIGUES, E. L. A. Igrejas evangélicas inclusivas das cidades de São Paulo e Guarulhos: UM ESTUDO PSICOPOLÍTICO DAS IGREJAS VISTAS POR SEUS PASTORES. PUC: São Paulo, Dissertação. p. 136. 2009.

ROSENFELD, C. L.; SAAVEDRA, G. A. RECONHECIMENTO, TEORIA CRITICA E SOCIEDADE: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no brasil. Sociologia: Porto Alegre, ano 15, nº 33, mai/ago. P. 14 – 54, 2013.

SOARES, Evanway. Sexo Evangélico: Deslocamento do Eixo de Fundamentação do Conhecimento. Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho: Marília. Monografia. p. 77, 2013.

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

SCHUMACHER, A. Reconstrução da teoria da racionalização da sociedade em Weber *in*: Comunicação e democracia: fundamentos pragmático-formais e implicações jurídico-políticas da teoria da ação comunicativa. Campinas, SP: [s.n.], 2000, p. 393 – 434.

SOUZA, D. G. Religião e sociedade pós-secular no pensamento de habermas. *Revista de estudos constitucionais, hermenêutica e teoria do direito (rechtd)*, 7(3): p. 278-284, set-dez, 2015.

VIDAL, D. A Linguagem do Respeito: A Experiência Brasileira e o Sentido da Cidadania nas Democracias Modernas. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 46, no 2, 2003, p.265 - 287.

WEBER, M. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In: *Ensaio de Sociologia* (H.H. Gerth e C. Wright Mills org.). 2 Ed. Zahar Editores. Rio de Janeiro: Guanabara, p. 309 – 346, 1971a.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Ensaio de Sociologia* (H.H. Gerth e C. Wright Mills org.). 2 Ed. Zahar Editores. Rio de Janeiro: Guanabara, p. 371 – 410, 1971b

_____. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Trad. Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2010.

WILCOX, M. M. Of markets and missions: the early history of the universal fellowship of metropolitan community churches. *Religion and american culture: a journal of interpretation*, volume 11, no. 1, pages 83–108, 2001.

ZANOLI, Vinícius Pedro Correia. Processos políticos e a produção de papéis e significados: uma análise das relações entre o Estado e o movimento LGBT na criação do Centro de Referência GLTTB de Campinas – SP. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 4, p. 156-166, 2013.

ANEXO

PERSPECTIVAS DA TEORIA CRÍTICA PARA A ANÁLISE DA CONTEMPORÂNEIDADE

A crítica de Honneth a Habermas possui várias frentes, elas sendo, de modo geral: o déficit sociológico, o dualismo e as origens das patologias sociais.

Em *The Critique of Power* (1949), em um capítulo destinado à análise da teoria da sociedade de Habermas, Honneth apresenta o que julga como falho no diagnóstico habermasiano. Em primeiro lugar, explica como a visão de uma sociedade dividida em mundo da vida e sistema como duas esferas autônomas prejudica a análise social, pois não dá conta de apreender a realidade social como um todo, uma vez que ignora que mesmo o sistema se vincula a normas sociais advindas do mundo da vida. Problema esse que, segundo Honneth, vem da tradição da Teoria Crítica.

Também, assinala que ao seguir a divisão entre mundo da vida e sistema, cria a ideia de que as assimetrias de poder se originam no sistema, tendo o mundo da vida como algo simétrico nas relações intersubjetivas; contudo, segundo Honneth, o mundo da vida também possui assimetrias de poder que devem ser levadas em conta na análise.

Sendo assim, Honneth critica Habermas que, ao assim proceder, deixa escapar a possibilidade de uma crítica da realidade do sistema; da mesma forma, abre mão de entender a realidade comunicativamente mediada como relações que se dão através do conflito. Segundo o próprio autor

He not only gives up the possibility of a justified critique of concrete forms of organization of economic production and political administration. Habermas loses above all—and this again makes him heir to the tradition of critical social theory we have investigated here—the communication-theoretic approach he had initially opened up: the potential for an understanding of the social order as an institutionally mediated communicative relation between culturally integrated groups that, so long as the exercise of power is asymmetrically distributed, takes place through the medium of social struggle. (HONNETH, 1949, p. 303)

Ainda, segundo Honneth, esses problemas configuram o que chama de déficit sociológico, ou seja, ignoram a ação social que existe de mediação entre sistema e mundo da vida. Ou seja, a análise habermasiana foca a partir de uma construção lógica racional que amplia a visão de Adorno e Horkheimer, contudo, carece de factibilidade ao ser contrastada com a vivência real dos indivíduos.

Isso pois, ao tentar lidar com os problemas propostos pela Dialética do Esclarecimento, não somente ignorou as assimetrias do mundo da vida, como ignorou, segundo Honneth, que o sistema também é permeado por relações sociais e disputas que acabam por moldá-lo. Quer dizer:

O que há em comum entre a abordagem da Teoria da ação comunicativa e a Dialética do esclarecimento é justamente o problema que tinha de ser enfrentado e que Habermas não enfrentou por inteiro: desde o trabalho inaugural de Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, vigora nessa vertente intelectual uma concepção da sociedade que tem dois pólos e nada a mediar entre eles, uma concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo, sem tomar em conta a ação social como necessário mediador. É o que Honneth denomina “déficit sociológico da Teoria Crítica”. (NOBRE, 2003, p. 15 - 16)

Essa questão pode ser evidenciada quando percebemos no estudo de caso feito na ICM, que existe uma luta contra a privação de direitos ocorrendo tanto no mundo da vida, a exemplo das disputas teológicas que ocorrem sobre a homossexualidade, identidades e papéis de gênero; quanto no sistema, pois essa questão é levada para a esfera da legislação e política, quer dizer, a crítica de Honneth é evidenciada.

É necessário pontuar que enquanto tipos ideais weberianos, ou em uma reconstrução racional habermasiana, a separação entre mundo da vida e sistema é útil à análise, sendo, inclusive, utilizada nesse estudo. Contudo, é necessário ter a clareza de que essa separação não elimina a interrelação entre os dois campos, e a mutualidade da influência entre ambos.

Habermas, atento às críticas, busca com o lançamento de *Direito e Democracia* (1992), atender a esses questionamentos, atribuindo ao direito o papel de tradutor e mediador. Assim, ações de direito podem traduzir para o sistema ações comunicativas do mundo da vida e, ao fazê-lo, permitirem que o mundo da vida, que até então só possuía capacidade de resistência

quanto ao sistema, possa modifica-lo. Pois “uma vez que o direito se interliga não somente com o poder administrativo e o dinheiro, mas também com a solidariedade, ele assimila, em suas realizações integradoras, imperativos de diferentes procedências” (HABERMAS, 1997^a, p. 62).

Essa nova leitura que Habermas traz à relação entre sistema e mundo da vida serve para explicar, em sua visão, como esses dois aspectos da realidade social se ligam, o que é uma resposta à crítica de separação total apontada por Honneth, e também permite vislumbrar uma possibilidade outra que não a colonização do mundo da vida pelo sistema.

Contudo, Habermas mantém a visão de autonomia das duas esferas e, portanto, mantém a origem das patologias sociais. Uma vez que “como meio organizacional de uma dominação política, referida aos imperativos funcionais de uma sociedade economicamente diferenciada, o direito moderno continua sendo um meio extremamente ambíguo da integração social. Com muita frequência o direito confere a aparência de legitimidade ao poder ilegítimo” (HABERMAS, 1997^a, p. 62).

Ou seja, Habermas agora entende o direito como um mecanismo que não somente pode permitir a influência do mundo da vida sobre o sistema, mas como um caminho para que a lógica da racionalidade instrumental adentre e colonize o mundo da vida. Nesse sentido, o autor mantém a autonomia de cada uma das esferas, assim como também a origem das patologias do mundo da vida no sistema.

Nesse sentido, então, a crítica de Honneth pode ser mantida, uma vez que o dualismo mantido por Habermas desconsidera que sistema e mundo da vida não são completamente autônomos, mas mantém dentro de si aspectos de racionalidade comunicativa e instrumental, de modo que o próprio mundo da vida possui assimetrias de poder que não conseguem ser explicadas pela via do Estado ou do Mercado. A essa questão, o próprio Honneth oferece uma saída, a luta por reconhecimento.

Honneth segue Habermas no sentido de não considerar mais possível orientar-se pelo pensamento metafísico, dado que as necessidades intelectuais do tempo presente pedem comprovação empírica; assim, busca na Teoria da Dependência Absoluta de Donald Woods Winnicott e na psicologia social de George Herbert Mead os meios para reconstruir a teoria da intersubjetividade do jovem Hegel em um quadro teórico pós-metafísico.

Segundo Honneth, Hegel cria uma teoria que correlaciona a criação da ética com as relações entre indivíduos, pois seria somente através dessas relações que Hegel compreenderia a formação do Eu, devida à necessidade de reconhecimento mútuo. Assim, através de determinada situação de desrespeito que se iniciaria uma luta por reconhecimento, na qual, a partir de uma negociação intersubjetiva se desenvolveria a autonomia do sujeito, de modo que

Por fim, o modelo conceitual hegeliano encontra seu fechamento teórico na terceira tese, que reivindica para a série de três formas de reconhecimento a lógica de um processo de formação mediado pelas etapas de uma luta moral: no curso da formação de sua identidade e a cada etapa alcançada da comunitarização, os sujeitos são compelidos, de certa maneira transcendentalmente a entrar num conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente. (HONNETH, 2003, p. 121)

Esse processo é claramente visto no estudo, como já demonstrado, a luta da denominação é pela ampliação de direitos, na busca pela aceitação de seu modo de vida, quer dizer, pelo acesso de um grupo ao reconhecimento de sua pretensão de autonomia, que até o momento ainda não foi totalmente confirmada socialmente.

Essa teleologia, apoiada em Hegel pelo desenvolvimento da razão, busca amparo empírico, em um primeiro momento, em Winnicott. Segundo suas pesquisas, a autonomia no indivíduo é gerada a partir de um conjunto de fases de desligamento entre mãe e filho, estágios esses que geram o reconhecimento do outro ser como indivíduo, de modo que mãe e filho geram reconhecimento mútuo. De mesmo modo, ao perceber o cuidado e respeito da mãe por si, à criança é possibilitada uma relação positiva consigo, gerando autoconfiança. Questão essa buscada na ressignificação da ideia de família na comunidade, feita pela ICM, uma vez que, em muitos casos, a aceitação familiar não acontece.

Ao passo que, busca também em Mead a objetividade naturalista para o desenvolvimento ético e as formas de reconhecimento. Segundo Mead, o ser humano se torna consciente do mundo vivido a partir dos conflitos. O conflito abre uma possibilidade de compreensão da ação, uma vez que o indivíduo se torna capaz de compreender em si as expectativas do outro generalizado a respeito de sua atitude.

Ao ser capaz de reconhecer o outro como um objeto de consideração do grupo, o sujeito também se reconhece como membro do grupo, e por isso inicia o processo de reconhecimento. A esse processo Mead relaciona os conceitos de “Me” e de “Eu”, ambos sujeitos dialógicos na personalidade do sujeito, representando a imagem que o outro tem de mim, e as respostas dadas aos conflitos, respectivamente.

Quer dizer, “só na medida em que ele assume as atitudes do grupo social organizado ao qual ele pertence em relação as atividades sociais organizadas e baseadas na cooperação com que esse grupo se ocupa, ele pode desenvolver uma identidade completa e possuir a que ele desenvolveu” (HONNETH, 2003, p. 136).

Nesse sentido, Honneth sustenta que a teoria de Mead permite falar de reconhecimento, uma vez que o sujeito não somente reconhece o outro a partir das normas sociais interiorizadas, mas também se reconhece como membro de um grupo que possui expectativas sobre ele. “A própria proposta de Mead é falar aqui de uma relação de reconhecimento mútuo: ‘É esta identidade que se pode manter na comunidade, que é reconhecida na comunidade na medida em que ela reconhece as outras’”. (HONNETH, 2003, p. 136).

Nesse sentido, é possível entender a importância da comunidade para a ICM, e não somente a ICM-SP, mas a comunidade de todos os crentes, ou mesmo ao se colocar a luta não como a luta de um grupo, mas como demonstrado anteriormente, a luta de todas as pessoas pelo direito de ser quem são. É um grupo que, em seu reconhecimento interno, busca reconhecimento externo a partir da normatização da aceitação, buscando ressignificar as normas sociais de não reconhecimento.

Ao se entender como membro de determinado grupo, o sujeito, segundo a apresentação que Honneth faz de Mead, cria expectativas sobre três áreas que, como membro do grupo, se espera que tenha acesso: O direito, a dedicação afetiva e a solidariedade.

O direito se cria das expectativas de autocontrole devido ao reconhecimento das normas intersubjetivamente aceitas, sendo que a ampliação na esfera da aceitação se dá em duas vias, a do crescimento de sua autonomia individual e no do autorrespeito. Disso decorre, para Mead, que a evolução social se dá pelas lutas pelo reconhecimento, ou seja, na busca da ampliação dos direitos individuais nas duas esferas.

Quer dizer, “em toda época histórica acumulam-se novamente antecipações de relações de reconhecimento ampliadas, formando um sistema de pretensões normativas cuja sucessão força a evolução social em seu todo a uma permanente adaptação ao processo de individuação progressiva” (HONNETH, 2003, p. 143 - 144).

Esse processo permite que, cada vez mais, o hall de direitos seja ampliado, assim como a quais tipos de indivíduos esses direitos podem ser estendidos; ou seja, é a expectativa reconhecida de possuir tais direitos, baseados em um grupo de valores compartilhados, que permite que o sujeito se entenda como alguém de importância para o grupo, como descreve Honneth, apoiado em Mead

A compreensão prática que um semelhante ator tem de si mesmo, seu "Me" portanto, será nesse caso constituída de tal sorte que ela o faz compartilhar com os outros membros de sua coletividade não só as normas morais, mas também as finalidades éticas: se ele pode entender-se, à luz das normas comuns de ação, como uma pessoa que possui determinados direitos em face de todos os demais, então, à luz das convicções axiológicas comuns, ele pode entender-se como uma pessoa que tem importância única para eles todos. (HONNETH, 2003, p. 152)

Questão amplamente trabalhada, tanto na esfera discursiva, através do incentivo à luta, quanto na prática da ICM, sendo apresentado nas ações políticas, públicas, entrevistas concedidas à veículos de imprensa e etc.

Mead então, junto com Hegel apresenta a categoria da dedicação afetiva, entendida primariamente como uma relação de afeto íntimo, compreendendo “as relações amorosas e de amizade” (HONNETH, 2003, p. 157), e a categoria de solidariedade, que surge em grupos mais restritos, possuindo as características de igualdade universalista e o vínculo afetivo, onde o sujeito é reconhecido por contribuir como parte do grupo. O que se apresenta na ICM na força que a ideia de comunidade como família, como local de suporte e aceitação se apresenta.

Com isso, Honneth deixa claro suas influências, e como busca na psicologia social os meios de evidenciação empíricas do pensamento hegeliano, tendo, ao final da investigação, as três esferas de validação do reconhecimento: o amor, o direito e a solidariedade.

Partindo das contribuições de Sartre, Marx e Sorel, Honneth compreende que os três estavam com suas visões aprofundadas nos fenômenos que acompanhavam a época, e que

mesmo que suas concepções estivessem fortemente assentadas na ideia de conflito na busca por reconhecimento, esse conceito não se difundiu nas ciências sociais. Isso pois o conceito de luta social reteve o papel constitutivo na análise social.

Reconhece também, a partir de sua leitura, que Durkheim e Ferdinand Tönnies não construíram categorias explicativas a partir da ideia de conflito social, apesar da integração social por meio de pressupostos morais ter papel fundamental em suas análises sociais. Já Max Weber abordou a ideia de conflito a partir de uma perspectiva que não considera as motivações morais, o mesmo acontecendo com Georg Simmel.

Assim, Honneth se propõe a apresentar um paradigma que reconstrói os nexos entre a luta social de movimentos sociais e o sentimento de desrespeito. E pretende demonstrar esse novo paradigma com comprovações empíricas. Honneth, contudo, não espera que esse modelo de luta substitua o modelo utilitarista, mas que o complemente, uma vez que historicamente se mostraram outros motivos para que a luta ocorresse.

Segundo Honneth, a forma que a luta social se dá é a partir do momento que é generalizada, ou seja, quando sai das intenções individuais e pode se tornar base de um movimento coletivo. Dessa forma, o amor não seria um sentimento capaz de gerar um movimento social, uma vez que as formas de manifestação do amor se dão nas relações primárias, ou seja, individualizadas.

Em contrapartida, as formas de reconhecimento do direito e da estima social já representam um quadro moral de conflitos sociais, porque dependem de critérios socialmente generalizados, segundo o seu modo funcional inteiro; à luz de normas como as que constituem o princípio da imputabilidade moral ou as representações axiológicas sociais, as experiências pessoais de desrespeito podem ser interpretadas e apresentadas como algo capaz de afetar potencialmente também outros sujeitos. (HONNETH, 2003, p. 256)

Assim, nessas situações, as experiências individuais podem ser entendidas em experiências de desrespeito compartilhadas por um grupo inteiro, podendo se tornar motivos que direcionam as ações de exigência coletiva da ampliação do reconhecimento.

Portanto, não é surpresa que a ICM se coloque dentro de um movimento maior, o de luta pelos direitos LGBT e direitos humanos, pois suas experiências de privação são entendidas

como experiências compartilhadas por todos aqueles que sofrem a privação de direitos, tanto LGBT's como não.

Sua ligação e participação nas Semanas LGBT, Congressos e Seminários de temática LGBT, realização de casamentos coletivos e etc. demonstram a inserção no movimento mais amplo, sendo a própria ICM um grupo de intersecção entre o movimento LGBT e a religiosidade.

Nesse sentido, deve haver no grupo uma ponte semântica capaz de criar uma identidade coletiva, de modo que as experiências singulares sejam compartilhadas com um significado moral comum.

Essa identidade comum pressupõe padrões de reconhecimento de seres individuais autônomos que, ao terem expectativas de reconhecimento frustradas pela sociedade desencadeiam um sentimento moral de desrespeito, expressado então em uma semântica coletiva que comunica a identidade comum do grupo, o que pode se tornar a base de um movimento de resistência:

nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos. Como viu George H. Mead, preenchem a condição dessas semânticas as doutrinas ou ideias morais capazes de enriquecer normativamente nossas representações da comunidade social; pois, junto com a perspectiva de relações ampliadas de reconhecimento, elas abrem ao mesmo tempo uma perspectiva exegética sob a qual se tornam transparentes as causas sociais responsáveis pelos sentimentos individuais de lesão. (HONNETH, 2003, p. 258)

Nessa perspectiva, Honneth inclui os estudos de E. P. Thompson, que colocam as representações morais cotidianas como motivadoras da resistência na industrialização capitalista, uma vez que o que é suportável ou não seria norteado pelas expectativas morais dos sujeitos.

Ainda contribui na mesma linha de pesquisa das expectativas morais a ideia de contrato social implícito de Barrington Moore, ao perceber que o conjunto de regras tacitamente aceitas por grupos sociais que determinam as normas de reconhecimento recíproco

são capazes de criar um sentimento de desrespeito quando infringidas, ferindo a identidade herdada do grupo.

Além da identidade coletiva e a capacidade de resistência, o grupo também possibilita reaver ao sujeito um pouco do autorrespeito perdido no momento da negação do reconhecimento, dado que o grupo reconhece o indivíduo em seu modo de vida, o que leva aos indivíduos, mutuamente, ao fortalecimento da estima.

Honneth, então, estabelece que esses conflitos são gerados pelas experiências de desrespeito às três formas de reconhecimento – amor, direito e estima –, agregadas às condições sociais que permitam a formação de movimentos articulados semanticamente para a luta do reconhecimento, buscando então a reafirmação da autoconfiança, autorrespeito e autoestima, para assim se entender e ser entendido intersubjetivamente como um membro autônomo e individuado dentro da sociedade.

Assim, o processo de aprendizado moral, já esboçado anteriormente é entendido como a ampliação dos padrões de reconhecimento, e dos membros aos quais esse reconhecimento é dado. Ao fazer isso, Honneth avança em relação a Marx, Sorel e Sartre, pois

Só agora estão embutidas na relação jurídica, com as possibilidades de universalização e materialização, e na comunidade de valores, com as possibilidades de individualização e igualização, estruturas normativas que podem tornar-se acessíveis através da experiência emocionalmente carregada do desrespeito e ser reclamadas nas lutas daí resultantes; o húmus dessas formas coletivas de resistência é preparado por semânticas subculturais em que se encontra para os sentimentos de injustiça uma linguagem comum, remetendo, por mais indiretamente que seja, as possibilidades de uma ampliação das relações de reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 267)

Ao desenvolver sua teoria do reconhecimento social, como apresentado anteriormente, Honneth pretendia que a mesma fosse testada a partir de evidências empíricas, justamente para que cumprisse o padrão científico da falseabilidade assim como, em segundo momento, da reprodutibilidade.

Quer dizer, pretendia que se tratasse de uma teoria dentro das ciências sociais que se fundamentasse nos moldes do método científico, se afastando do caminho totalmente metafísico do idealismo alemão de Hegel.

Isso pode levar a ponderar até onde a Teoria da Luta por Reconhecimento se mostra como um caminho válido de investigação das mudanças sociais, ao passo que pesquisadores tem contribuído para o teste da teoria no terreno empírico. Assim,

No Brasil e internacionalmente, veem-se desenvolver discussões acerca da pertinência, abrangência ou adaptabilidade da Teoria do Reconhecimento, que giram em torno de dois pontos principais: 1) a concepção individualista da autonomia e suas implicações sobre o entendimento do papel da ação coletiva na luta pelo reconhecimento; 2) as dificuldades de operacionalização teórico-metodológica do seu sistema conceitual em estudos empíricos, associadas, ainda, aos parâmetros cívicos europeus, ou mesmo alemães, sobre os quais o autor constrói sua noção de normatividade. (ROSENFELD, C. L.; SAAVEDRA, G. A., 2013, p. 36)

Ao primeiro ponto, Honneth compreende que o indivíduo, no momento da luta por reconhecimento, é um sujeito coletivo, construído intersubjetivamente de modo que sua semântica é a semântica do grupo social. No segundo, se trata da possibilidade de se aplicar a Teoria do Reconhecimento às realidades diferentes da sociedade alemã, onde se formulou tal teoria.

Um estudo de caso realizado por Sobottka (2015) sobre um grupo de mulheres parecia evidenciar uma divergência entre a Teoria do Reconhecimento e o cotidiano Brasileiro, uma vez que as mulheres, sofrendo violação e vexação, não se mobilizaram no sentido de uma luta por reconhecimento. Contudo, o pesquisador acaba por perceber que os motivos pelos quais não houve organização são explicados pela própria Teoria do Reconhecimento, a saber, a falta de meios linguísticos e simbólicos de expressão e a dificuldade da partilha eticamente informada gerada pelas formas de organização da vida social. O que leva o pesquisador a concluir que

Nesta situação vivencial e política foi possível verificar que a teoria do reconhecimento pode sim ser operacionalizada e contribuir para as pesquisas empíricas em contextos bem distintos daquele que lhe serviu de referencial. Ela ajuda o pesquisador a formular e enquadrar questões que as protagonistas da narrativa não conseguiam articular nem enquadrar num contexto maior de relações sociais desiguais. (SOBOTTKA, 2015, p. 700).

À Conclusão semelhante parece chegar Vidal (2003) ao pesquisar a construção identitária do pobre brasileiro em sua reivindicação de respeito. Ao realizar suas pesquisas com pobres do Recife e Rio de Janeiro, Vidal percebeu que não ser entendido como membro digno da sociedade é um fator mais grave do que a condição financeira propriamente dita.

Assim, em um país tão desigual como o Brasil, minhas pesquisas em Recife e no Rio de Janeiro sugerem que, para o cidadão brasileiro pobre, o sentimento de pertencer à humanidade é muito mais importante que a redução da desigualdade social. Esse homem quase nunca condena a desigualdade social em si, mas sim o modo pelo qual, na vida cotidiana, os membros das camadas médias e superiores o fazem sentir-se socialmente inferior, seja nos espaços públicos ou no trabalho. O que ele deseja acima de tudo é ser reconhecido como membro legítimo da sociedade. Respeito é a palavra-chave de seu discurso sobre a injustiça social. (VIDAL, 2003, p. 267)

Vidal acrescenta que o cidadão brasileiro pobre, em suas pesquisas, demonstra uma concepção de vida moral normativa, o que ajuda a evidenciar a noção de direito intersubjetivamente construído; aponta também a noção de respeito de si de Honneth, a partir do alargamento do acesso à Justiça do Trabalho (VIDAL, 2003, p. 280). Nesse sentido, a crítica feita a Honneth sobre a não aplicabilidade de sua Teoria do Reconhecimento em realidades diversas parece ser contrariada por esses trabalhos.

Ainda, se compreende que esse trabalho é mais uma peça na corroboração ou refutação da Teoria do Reconhecimento. Sendo assim, a Teoria do Reconhecimento teria de ser capaz de apontar tendências – no sentido de ditar fenômenos prováveis e possíveis dentro dos limites de previsibilidade das ciências sociais – os acontecimentos no estudo de caso do objeto apresentado a seguir e explicá-los. Também contribuindo com o critério de falseabilidade.

Portanto, o caminho de análise dos dados empíricos traçado até aqui durante as sessões anteriores, demonstra a aplicabilidade da Teoria do Reconhecimento, que se apoia na ideia de racionalização em Weber, junto à mudança social ocorrendo com as esferas autônomas, passando por Habermas e a diferentes racionalidades e os dois palcos de atuação, e terminando em Honneth, que continua o trabalho de Habermas focando nas relações morais de luta por reconhecimento que ocorreriam no mundo da vida e teriam implicações no direito, segundo esquematizado na TABELA 11.

TABELA 11: DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO DA RACIONALIZAÇÃO E CONFLITO SOCIAL						
		Habermas		Honneth		
Weber	Racionalidade com vista a fins Racionalização Social Esferas Autônomas	Sistema Racionalidade Instrumental		/		
	Racionalidade com vista a valores Racionalização Cultural Esferas Autônomas	Racionalização Cultural Mundo da Vida Racionalidade Comunicativa Ação Comunicativa		Direito	Direito	Autorespeito
		Amor	Autoconfiança		Violação	
		Solidariedade	Autoestima		Ofensa	

TABELA 11: DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO DA RACIONALIZAÇÃO E CONFLITO SOCIAL. FONTE PRÓPRIA.

Contudo, em dois mil e onze é lançado o *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* – O direito da liberdade: Esboço de uma eticidade democrática – onde Honneth revisa e expande sua Teoria do Reconhecimento. Honneth passa a trabalhar com cinco situações de reconhecimento ao invés das três de sua teoria apresentada em *Luta por Reconhecimento*, acrescentando o mercado e a esfera democrática.

On constatera à la lecture du Droit de la liberté que cette conclusion m’a forcé à distinguer cinq formes de reconnaissance au lieu des trois initialement distinguées : la reconnaissance du respect juridique, du respect moral, et les trois formes de reconnaissance accordée de différentes manières dans les institutions de l’« éthicité », celle des relations personnelles, celles de l’économie médiatisée par le marché et celle de la sphère démocratique. (HONNETH, 2018).

A obra *O Direito da Liberdade* é dividido em três seções. Nelas, retomando o pensamento hegeliano, o autor se preocupa em utilizar sua reconstrução normativa para demonstrar três formas distintas de liberdade, a negativa, também denominada jurídica, a reflexiva, também entendida como moral e a liberdade social (CAMPELO, 2014, p. 190; PINZANI, 2012, p. 208).

Segundo ele, os valores legítimos das sociedades liberal-democráticas estão baseados na ideia de liberdade individual. Assim sendo, a análise dessas sociedades é feita a partir da realização ou não dessa liberdade e, portanto, todas as formas de luta por reconhecimento teriam sido feitas a partir da busca da liberdade individual.

Na leitura de Honneth, todas as lutas por reconhecimento social “escreveram em seus estandartes o lema da liberdade individual”. Mais do que isso: na modernidade “a exigência de justiça pode ser legitimada publicamente somente se faz referência, de uma maneira ou de outra, à liberdade individual” (PINZANI, 2012, p. 208)

Nesse sentido, o alargamento dos conteúdos normativos demonstra momentos de incoerências e rupturas que impedem as garantias de liberdade individual. Assim, trata-se de “esclarecer em que medida as práticas e instituições éticas ainda não representam de maneira satisfatoriamente abrangente e completa os valores universais por elas incorporados”. (HONNETH apud CAMPELLO, 2014, p. 189)

Honneth inicia sua investigação pela liberdade jurídica, que estaria vinculada a um sistema de direitos subjetivos que se construíram no decorrer da história, criando um espaço de proteção do indivíduo que lhe sustenta a autonomia do seu plano de vida independente dos valores socialmente dominantes; sendo esses direitos subjetivos reservados à esfera privada, no qual os indivíduos poderiam existir desligados da exigência comunicativa de justificar suas escolhas de vida e valores individuais.

Segundo o autor, isso poderia levar a uma patologia onde a liberdade jurídica fosse confundida com o direito negativo, de modo que esses se tornariam o guia dos planos de vida.

Não se pode dizer que a ICM trabalhe na luta por essa forma de liberdade, pois seu discurso vem no sentido de confrontar normas estabelecidas, justificando a necessidade de reconhecimento de sua forma de vida específica.

Já, a liberdade moral, ou reflexiva, consiste na possibilidade de questionar as normas de valores já estabelecidas, contrapondo-as a novas normas que, supõe-se, poderiam ser consentidas entre todos os indivíduos.

Como o ser humano poderia questionar as instituições que não passassem no teste da universalização, ocorreria, segundo Honneth, a possibilidade de duas patologias. Uma, a de o

indivíduo se isolar socialmente, se transformando em um moralista que desconsidera o seu contexto e age como legislador moral; essa situação poderia levar a uma segunda patologia, na qual o indivíduo considera a ordem social totalmente injusta e imoral, o que pediria a sua destruição, levando ao terrorismo.

Também não se pode dizer que a ICM se apresente na busca por liberdade moral, uma vez que não existe tentativa de moralização, com conteúdo normativo específico, sendo valorizada a reflexão pessoal e respeitada a vida individual. Ainda, a denominação não busca isolamento social, mas ao contrário, se inserir na sociedade e com ela dialogar.

Segundo Honneth, a liberdade social – à qual dedica dois terços do livro – se torna o tecido pelo qual as relações sociais existem e, portanto, o local onde a liberdade individual pode ser exercida de forma positiva, diferentemente das outras duas formas de liberdade que asseguram o afastamento ou revisão das relações sociais.

Em relação às outras duas, Honneth afirma que elas se comportam de forma “parasitária perante uma práxis de vida social que não somente as precede sempre, mas à qual devem também seu direito de existir”. A liberdade jurídica e a moral permitem que o indivíduo distancie-se ou feche-se perante as exigências ligadas a relações sociais preexistentes, mas são incapazes de criar elas mesmas “esta realidade intersubjetivamente compartilhada no interior do mundo social”. A tese central de Honneth, nesse sentido, é a de que “a liberdade individual alcança uma realidade socialmente experimentável e socialmente vivida somente em construtos institucionais que dispõem de obrigações complementares ligadas a papéis [sociais], enquanto nas esferas do direito e da moral, previstas “oficialmente” para ela, possui somente o caráter de um mero distanciamento ou de uma revisão reflexiva” (PINZANI, 2012, p. 210)

Essa forma de liberdade, segundo Honneth, não gera patologias, uma vez que as patologias são mal-entendidos derivados de erros gerados pelas formas de liberdade, e os mal-entendidos encontrados durante o exercício da liberdade social não seriam provenientes dela mesma, mas das outras formas de liberdade. Então, o autor se propõe a estudar o desenvolvimento histórico das esferas de liberdade social, entendidas em três: relações pessoais, mercado e Estado democrático.

As relações pessoais são apresentadas em seu processo de alargamento do direito à liberdade individual, o que favorece a ampliação das outras formas de liberdade subjacentes. É

possível dizer que as relações pessoais se comunicam com as esferas do amor e da solidariedade apresentadas em luta por reconhecimento, enquanto o mercado se relaciona com a esfera de reconhecimento do direito e o Estado democrático necessita de ambas as esferas de reconhecimento. E a ICM, enquanto pessoa jurídica reconhecida se coloca na esfera do mercado, tendo reconhecimento jurídico e obrigações financeiras, enquanto a sua participação pública fortifica sua inserção no Estado democrático.

Ao se levar em conta a expansão da Teoria do Reconhecimento feita por Honneth, é possível obter uma sequência do exposto até agora na qual Honneth continua o reconhecimento habermasiano na esfera dos movimentos sociais. Pois, enquanto Habermas entende o direito como tradutor entre o mundo da vida e o sistema, Honneth entende o Estado democrático como o meio que engloba o mercado e as relações pessoais, o qual tem sua forma de linguagem no direito. Então, o sistema analítico da Teoria do Reconhecimento se apresenta na TABELA 12 a seguir.

TABELA 12: SÍNTESE DO DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO DA RACIONALIZAÇÃO E CONFLITO SOCIAL					
		Habermas	Honneth		
Weber	Racionalidade com vista a fins Racionalização Social Esferas Autônomas	Sistema Racionalidade Instrumental	Direito		
	Racionalidade com vista a valores Racionalização Cultural Esferas Autônomas	Racionalização Cultural Mundo da Vida Racionalidade Comunicativa Ação Comunicativa			
		Liberdade Jurídica Judicialização da vida	Liberdade social Amor Autoconfiança Violação	Direito Autorespeito Exclusão Relações Pessoais	Estado Democrático Mercado
		Liberdade Moral Moralização autoritária			

TABELA 12: SÍNTESE DO DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO DA RACIONALIZAÇÃO E CONFLITO SOCIAL. FONTE: PRÓPRIA

Portanto, ainda é possível dizer que a Teoria do Reconhecimento Social, baseada no desenvolvimento da Ação Comunicativa Habermasiana como resultado do processo de racionalização, demonstrou ser um meio válido de análise para estudos de caso. Isso é apontado pelo presente trabalho e por outros aqui citados. Assim, algumas perspectivas de investigação podem ser sugeridas com o resultado da análise desenvolvida em relação à ICM-SP.

Primeiramente, é possível indagar se o crescimento do grupo de “não religiosos” encontrados em pesquisas estatísticas¹⁶, não se daria pelo mesmo processo de racionalização encontrado na ICM.

Ainda nessa direção, pode-se questionar se não seria a fé racionalizada a base da religiosidade contemporânea e, assim sendo, o crescimento de movimentos de fé e religiosidade não indicariam um equívoco de compreensão por parte de Weber, mas sim uma demonstração da racionalização do mundo e, portanto, um aumento da secularização na medida que o místico perde força para a subjetividade do indivíduo.

Claramente essas hipóteses que são levantadas por esse estudo envolvem questões complexas que requerem reflexão. Por exemplo, como enquadrar o movimento de não religiosos, que justamente não aderem a uma denominação ou grupo específico, a um movimento como a ICM-SP, que se filia a uma identidade?

Poderia ser argumentado que ambos os movimentos possuem características comuns, como a união de religiosidades, valorização da diversidade religiosa, inexistência de um código de conduta único e definido, a busca do sentir-se bem e de ser sincero consigo mesmo. Sendo o crescimento justificado pela expansão da racionalidade, proporcionada pelo processo de racionalização.

Contudo, ainda se pode questionar se o fortalecimento de fundamentalismos como o cristianismo pentecostal, neopentecostal e o fundamentalismo islâmico, que possuem uma forte identidade de grupo e normas de conduta bem definidas, se enquadram nessa hipótese.

¹⁶ DataFolha: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2013/07/22/religiao.pdf>
Censo 2010 IBGE: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>
NetGeo: <https://news.nationalgeographic.com/2016/04/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion/>

É possível abrir aqui duas vias de argumentação, a primeira seria de que esses movimentos nascem como uma resposta a essa religiosidade emergente, uma tentativa de reafirmação da identidade religiosa tradicional.

Outro caminho de investigação seria que os movimentos fundamentalistas são parte do processo de racionalização. Contudo, em vez de terem seu fundamento na ação racional com relação a valores, seriam orientados por fins. Fariam, assim parte do mesmo processo de racionalização, porém agindo a partir de uma racionalidade instrumental e, portanto, no contexto do que Habermas chama de colonização do mundo da vida.

O processo de racionalização descrito pelo presente estudo também indica uma outra consequência, a saber, a expansão da aceitação da ideia de direitos humanos, uma vez que os direitos humanos se apoiam no processo de racionalização e valorização do indivíduo; como já explanado anteriormente.

Contudo, essa hipótese também enfrenta o mesmo problema encontrado na realidade religiosa, quer dizer, o fortalecimento de grupos fundamentalistas ao redor do mundo, principalmente grupos de direita e extrema direita, que rechaçam a ideia de uma sociedade global e dos direitos fundamentais do ser humano.

As mesmas respostas que podem ser dadas aos questionamentos levantados no campo religioso podem ser aqui utilizadas. Por um lado, o fortalecimento de uma extrema direita ao redor do mundo poderia ser reflexo justamente do crescimento de movimentos ligados à valorização dos direitos humanos, normalmente associados à esquerda política; gerando por isso uma associação de indivíduos à movimentos de extrema direita na tentativa de manter e reafirmar sua identidade e modos de vida.

Ainda, esse fortalecimento da extrema direita poderia ser resultado do processo de racionalização baseado na ação racional com relação a fins, nesse caso, a finalidade poderia ser a manutenção de privilégios pela via do poder. É possível ainda que a reafirmação de identidades tradicionais seja uma consequência da ação racional com relação a fins. Sendo a finalidade a própria manutenção da identidade.

Contudo, é importante salientar que o processo de racionalização poderia permitir acomodar as identidades tradicionais, da mesma forma que permitiu arranjar a identidade cristã à uma nova forma de conduta sexual ou visões sobre sexualidade.

Isso exigiria adaptação das identidades tradicionais, mas não as eliminaria. Quer dizer, não se trata da exclusão de determinadas identidades, mas da acomodação das diversas identidades dentro de uma forma possível de convivência.

Esse processo é o mesmo descrito por Habermas e apoiado por Honneth. Com isso, se veria um processo no qual os direitos humanos, ou seja, a valorização do indivíduo por si só, se tornaria a base para todos os outros direitos.

Da mesma forma, se assistiria a expansão de uma identidade global, baseada na ideia de sacralidade do indivíduo, que apoiaria as diversas identidades particulares, criando assim, a partir da ideia de uma individualidade, as identidades coletivas que não seriam ameaçadas, mas protegidas justamente pela sacralidade do indivíduo.

Essa possibilidade é resultado da expansão do processo de racionalização. Mas, simultaneamente, faz-se necessário aqui uma melhor compreensão do processo, principalmente dos movimentos contrários como os fundamentalismos religiosos e movimentos de extrema direita.

Essa tendência se torna ainda mais provável no caso dos movimentos contrários serem também parte do processo de racionalização. O que não significa dizer que a reafirmação de identidades tradicionais representa um impedimento para o processo.

Para essa melhor compreensão, é importante conduzir estudos acerca dos embates entre grupos de defesa dos direitos humanos e seus contrapontos ao redor do mundo, buscando compreender os mecanismos e caminhos utilizados por essas lutas, assim como o encaminhamento desses conflitos, quando existem.