



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

DAVID JOSÉ PEREIRA GONZAGA

**A CRÍTICA DA RELIGIÃO COMO TÁTICA DE PERMANÊNCIA:  
um estudo etnográfico da presença de gays e lésbicas na Igreja Mórmon**

DAVID JOSÉ PEREIRA GONZAGA

**A CRÍTICA DA RELIGIÃO COMO TÁTICA DE PERMANÊNCIA:  
um estudo etnográfico da presença de gays e lésbicas na Igreja Mórmon**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Roberta Campos  
Bivar

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Gonzaga, David José Pereira.

A crítica da religião como tática de permanência: um estudo etnográfico da presença de gays e lésbicas na Igreja Mórmon / David José Pereira Gonzaga. - Recife, 2022.

120f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2022.

Orientação: Roberta Campos Bivar.

Inclui referências.

1. Mórmon; 2. Gays; 3. Lésbicas; 4. Crítica; 5. Permanência.  
I. Bivar, Roberta Campos. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central



# UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Ata da defesa/apresentação do Trabalho de Conclusão de Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Antropologia - CFCH da Universidade Federal de Pernambuco, no dia 30 de setembro de 2022.

ATA Nº 25

Aos trinta dias do mês de setembro de 2022, às 14h00, em sessão pública realizada de forma remota, teve início a defesa/apresentação do Trabalho de Conclusão de Curso intitulada A crítica da religião como tática de permanência: um estudo etnográfico da presença de gays e lésbicas na Igreja Mórmon, do mestrando David José Pereira Gonzaga, na área de concentração Antropologia, sob a orientação da Prof.a Roberta Bivar Carneiro Campos. A Comissão Examinadora foi a/provada pelo colegiado do programa de pós-graduação, sendo composta pelos examinadores: professora Roberta Bivar Carneiro Campos, da Universidade Federal de Pernambuco; professor Hugo Menezes Neto, da Universidade Federal de Pernambuco; professor Bruno Mafra Ney Reinhardt, da Universidade Federal de Santa Catarina. Após cumpridas as formalidades conduzidas pela presidenta da comissão, professora Roberta Bivar Carneiro Campos o candidato ao grau de Mestre foi convidado a discorrer sobre o conteúdo do Trabalho de Conclusão de Curso. Concluída a explanação, o candidato foi arguido pela Comissão Examinadora que, em seguida, reuniu-se para deliberar e conceder, ao mesmo, a menção de Aprovado. Para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia, o concluinte deverá ter atendido todas às demais exigências estabelecidas no Regimento Interno e Normativas Internas do Programa, nas Resoluções e Portarias dos Órgãos Deliberativos Superiores, assim como no Estatuto e no Regimento Geral da Universidade, observando os prazos e procedimentos vigentes nas normas.

Dr. BRUNO REINHARDT  
Examinador Externo à Instituição




Documento assinado digitalmente  
**Bruno Mafra Ney Reinhardt**  
Data: 30/07/2025 08:34:40-0300  
CPF: \*\*\*.307.276-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Dr. HUGO MENEZES NETO, UFPE  
Examinador Interno



Documento assinado digitalmente  
**HUGO MENEZES NETO**  
Data: 28/07/2025 15:13:02-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

  
Dra. ROBERTA BIVAR CARNEIRO CAMPOS, UFPE  
Presidente



Documento assinado digitalmente  
**DAVID JOSE PEREIRA GONZAGA**  
Data: 30/07/2025 09:52:10-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

DAVID JOSE PEREIRA GONZAGA  
Mestrando

## RESUMO

A presente pesquisa constitui um estudo etnográfico com homens gays e mulheres lésbicas que professam pertencimento religioso à Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, comumente conhecida como Igreja Mórmon. A partir de referenciais teóricos e metodológicos, investiga-se os valores, crenças, políticas institucionais e posicionamentos da igreja no que diz respeito ao debate sobre diversidade sexual e de gênero, bem como as tensões e conflitos vivenciados por aqueles que, identificando-se como gays ou lésbicas, buscam manter sua fé e identidade mórmon. O estudo evidencia que esses sujeitos não permanecem passivos diante das contradições institucionais. Ao contrário, desenvolvem formas de agência crítica, articulando-se em defesa de uma reforma institucional que os reconheça e inclua integralmente como gays/lésbicas e mórmons. Nesse contexto, destaca-se o acompanhamento das ações do grupo Afirmação, organização internacional de mórmons LGBTQIA+ que oferece apoio espiritual, político e institucional a pessoas que, em razão de sua orientação sexual ou identidade de gênero dissidente da norma heteronormativa, enfrentam intensos conflitos pessoais e institucionais frente à dicotomia imposta entre sexualidade e religiosidade. Assim, a relevância desta pesquisa reside na compreensão da crítica formulada por esses atores e de como ela tem impactado, em alguma medida, as políticas e posicionamentos da instituição nos últimos anos. Dessa forma, a crítica à religião configura-se como elemento singular na constituição do sujeito mórmon gay ou lésbica, impulsionando-o a narrar suas próprias trajetórias, afirmar publicamente seu pertencimento religioso e ocupar os bancos da igreja. Para muitos, essa crítica torna-se também uma tática de permanência, conciliando fé e identidade de maneira ativa e politicamente consciente.

**Palavras-chave:** Mórmon; Gays; Lésbicas; Crítica; Permanência.

## ABSTRACT

This research constitutes an ethnographic study with gay men and lesbian women who profess religious belonging to The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, commonly known as the Mormon Church. Drawing on theoretical and methodological frameworks, it investigates the values, beliefs, institutional policies, and positions of the church regarding the debate on sexual and gender diversity, as well as the tensions and conflicts experienced by those who, identifying as gay or lesbian, seek to maintain both their faith and Mormon identity. The study shows that these individuals do not remain passive in the face of institutional contradictions. On the contrary, they develop forms of critical agency, engaging in advocacy for institutional reform that recognizes and fully includes them as both gay/lesbian and Mormon. In this context, attention is given to the activities of the group Affirmation, an international organization of LGBTQIA+ Mormons that offers spiritual, political, and institutional support to people who, because their sexual orientation or gender identity diverges from the heteronormative standard, face intense personal and institutional conflicts in light of the dichotomy imposed between sexuality and religiosity. Thus, the relevance of this research lies in understanding the critique formulated by these actors and how it has, to some extent, influenced the institution's policies and positions in recent years. In this way, criticism of religion emerges as a distinctive element in the constitution of the gay or lesbian Mormon subject, prompting them to narrate their own life stories, publicly affirm their religious belonging, and take their place in the church pews. For many, this critique also becomes a strategy for remaining within the church, actively and politically reconciling faith and identity.

**Keywords:** Mormon; gays; lesbians; Criticism; permanence

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> – Affirmations: LGBT mormons, Family and Friends	10
<b>Figura 2</b> – Afirmação: Mórmons LGBT, Famílias e Amigos	10
<b>Figura 3</b> – Capela da igreja	26
<b>Figura 4</b> – Irmão Joseph, de David Lindsley	29
<b>Figura 5</b> – Joseph Smith Orando no Bosque, de John Scott	37
<b>Figura 6</b> – A Primeira Visão, de Del Parson	37
<b>Figura 7</b> – Joseph Smith Recebe as Placas de Ouro, de Kenneth Riley	38
<b>Figura 8</b> – Cristo Visita as Américas, de Johnn Scott	46
<b>Figura 9</b> – Devon e Rob no Instagram	91
<b>Figura 10</b> – Lideranças do Afirmação de vários países se reúnem com lideranças mórmon no Joseph Smith Build, em Salt Lake City – Utah.	101
<b>Figura 11</b> – Conferência internacional do Afirmação em Salt Lake City – Utah.	102
<b>Figura 12</b> – Devocional Especial Brasil	121
<b>Figura 13</b> – Minha versão de você, de Christina Lauren	123
<b>Figura 14</b> – Publicação de Gil do Vigor no Instagram	124

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2. A IGREJA .....</b>	<b>14</b>
2.1 O afirmação .....	16
2.3 Metodologia .....	20
2.4 Estrutura da pesquisa .....	23
<b>3. A IGREJA MÓRMON: DOCTRINA, ESTRUTURAS E POLÍTICAS INSTITUCIONAIS...</b>	<b>24</b>
3.1 O livro de mórmon e o profeta .....	33
3.2 Jesus Cristo na américa e o mundo espiritual .....	42
3.3 A missão e a família eterna .....	48
<b>4. A HOMOSSEXUALIDADE NO MORMONISMO: TENSÕES E NARRATIVAS QUE CONDEM OS AFETOS “DESVIANTES” .....</b>	<b>56</b>
4.1 Teologia mórmon e a homossexualidade .....	61
4.2 Realizando o Come Out no mormonismo .....	68
<b>5. “NÃO FOI POR AMOR, FOI POR VER A DOR”: AS MUDANÇAS NAS POLÍTICAS INSTITUCIONAIS QUE AFETAM GAYS E LÉSBICAS MÓRMONS .....</b>	<b>76</b>
<b>6. ANALISANDO A CRÍTICA DOS DESVIANTES: A ATITUDE CRÍTICA COMO TÁTICA DE PERMANÊNCIA .....</b>	<b>89</b>
6.1 “É possível ser gay e mórmon, sim!”: uma operação crítica que confirma .....	94
6.2 “O caminho da cura é o afirmar-se”: a tomada da palavra como tática e a presença pública .....	107
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>111</b>
<b>8.REFERÊNCIAS .....</b>	<b>115</b>



## 1. INTRODUÇÃO

Aos vinte anos de idade, decidi ir à África do Sul com planos de trabalhar, por um período de aproximadamente um ano e alguns meses, como voluntário em projetos de desenvolvimento comunitário no âmbito de alguma organização humanitária local. Residindo em Cape Town, dividi apartamento com um jovem americano natural de Salt Lake City. Daniel, como o chamarei aqui, se tornou minha família durante os dezessete meses em que estive em terras africanas. Pouco tempo depois do início da nossa convivência diária, descobri que um dos motivos da ida de Daniel para a África do Sul foi a realização do seu *coming out*<sup>1</sup>, o que gerou muitos conflitos com a sua família, com seus amigos e com a sua comunidade de fé. Até esse momento, nada parecia diferente na sua história, muito pelo contrário: ela se aproximava de muitas histórias de jovens gays que realizam o *coming out* em uma família com um pertencimento religioso muito bem estabelecido, tal qual a minha própria história. O que eu não sabia e, depois de algumas conversas, descobri, é que Daniel e sua família pertenciam a um grupo religioso conhecido pelo alto grau de conformidade que exige dos seus membros. Eles eram mórmons. Daniel me introduziu dentro do universo mórmon, me falando de algumas visões que a igreja defende sobre temas como sexualidade, gênero, família, drogas e juventude. Confrontado com aquelas informações, que pareciam trazer dor ao meu amigo, e pensando ainda na minha própria história de vida, sendo eu um jovem cis-gay católico que não encontrou obstáculos para exercer a fé ao vivenciar a homossexualidade, entendi de imediato que o meu caso era uma exceção nessa relação entre religião e sexualidade não-heteronormativa no interior de um grupo religioso hegemônico.

Dois anos se passaram desde aquela conversa que Daniel e eu tivemos na varanda do apartamento em Muizenberg, um subúrbio de Cape Town. Mantivemos contato pelas redes sociais, até que, há dois anos, descobri que Daniel havia se associado a uma organização de LGBTs mórmons, pessoas que, assim como ele, não queriam deixar sua fé pelo simples fato de assumirem uma orientação sexual ou identidade de gênero não normativas. Pessoas que almejavam promover transformações nos discursos e nas políticas institucionais que a igreja defende acerca da diversidade sexual e de gênero. A organização na qual o Daniel passou a atuar, intitulada “Affirmations: LGBT mormons, family and

---

<sup>1</sup> Termo usado para se referir ao momento em que alguém decidir assumir publicamente uma orientação sexual não heteronormativa.

friends” (Figura 1), logo me despertou o interesse de conhecê-los e buscar compreender como essas pessoas estão criando maneiras de permanecer na Igreja Mórmon.

Figura 1 – Affirmations: LGBT mormons, Family and Friends.



Fonte: Afirmação (2018).

Assim, fui desafiado pela minha própria curiosidade a investigar a dinâmica que surge dentro da SUD<sup>2</sup> e o modo como os homossexuais que professam essa pertença têm protagonizado uma série de tensões e negociações com a Igreja. Para a felicidade de um aspirante a antropólogo, naquela ocasião, tinham acabado de ser fundadas, no Brasil, duas células do grupo: uma em São Paulo e outra no Recife (Figura 2).

Figura 2 – Afirmação: Mórmons LGBT, Famílias e Amigos



Fonte: Afirmação (2018).

A rede “Affirmations: LGBT mormons, family and friends” se propõe, de forma crítica, a problematizar, dentro da comunidade mórmon, temas correlacionados às pautas de diversidade sexual e de gênero. O grupo acredita na necessidade de mudanças nas estruturas

---

<sup>2</sup> SUD é uma sigla usada entre mórmons para se referirem aos “Santos dos últimos Dias” em referência ao nome da igreja.

dogmáticas da igreja com fins de reconhecimento e inclusão de pessoas gays, lésbicas, bissexuais e transexuais e seu pleno exercício enquanto membro da igreja de Joseph Smith. Seu propósito é “trabalhar para o entendimento e aceitação de gays e lésbicas em sua totalidade, como pessoas iguais e dignas dentro da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, e promover suporte às pessoas que tiveram experiências de difícil reconciliação entre suas orientações sexuais com as crenças tradicionais do mormonismo.” (Phillips, 2004, p. 146)

Dentro dessa dinâmica, o Afirmação tem utilizado da crítica a discursos e decisões da igreja que impactam diretamente pessoas LGBTs que professam a fé mórmon. Uma maneira de sinalizar que é “preciso reformar para reconhecer e incluir”. Em Foucault (2007), a crítica é uma estratégia, um meio através do qual torna-se possível rejeitar um modelo dominante de governo. Jonathan Lear (2011) vai nos lembrar que nem sempre um interrogatório das regras que governam o comportamento tem como objetivo fazer com que aqueles que interrogam abandonem as normas. No entanto, a interrogação surge como uma maneira de destacar o contingente pelo qual as normas são expressas de maneiras particulares e ampliar a possibilidade de prosseguir e expressar essas normas de outras formas.

Refletindo sobre tudo isso, passei a dar mais atenção ao lugar da crítica da religião, em especial com relação a temas que têm gerado muitos debates no campo religioso como resposta às minorias sociais e às pautas tidas como progressistas. Com esse grupo – os mórmons –, sobre o qual conhecemos tão pouco, não é diferente. Assim, essa pesquisa se pretende a fazer um estudo antropológico sobre a *crítica na religião*. Para tal, tomamos como marco de análise a instrumentalização da crítica feita pelo Afirmação à Igreja Mórmon, a qual, às vistas da lógica de que “é preciso reformar para incluir”, se propunha a possibilitar a permanência de gays e lésbicas na dinâmica institucional da SUD.

Dentro desse contexto, o homossexual mórmon se percebe em um duplo status de conflitos (Phillips, 2004), ambos frequentemente silenciados. De um lado, a pessoa é sexualmente atraída por indivíduos do mesmo sexo e, do outro, possui fortes crenças religiosas e profundas convicções espirituais que contrariam essa identidade. Foi em resposta a essas tensões que, desde 1978, gays mórmons têm formado organizações e grupos de apoio para ajudar no estresse associado a ser gay e mórmon. A mais ambiciosa e bem-sucedida dessas organizações é o Afirmação, que, para além do seu trabalho com LGBTs mórmons, também tem denunciado abertamente a liderança SUD<sup>3</sup>, alegando que a igreja caiu em

---

<sup>3</sup> Santos dos Últimos Dias

apostasia. A evidência para essa apostasia é a homofobia institucionalizada. Eles argumentam que Deus nunca aceitaria essa postura da Sua Igreja, pondo em evidência os tensionamentos que surgem entre o Afirmção e a IJCSUD<sup>4</sup> e o longo processo de negociações entre eles.

Isto posto, esta investigação antropológica tenta, através da etnografia compreender o papel e o lugar da crítica na religião, tentando clarear essas reflexões a partir do caso do Afirmção na Igreja Mórmon. Para mais, atenta para a possibilidade de a religião também ser crítica e, com isso, questionar o status secular da crítica e do sujeito religioso. De antemão, é preciso destacar que este trabalho não pretende analisar, dentro do seu campo empírico e abordagem teórica, a comunidade de L-G-B-T mórmon em sua ampla diversidade de pautas e grupos. Seria minimamente ousado tentar abarcar todos os grupos pertencentes a esta minoria social, de modo que me detenho única e exclusivamente ao L e ao G da sigla, me lançando na busca de tentar apreender como homens cis-gays e mulheres cis-lésbicas que participam do Afirmção estão atuando na arena de disputas e negociações com a Igreja.

Dentro das Ciências Sociais cresce a necessidade de analisar e problematizar as novas demandas no campo religioso com o imbricamento das questões que pautam sexualidade. Tais demandas passaram a produzir novos discursos, experiências e dinâmicas que são importantes de serem percebidas, uma vez que constituem a maneira como os sujeitos passam a se enxergar e se ver no mundo. Aportado na Antropologia, passei a problematizar a produção do binarismo que tem se perpetuado no mundo moderno ocidental, o qual contrapõe religião e sexualidade, crítica e religião, esfera religiosa e a esfera secular. Aqui, me proponho a pensar a diversidade sexual e de gênero e a crítica da religião não mais como uma perspectiva dicotômica, mas como um possível encontro entre o que foi historicamente constituído como avesso e o que, agora, disputa um lugar próprio dentro da dinâmica confessional, passando a colocar em xeque os princípios do secularismo.

Fanella Cannell (2010), afirma que o “secular” é uma ideia historicamente produzida e que foi instituída politicamente sobre o ocidente, produzindo intensos efeitos sobre a maneira como entendemos e percebemos o religioso. As diferenças construídas entre o secular e o religioso, de acordo com a autora, “são produzidas post hoc pelas lentes ideológicas por meio das quais o presente ocidental considera tanto o passado quanto outros contextos regionais como pré-modernos” (Idem, p. 88). Talal Asad (2011), nos lembra da indissociabilidade entre os conceitos de religião e secularismo na contemporaneidade, na

---

<sup>4</sup> Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias

qual a primeira se apresenta como “parte da reestruturação de tempos e espaços práticos, uma rearticulação de conhecimentos e poderes mundanos, de comportamentos subjetivos, sensibilidades, necessidades e expectativas” e a segunda como “um parâmetro dessa rearticulação, a partir da qual as religiões, no plural, são inferiorizadas como formas de crença” (Asad, 2011 apud Giumbelli, 2011, p. 341).

Outro elemento importante que me impulsiona no desenvolvimento dessa pesquisa foi trazido, mais uma vez, por Fanella Cannell (2017), quando ela apresenta a negligência que a antropologia da religião cometeu ao, tardiamente, dedicar-se a estudar o mormonismo. A autora, em seu trabalho de campo, ilustra esse desinteresse dos antropólogos sobre o grupo ao definir como “horror declarado” as reações que seus colegas tinham quando mencionava que pesquisava o tema. Mesmo assim, Cannell manteve-se interessada em compreender o mormonismo. Focando especialmente nas discussões de parentesco e nas suas aproximações com o catolicismo, a autora reforça, em seus trabalhos, o quanto ainda temos a investigar sobre o grupo.

Apesar do crescente interesse dos cientistas sociais sobre a relação da religião com a sexualidade, ainda é possível perceber uma escassez de produções dessa linha no tocante a alguns grupos religiosos. Grande parte das investigações sobre o tema repousam nas denominações cristãs identificadas como evangélicas ou, mais especificamente, como pentecostais – em especial as investigações que versam as ditas igrejas inclusivas ou as controvérsias públicas que constituem a relação conflituosa entre lideranças evangélicas e movimento LGBT (Araujo, 2014; Caleiro, 2011; Besson, 2015; Boswell, 1980; Busin, 2008; Miskolci, 2007; Mott, 2017; Natividade, 2006).

Destarte, refletindo sobre todas as demandas e novas configurações que nascem na religiosidade mórmon com o aparecimento do Afirmação, as críticas e as implicações que os debates sobre sexualidade e gênero tem gerado, sou levado a fazer as seguintes indagações: em que medida e como é possível provocar uma *self-critique/self-interrogation* como estratégia provocadora de mudanças nas normas internas? Como esses atores sociais mórmons articulam suas vozes críticas? Qual o potencial transformador que desejam produzir a partir da experiência de tomada da palavra? Como as formas de policiamento e normatização da (homos) sexualidade produzidas pela Igreja Mórmon têm lidado com a presença do Afirmação e das negociações cognitivas acarretadas pelo pluralismo societário cada vez mais amplo e desafiador para uma doutrina conservadora?

É tentando responder a essas perguntas que essa pesquisa delimita, como objetivo

norteador, a investigação da crítica da religião como estratégia provocadora de mudanças nas normas, tomando como marco de análise etnográfica a instrumentalização da crítica pelo Afirmção à Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Isto será feito às vistas da finalidade de apreensão das narrativas e políticas institucionais da igreja mórmon para policiar e normatizar a (homos)sexualidade dos seus membros de forma a justapor as barreiras comportamentais restritivas presentes na modernidade. Buscarei, ainda, compreender a relação da Igreja Mórmon com o Afirmção, identificando os processos de negociações cognitivas e os obstáculos construídos pelas cruzadas morais presentes nessa relação. A partir disso, chegar até o Afirmção, buscando analisar os discursos e práticas críticas adotados pelo grupo.

## **2. A IGREJA**

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias ou, como é comumente conhecida, em referência a seu principal livro sagrado, a Igreja dos Mórmons, é uma comunidade religiosa que surgiu no século XIX, possuindo fundamentação cristã e características restauracionistas. Nascida nos Estados Unidos, teve como seu fundador o jovem Joseph Smith. A fundação da igreja seria fruto de uma suposta visão e revelação que Joseph recebera ainda em 1820 do próprio Deus e Seu filho. Hoje, segundo o portal The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints<sup>5</sup>, a igreja está presente em mais de 120 países, tendo o livro de mórmon traduzido para mais de 93 idiomas e contando com pouco mais de 16,3 milhões de adeptos em todo o mundo. A Igreja é considerada uma das correntes religiosas ocidentais mais conservadoras, atuando como um verdadeiro empreendedor moral-comportamental na conduta dos seus membros (Phillips, 2005) e evidenciando o sistema religioso mórmon como uma matriz de produção de valores e de conceitos que ordenam a existência social (Geertz, 2005) dos seus fiéis.

Nos seus primeiros anos de existência, os mórmons foram perseguidos pelo Estado norte-americano em virtude de algumas práticas que causavam, de certa maneira, algum “mal-estar” na tradicional protestante sociedade americana, como era o caso da prática da poligamia, o casamento plural, como conhecido entre seus adeptos. As controvérsias litúrgicas que o livro de mórmon apresenta quando relacionado às narrativas da Bíblia cristã tradicional também geravam alguns conflitos entre mórmons e grupos protestantes. Alguns rituais feitos nos

---

<sup>5</sup>Disponível em: <https://www.churchofjesuschrist.org/comeuntochrist>. Acesso em: 8 set. 2022.

templos, como o selamento para a eternidade de casais, o batismo dos mortos e a abnegação de práticas e alimentos tidos como nocivos entre os Santos dos Últimos Dias também causavam certo estranhamento por parte dos não adeptos do mormonismo. Essas e outras práticas se caracterizavam como inapropriadas, destoantes e estranhas ao estilo norte-americano de se vivenciar o religioso.

Todavia, foi com a ocupação das terras rochosas no estado de Utah, onde hoje está localizada Salt Lake City, que os mórmons passaram a não ser mais perseguidos pelo Estado e ganharam reconhecimento por parte dele. Eles finalmente conquistaram um lugar para estabelecer suas crenças, construir seus templos e fomentar uma comunidade mórmon de colaboração e cuidados mútuos. Naturalmente, depois de muitos conflitos, destruição de templos, expulsões de diversos locais do país e assassinatos – inclusive do próprio fundador<sup>6</sup>.

Pessoas que se convertiam ao mormonismo passaram a deixar suas terras natais e se dirigiam para Salt Lake, que se tornou a verdadeira terra prometida para os mórmons. Com o passar do tempo, os mórmons conquistaram não só os EUA, mas também o mundo, ganhando adeptos em todos os continentes e construindo um verdadeiro império econômico, midiático, literário e político. A Igreja Mórmon é um dos maiores grupos religiosos de fundamentação cristã que detêm considerável poder político no Oeste norte-americano e possui um significativo poderio econômico, o qual tem sido usado para *lobby* político e para formar a opinião pública sobre diversas pautas, em especial as que atingem diretamente a moral cristã (Phillips, 2005).

Se hoje, no Brasil, nos deparamos com a expressiva e crescente bancada da Bíblia no Congresso e no Senado, nos EUA existe uma forte representação dos mórmons nos espaços de tomadas de decisões. Isto não apenas no legislativo, mas também no judiciário, em especial juízes e promotores formados pela Brigham Young University (BYU), a Universidade Mórmon. Esse breve relato historiográfico que trago é para nos situar acerca de quem são os mórmons e sua história e, assim, permitir ao leitor estar minimamente familiarizado com esta realidade para compreender a reflexão a que aqui me proponho.

Ainda sobre o Brasil, a igreja possui um pouco mais de 1,2 milhão de adeptos, sendo o terceiro país com o maior número de fiéis em todo o mundo. A sede da igreja no Brasil fica localizada na cidade de São Paulo, onde também está localizado o CTM, Centro de Treinamento de Missionários. A igreja iniciou sua trajetória em território brasileiro em 1913,

---

<sup>6</sup> Curioso lembrar que os mórmons, possivelmente em virtude das perseguições que sofreram, foram um dos poucos grupos religiosos que, durante sua história, defenderam a separação entre religião e Estado e neutralidade política por parte da igreja.

em Joinville, Santa Catarina, através de uma família de migrantes alemães que se converteram ao mormonismo em 1908 e, logo que chegaram no Brasil, organizaram reuniões para não convertidos e solicitaram o envio de materiais direto da sede nos EUA. Os primeiros estados do país que receberam seus missionários foram São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, seguidos de Goiás, Amazonas e Pernambuco. Com isso, a igreja ganhou seus primeiros templos e fortaleceu suas atividades em todas as regiões do país, sendo até hoje conhecida, mesmo por aqueles que sabem pouco sobre suas dinâmicas institucionais.

## **2.1 O afirmação**

O Afirmação é uma organização que nasceu nos corredores da Brigham Young University. A instituição universitária nasceu dos anseios da igreja em formar jovens profissionais que se destacassem em suas carreiras, mas que carregassem valores e ideais do mormonismo. Além disso, o intuito da fundação da universidade também foi fortalecer a comunidade mórmon em espaços antes tidos como unicamente seculares. Jovens mórmons de todo o mundo podem estudar na BYU graças aos muitos programas de bolsas estudantis que a igreja disponibiliza todos os anos ao redor do mundo. É muito comum, nos EUA, que famílias mórmons de muitas gerações tenham estudado na universidade. A instituição, apesar de vir se destacando entre as universidades privadas norte-americanas pela sua infraestrutura, pesquisas e serviços prestados à comunidade, ainda é um local central de encontro de jovens mórmons. Foi nesse cenário que nasceu a Afirmação.

No final da década de 70 e início dos anos 80, os Estados Unidos passaram por muitas transformações sociais que tornaram esse período um verdadeiro caldeirão de movimentos sociais, manifestações e disputas narrativas na esfera pública entre ativistas dos movimentos dos direitos sexuais e reprodutivos, dos direitos civis e antiguerra do Vietnã. Nesse mesmo período, presenciou-se o aparecimento e crescimentos dos casos de pessoas contaminadas com o vírus do HIV e os números crescentes de mortos pela AIDS. O surgimento do que ficou conhecido e estigmatizado como “a peste-gay” trouxe muitas pressões aos movimentos que defendiam uma pauta mais liberal em torno da sexualidade. Esse momento afetou não só aqueles gays que tinha abertamente saído do armário e que estavam associados aos movimentos sociais, mas também aqueles que tinham medo de assumir publicamente sua orientação sexual.

Estudantes gays da BYU não somente ficaram imunes aos danos causados pela pressão social do período, como também foram motivados por esse fervilhão de lutas e pautas



identitárias que se apresentava. Foi diante dessa dinâmica social que jovens homens cis gays passaram a se reunir em um pequeno grupo nos jardins da universidade para conversar, trocar experiências e, em alguns casos, terem encontros sexuais com outros jovens gays que entendiam também como era ser um mórmon e gay. Aos poucos o grupo foi crescendo e as terapias de reorientação sexual defendidas e práticas pela universidade passaram a ser cada vez mais criticadas pela sociedade e pelos especialistas no campo da psicologia e psiquiatria. O grupo foi ganhando cada vez mais adeptos e, quanto mais expressão e visibilidade o movimento pelos direitos gays ganhava em todo país, mais jovens mórmons se uniram ao grupo.

Curioso notar que, apesar de não ter nenhuma associação direta com o movimento gay secular, foi através dos avanços e expressividade conquistados por ele que o Afirmação ganhou forma enquanto uma rede de apoio. Com o surgimento do Afirmação, vieram também os primeiros casos de *coming out* dentro da BYU, assim como os primeiros questionamentos acerca da política de conduta sexual que a universidade ensina e exige que seus alunos sigam à risca. No site do Afirmação, é possível ler muitos depoimentos de estudantes que foram convidados a se retirar da universidade naquele período, assim como experienciaram a excomunhão da igreja. No entanto, o Afirmação continuou crescendo, e jovens de outros estados norte-americanos que iam estudar na BYU, ao retornarem às suas cidades natais, fundavam uma célula do grupo. Assim, o grupo foi crescendo em todo o país, e eles passaram a dialogar mais de perto com os movimentos sociais seculares, além de fazerem denúncias de uma homofobia institucionalizada pela igreja. Passaram a aparecer na mídia, em manifestações públicas e em outras instituições de ensino superior, sempre contando as histórias de vidas de jovens mórmons gays que sofriam com a rejeição da igreja e da família ao assumirem suas orientações sexuais.

O grupo também passou a receber não só homens gays, mas também mulheres lésbicas, homens e mulheres trans, bissexuais, além de todos aqueles que se identificam como *queers*. Aos poucos o grupo também foi chegando a outros países através de jovens que tiveram contato com os grupos norte-americanos e pediram apoio aos membros. Com essa expansão internacional, o grupo passou a se considerar uma rede internacional de apoio emocional, espiritual e social a LGBTs mórmons e suas famílias.

No Brasil, o grupo foi fundado no ano de 2017 pelos então membros fundadores Cristiane, Alex e Jean Carlos. Os três vieram de famílias mórmons, serviram como missionários e estiveram em posição de liderança na igreja por muitos anos. A iniciativa de

fundar o Afirmação veio quando os três, após saírem do armário, perceberam a importância de existir uma rede de apoio para LGBTs mórmons numa tentativa de mitigar os danos emocionais do rompimento com a igreja e, em casos extremos, com a própria família, como foi o caso do Alex. Foi então que o Jean, que já tinha morado alguns anos em Salt Lake estudando na BYU, contatou o grupo e, juntos, passaram a desenhar a possibilidade de fundar uma célula no Brasil. No segundo semestre de 2017, o grupo do Afirmação no Brasil foi fundado na cidade de São Paulo, seguido da fundação do grupo de Recife, Fortaleza e Minas Gerais.

## **2.2 Um pesquisador oficial: a minha entrada nos campos**

Quando descobri sobre a fundação da célula do Afirmação no Brasil, ainda não tinha conhecimento de que um grupo estava sendo fundado em Recife. O interesse por conhecê-los e tentar compreender um pouco do trabalho da rede e das suas tensões com a igreja me levaram a contatar o grupo de São Paulo pela rede social Facebook. Aos contatá-los, me apresentei, externei meu interesse em pesquisá-los e logo recebi um *feedback* positivo sobre a minha possível participação em encontros, grupos de redes sociais e reuniões ordinárias. Acredito que ao me definir como um homem cis-gay cristão, isso possibilitou que eu tivesse um pouco. Foi então que a liderança me informou que um grupo em Recife havia acabado de ser inaugurado e que eu poderia passar a ter um contato mais próximo com membros. Assim o fiz. No entanto, antes de construir um relacionamento com os meus interlocutores, tive inicialmente que participar da conferência que aconteceria no Recife. Esse foi o meu primeiro contato presencial. Ressalto que as minhas abordagens de interação sempre partiram de assuntos do universo LGBT – festas, música, séries, controvérsias públicas envolvendo pautas políticas e até histórias pessoais sobre minhas relações amorosas anteriores. Esses temas, de alguma forma, produziam aproximações e identificação entre nós.

Dessa forma, consegui acessar suas histórias e compreender um pouco do modo como a igreja por muito tempo foi um elemento central em suas vidas. Além disso, pude entender também como eles estão articulando maneiras de permanecer ao mesmo tempo que levantam a bandeira da diversidade. Confesso que adentrar no universo do Afirmação não foi algo difícil. Eu era um pesquisador, mas também um amigo, alguém que, para além de perguntar sobre a relação deles com a igreja, também compartilhava de outros temas. Nessa relação construída, não senti que poderia, em algum momento, comprometer meus dados coletados, muito pelo contrário: eles me permitiam acessar a profundidade das narrativas que me diziam.

Em contrapartida, não pude encontrar essa mesma abertura e segurança durante o meu período de campo na igreja.

Um dos pilares fundamentais da igreja é o proselitismo das mensagens contidas no livro de mórmon. Essas mensagens são transmitidas com vistas a conquistar novos membros para a igreja e garantir a um número cada vez maior de pessoas no “plano de salvação”. É por essa motivação que, na igreja, os missionários são os membros que recebem maior destaque. Eles são os responsáveis por divulgar a doutrina da igreja, ensinar novos membros e manter a comunidade confessional sempre frequente e atuante; são a peça central desse projeto de expansão dos Santos dos Últimos Dias.

Aquelas pessoas que são percebidas como potenciais membros durante o período de evangelização, no qual os missionários visitam as pessoas em suas casas, pedem alguns minutos para ensiná-las sobre o livro de mórmon e as convidam a ir para igreja. A essas pessoas, os mórmons denominam “pesquisadoras”. Todo aquele não-mórmon que está tendo seus primeiros contatos com a igreja, aprendendo os primeiros princípios e vem sendo acompanhado por missionários são considerados “pesquisadores”.

Quando iniciei esta pesquisa e decidi frequentar por algumas semanas a igreja, me percebi num verdadeiro “limbo” semântico. Esse lugar de pesquisador atribuído pela igreja esbarrava no meu lugar de pesquisador-acadêmico. Havia muito medo de minha parte que isso pudesse comprometer de algum modo a minha coleta de dados, até que, no meu primeiro encontro missionário, fui definido como um “pesquisador-oficial”. Isso passou a me diferenciar dos demais pesquisadores. Eu era oficial porque estava ali de fato para fins acadêmicos. Esse lugar que passei a ocupar também me colocou em xeque. Isso porque, a todo momento, as pessoas queriam saber sobre o que eu estava pesquisando, sobre quais eram minhas análises e compreensões sobre tudo o que eu estava aprendendo e se eu iria em algum momento perguntar para Deus sobre a veracidade do livro de mórmon – indagação a que irei me deter no primeiro capítulo desta pesquisa. Aos poucos os membros foram se acostumando com a minha presença, assim como eu também fui entendendo a melhor maneira de estar ali.

Estar entre mórmons e ser um mórmon está inteiramente relacionado a um processo de ensino-aprendizagem, afinal eles valorizam enormemente o conhecer da doutrina. Isto eu pude perceber durante meus encontros com os missionários e durante as reuniões sacramentais, o culto dominical dos mórmons. Foi nesse lugar que me coloquei, no lugar de aprendiz, e esta foi a melhor maneira de interagir com os missionários e demais membros com quem convivi neste período. mais de acesso a eles, afinal, em algum grau, eu também havia

passado pelos conflitos entre religião e sexualidade na minha trajetória. Isso nos aproximava.

## 2.3 Metodologia

Esta é uma pesquisa qualitativa de cunho etnográfico. Segundo Flick (2009, p. 08), a pesquisa qualitativa “visa abordar o mundo ‘lá fora’ (e não em contextos especializados de pesquisas como laboratórios) e entender, descrever e, às vezes, explicar os fenômenos sociais ‘de dentro’ de diversas maneiras diferentes”. Nesse sentido, as formas de abordagens qualitativas que, neste trabalho, baseiam-se na etnografia, possibilita o esmiuçar da forma como as pessoas constroem o mundo à sua volta, o que fazem ou o que está acontecendo em termos que tenham sentido e que ofereçam uma visão rica (Idem).

O universo desta pesquisa são homens e mulheres homossexuais que professam o pertencimento religioso ao mormonismo e que integram a rede Afirmação na cidade do Recife. O contato com esses sujeitos foi estabelecido no pré-campo durante o ano de 2019, quando, a convite dos membros, passei a frequentar os encontros promovidos mensalmente nos jardins do Tabernáculo Mórmon, no bairro da Torre, no Recife, ou na casa de algum dos integrantes. O convívio com o grupo durou um pouco mais de quatro meses até sermos todos afetados pela pandemia da COVID-19.

Reconhecendo as limitações da observação participante no processo de apreensão da experiência dos meus interlocutores e refletindo sobre os possíveis momentos em que eu poderia estar mais “observando” do que “participando”, o que me dará acesso apenas aos fatos passíveis de observação, fui levado a refletir sobre o lugar que passei a ocupar nessa investigação. Favret-Saada (2005) nos lembra que essa interlocução etnográfica ordinária, marcada por uma comunicação voluntária e intencional, muito instrumentalizada por nossos pares que optam por vivenciar mais a observação do que a participação, constitui uma ferramenta metodológica pouco eficaz para a apreensão de informações não verbais e involuntária.

Problematizando e enxergando os desafios que se colocam para uma observação participante efetiva, passei a perceber que ao assumir o lugar de *jovem cis-gay cristão católico*, mesmo pertencendo a outro grupo religioso, eu poderia compartilhar de algumas experiências similares às dos meus interlocutores, expondo meus anseios religiosos. Em alguns momentos, me situando com eles à margem de um movimento LGBT hegemônico secular, passei a ter mais acesso a informações que, num primeiro momento, me haviam sido negadas. Ao me tornar “eu”, “David, gay, católico, vindo de uma família muito católica que, mesmo fora do

armário, ainda vai à missa e comunga da sua comunidade confessional”, passei a ocupar o meu próprio lugar no convívio com os meus interlocutores, enquanto o meu status de pesquisador, de um estrangeiro em terras mórmons foi, por vários momentos, esquecido. Talvez eu estivesse experienciando o que Favret-Saada (2005) definiu como “ser afetado”. Eu precisei me deixar penetrar nas histórias de vida dos meus interlocutores, assim como eles na minha. Somente assim eu passei a ser não apenas “o menino que veio pesquisar”, mas “David, amigo do Afirmação, que tem feito contribuições legais nas reuniões e que pesquisa sobre nós.”

Também estive participando, em março de 2019, da conferência estadual do Afirmação. Com o título “Um Olhar para o Alto”, a conferência aconteceu entre os dias 23 e 25 de março na pousada Casa Mar, em Olinda. Na conferência, registrei minhas primeiras observações sobre o grupo e pude conhecer um pouco mais da estrutura organizacional do Afirmação, além de tudo o que vem sendo desenvolvido pela rede. Esteve na conferência uma média de 20 pessoas, entre membros locais, da célula de São Paulo e membros de outros países. É importante mencionar que a minha participação na conferência foi inteiramente financiada pelo Afirmação. Ao contatá-los pelo Facebook e mencionar meu interesse em investigar o grupo, a então liderança nacional da rede, a Cristiane Moraes, demonstrou total abertura para o desenvolvimento desta pesquisa, me convidando também a participar da conferência como uma forma de conhecer o grupo e o que ela definiu como “a cultura mórmon”. Durante o jantar especial no sábado à noite, Cristiane se sentou ao meu lado, juntamente com outros membros do Afirmação, que me perguntaram se eu tinha alguma dúvida sobre as milhares de coisas ditas durante a conferência – sim, eu tinha. Atenciosamente, eles ouviram minhas perguntas e as responderam de forma didática, de maneira que não só passei a compreender essa “cultura mórmon”, como passei a me interessar ainda mais por ela.

Para compor essa pesquisa, também seguirei delineamentos sugeridos por Minayo (2017). A autora comenta sobre a importância de a escolha dos sujeitos pesquisados contemplar a multiplicidade de aspectos, relações e fatores do universo de pesquisa. Além disso, baseados em Gaskell (2002), considera-se que realizar entrevistas qualitativas com pessoas de diferentes perfis é uma possibilidade de ter acesso a uma variedade de pontos de vista. O grupo que com que já estou em contato totaliza 6 interlocutores, que têm entre 25 e 34 anos; três deles residem na cidade de Recife, e os demais em cidades da região metropolitana. Os seis interlocutores estão em “relacionamentos sérios”. Alguns namoram, outros já são casados. Todos eles já possuem ou estão cursando o ensino superior. Sem

exceção, todos eles se converteram ao mormonismo quando ainda crianças ou adolescentes. Parte dos integrantes do grupo residem na cidade de Recife, e os demais em cidades da região metropolitana.

Todas as observações e interações foram registrados no diário de campo (Malinowski, 1978). Também realizei entrevistas semi-estruturadas (Gaskell, 2002) para perguntar aos meus interlocutores sobre suas experiências de *coming out* dentro da comunidade mórmon, assim como sobre suas opiniões no que tange às políticas institucionais da igreja que tratam da sexualidade e da não abertura para membros homossexuais. Assim, nas entrevistas, segui um breve roteiro para garantir o diálogo sobre as temáticas centrais da pesquisa, mas, ao mesmo tempo, fiz perguntas livres para que os entrevistados pudessem relatar suas trajetórias. Dessa forma, como comenta Almeida (2013), a entrevista semi-estruturada pode ser utilizada como estratégia para reconstruir histórias de vida, mantendo a possibilidade de diálogo entre pesquisador e entrevistado e não apenas escuta por parte do pesquisador.

No diário de campo, registrei não apenas os dados coletados pelas observações e conversas informais como também o transcorrer das entrevistas, o que inclui minhas considerações sobre a interação com os entrevistados, assim como suas reações corporais. Todas as entrevistas terão seus áudios gravados sob a condição de autorização prévia da entrevistada. A estas entrevistas, associei os dados coletados através das observações que podem me apresentar interações de mais pessoas e me auxiliar a acessar dimensões mais amplas que as perspectivas individuais. Além disso, as entrevistas qualitativas podem me auxiliar na compreensão de narrativas que posso presenciar durante as observações (Gaskell, 2002). Assim como qualquer técnica, as entrevistas também têm suas limitações. Segundo Becker e Geer (1957 apud Gaskell, 2002, p. 72), os entrevistadores podem “não compreender plenamente a linguagem local, [...] o entrevistado pode omitir detalhes importantes”. Segundo estes autores, estas limitações não invalidam o método de entrevista, mas pontuam questões que devem sensibilizar os pesquisadores para uma postura atenciosa no decorrer da entrevista, justamente por considerarmos os limites das técnicas de coleta de dados, que associamos a diferentes métodos.

Quero ressaltar que, em virtude do contexto pandêmico, as atividades presenciais do grupo foram suspensas, passando para o modelo virtual. Com essa mudança de encontros, percebi que houve uma diminuição na frequência e participação dos membros nas atividades, o que prejudicou o contato para a realização das entrevistas e outras interações. Foi em razão disso que decidi realizar todo processo de entrevistas e contatos frequentes com as principais

lideranças do grupo, coletando dados de três deles que me ofertaram suas perspectivas e vivência enquanto mórmons e membros do Afirmção. Cris, Alex e Jean Carlos foram as lideranças selecionadas, sobretudo por terem longas trajetórias dentro da igreja e papéis estratégicos no grupo.

## **2.4 Estrutura da pesquisa**

Essa dissertação está estruturada em quatro capítulos, numa tentativa de melhor sistematizar tudo o que foi coletado durante o trabalho de campo, as entrevistas e os levantamentos bibliográficos. No primeiro capítulo, busquei entender um pouco da cosmovisão mórmon, de como a igreja se estrutura, das dinâmicas institucionais e de seus principais ensinamentos litúrgicos. O levantamento desses dados me ajudou a compreender um pouco mais sobre esse grupo religioso e o modo como alguns desses ensinamentos reverberam nas percepções, bem como na sua postura diante de questões societárias seculares, como a sexualidade. Este capítulo foi resultado de um breve período de campo numa unidade da igreja localizada na cidade de Jaboatão dos Guararapes.

O segundo capítulo se aprofunda nas percepções do mormonismo sobre a homossexualidade, discutindo sobre as tensões produzidas por elas nos corredores da igreja e sobre os impactos desses conflitos na vida de gays e lésbicas que professam tal pertencimento religioso. Ao término desse capítulo, me ateno ao processo de *coming out* de jovens gays e lésbicas mórmons, buscando entender como eles agenciam suas próprias identidades e buscam negociar suas subjetividades para continuar pertencentes ao grupo confessional.

No terceiro capítulo, apresento as políticas institucionais adotadas para igreja mórmon em relação às pautas de diversidade sexual e de gênero, tentando entender como essas políticas afetaram famílias homoparentais mórmons, jovens e famílias mórmons que se viram fora do projeto moral apresentado pela igreja. Além disso, busco evidenciar, nesta seção, os mecanismos adotados pela igreja para tentar barrar também os avanços dos direitos sexuais e reprodutivos nos EUA, o que trouxe danos significativos à imagem pública da instituição.

No último capítulo e, talvez, o mais importante para este trabalho, me lanço na busca de compreender qual é a real crítica que gays e lésbicas membros do Afirmção fazem às posturas e argumentos da igreja, o que parece impedir uma plena aceitação desse grupo na instituição. Ao tomar conhecimento dessas críticas, as identifico como táticas de permanência e instrumento de protesto por parte do Afirmção à igreja, ao mesmo tempo em que percebo, aqui, a sinalização do desejo de manter suas filiações ao mormonismo – até mesmo o de desejo

de romper, mas ainda assim, provocar significativas mudanças no processo de aceitação dos mórmons gays e lésbicas. Por último, analiso as estratégias de presença pública de que o Afirmação e outros gays e lésbicas mórmons estão lançando mão para evidenciarem suas existências em um grupo religioso conservador, ao passo que tentam manter um diálogo aberto com os espaços seculares. Toda essa sistematização ajudará o leitor a compreender um pouco da realidade que se apresenta aos gays e lésbicas mórmons no interior do mormonismo e as tensões que são fomentadas por uma doutrina religiosa como esta, tida como conservadora.

### **3. A IGREJA MÓRMON: DOCTRINA, ESTRUTURAS E POLÍTICAS INSTITUCIONAIS**

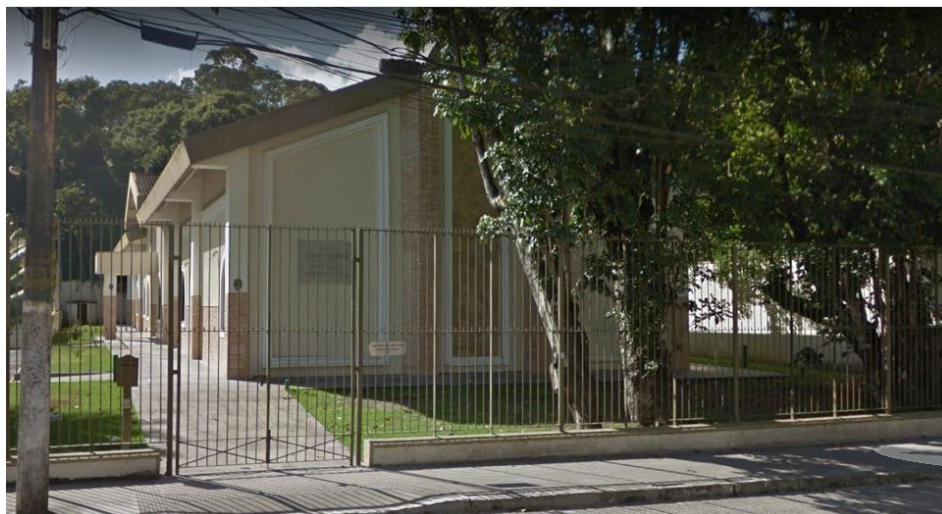
Durante o meu período de campo, optei não apenas por realizar a observação participante nos encontros entre os membros do Afirmação, mas também por realizar o método em um dos ramos da igreja. Escolhi o Ramo<sup>7</sup> do Bairro de Sucupira, em Jaboatão dos Guararapes, por ficar mais próximo à minha residência. A escolha girou em torno da tentativa de facilitar o acesso aos eventos e às reuniões sacramentais, tendo em vista que a grande parte das atividades Santos dos Últimos Dias (doravante, SUD) se concentram nos domingos. A capela da igreja (Figura 3) foi construída há pouco mais de cinco anos. Todos do bairro acompanhamos a sua construção, bem como o aumento do fluxo de pessoas na região onde o prédio foi construído. Região esta que, anteriormente, era apenas um local deserto e com pouca iluminação. Lembro-me de sempre ouvir os moradores falarem da construção da igreja não como algo ruim ou estigmatizado, como ouvi algumas vezes ao longo da minha vida sobre os mórmons, mas de forma positiva, uma vez que isto iria tornar a região mais movimentada, iluminada e segura para a circulação de pedestres.

---

<sup>7</sup> A Igreja divide seus templos entre Ramos e Estacas: Ramos são capelas com um número menor de membros e Estacas costumam ter um número maior e estar localizadas em bairros mais centrais.



Figura 3 – Capela da igreja



Fonte: O autor (2021).

A escolha por fazer um período de observação participante na igreja se deu em razão do meu receio de captar, durante a pesquisa, apenas uma única narrativa (Adichie, 2017). Havia, assim, a necessidade de alcançar uma compreensão numa perspectiva sistêmica dos argumentos oficiais da igreja, dos motivos pelos quais a instituição optou por adotar algumas políticas institucionais e, ainda, das bases nas quais esses motivos estavam alicerçados. Tive receio de tornar esse empreendimento científico um produto formado por uma única voz e de não conseguir contemplar de fato a essência daquilo que motivou a adoção desta ou daquela medida no que tange à diversidade sexual e de gênero. Optei também por esse ramo porque nenhum membro do Afirmação o frequentava, de modo que se apresentava, então, como uma “zona neutra”; um terreno fértil para que pudessem ser colhidas todas as informações importantes sobre a igreja sem a influência das narrativas críticas do Afirmação. Eu precisava enxergá-las sem as lentes de afirmação. Eu queria estar sozinho, não conhecer ninguém, ser um verdadeiro vaso de alabastro<sup>8</sup>, apto a ser preenchido por toda aquela doutrina, em suas mais diversas dinâmicas e posicionamentos, com o objetivo de conseguir entender as tensões que se colocam entre o Afirmação e a Igreja SUD.

O antropólogo Edmund Leach, em 1954, mencionou que, durante o trabalho de campo, se deparara não com sistemas lógicos passíveis de dedução através da observação participante, mas sim com uma imensidão de incongruências e contradições. Para Leach (1954) – aqui faço uso da sua relevante observação a partir do que encontrei com os

---

<sup>8</sup> Referência a uma passagem bíblica localizada no evangelho de Lucas 7:37-49, muito usada pelos meus interlocutores durante meu período de campo

missionários mórmons –, essas incongruências fazem parte de uma dinâmica política local que é legitimada nas e pelas posições do grupo. Assim, para que possamos fazer, em nossas pesquisas, interpretações de relevância, é preciso levar a sério as ambiguidades, não rejeitá-las. Foi exatamente por me deparar com tantas ambiguidades entre os discursos institucionais do Afirmção, carregados de críticas, assim como entre as narrativas mórmons, em detrimento das narrativas cristãs hegemônicas, que precisei me lançar para compreender esse sistema de crenças e valores. Isso a fim de que, uma vez tendo esses dados em mãos, pudesse enfim utilizá-los na interpretação das dinâmicas que defini como recorte principal desta pesquisa.

Apesar de saber que meus principais interlocutores, os membros do Afirmção, acreditam em todos os ensinamentos da igreja, ainda assim alguns dos posicionamentos assumidos no interior do sistema de ensino mórmon frente a temas específicos foram questionados por eles em razão de afetarem diretamente a posição da igreja com relação à diversidade sexual e de gênero – motivo pelo qual decidi adentrar no Ramo da Igreja. Cheguei, então, como um pesquisador, um potencial futuro novo membro, aberto a entender as informações basilares da fé mórmon e, para além disso, aberto também a buscar essas informações, sobretudo porque provavelmente talvez já estivesse, em alguma medida, influenciado pelas narrativas do Afirmção.

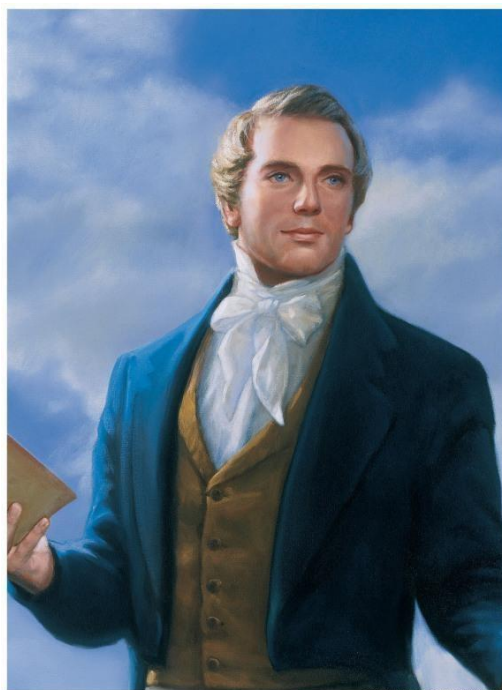
Em Bruner (1986), esse movimento antropológico de voltar a atenção às narrativas é a chave para compreender as realidades construídas, realidades disputadas e compartilhadas, e as dinâmicas e estratégias em torno delas. Ao ir a campo, o antropólogo vai repleto de narrativas próprias ou que foram construídas previamente sobre outras influências, e lá se depara com mundos outros que lhes são narrados.

Era um domingo de manhã, e eu havia decidido participar da reunião sacramental – nome dado ao culto matinal dos mórmons. Chegando lá, percebi que todos estavam bem-vestidos: com roupas sociais, os homens vestiam terno e as mulheres saias e camisas formais. Minha vestimenta não era muito diferente das deles. Na porta da capela, ficava uma dupla de homens que nos davam as boas-vindas e nos entregavam uma cartilha com canções que seriam cantadas ao longo da cerimônia. Senti-me acolhido por todas as pessoas que, em algum momento antes de iniciar a reunião, se aproximaram de mim, apertaram a minha mão e me deram as boas-vindas.

Na sala que antecede o salão principal, havia quadros ilustrando passagens do livro de mórmon, além de um quadro de avisos e uma pintura de Jesus Cristo. No entanto, a pintura que mais me chamou atenção foi a de um homem jovem, loiro, com olhos azuis e sem barba.

O homem vestia um terno azul e camisa branca. A pintura, que depois pude descobrir ser uma representação do jovem profeta Joseph Smith (Figura 4), estava centralizada em relação a todos os demais quadros. Fiquei por alguns minutos parado em frente ao quadro, até que Elder Santos, um jovem missionário de São Paulo que estava cumprindo sua missão a tempo integral em Jabotão dos Guararapes, atuando nas atividades da capela e evangelizando pessoas não-mórmons, se aproximou de mim e me perguntou se eu sabia quem ele era. Respondi, de maneira tímida e com certo receio de dizer alguma bobagem, aquilo que sabia. Disse-lhe: “Ele é o fundador da igreja, não é? Ele foi o primeiro a conhecer e escrever o livro de mórmon, não foi isso?”. Elder Santos sorriu para mim, concordou com a cabeça e completou: “Mas não é só isso... Joseph foi um profeta, alguém que Deus escolheu para transmitir a mensagem de um outro testemunho de Jesus Cristo, e nós fazemos parte desse projeto que Deus iniciou com Joseph, e que estamos contribuindo na sua continuidade”.

Figura 4 – Irmão Joseph, de David Lindsley



Fonte: The Church of Jesus Christ of latter-day saints (2022).

Eu o olhei e percebi o ar de gratidão e fé que sua voz e corpo expressavam ao dizer aquilo. Até que ele me olhou e disse: “Olá, sou Elder<sup>9</sup> Santos, como você se chama? Primeira vez aqui?”, ao que respondi dizendo meu nome e confirmando que era minha primeira vez no

---

<sup>9</sup> Termo dado aos missionários homens da igreja. Durante a missão, os jovens assumem o termo Elder acompanhados de seus sobrenomes. Eles deixam de usar seus primeiros nomes durante a missão.

espaço. Completei falando que estava ali como pesquisador, e que queria conhecer mais a igreja. Ele me fitou com um sorriso de canto a canto e me disse: “Então vamos marcar um dia para que eu possa te apresentar melhor a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e o livro de mórmon”. Eu aceitei acenando com a cabeça e, juntos, nos dirigimos para o salão principal, onde já estava para começar a reunião sacramental. Elder Santos se sentou ao meu lado e passou boa parte da reunião me explicando algumas coisas que aconteciam ao longo do culto. Entre hinos, uma breve pregação e o momento em que o microfone estava aberto para que os membros do Ramo dessem seus testemunhos, havia se passado duas horas.

Por volta das onze horas, o bispo que conduzia a reunião fez a última oração e finalizou o encontro. As pessoas começaram a se cumprimentar e a sair do salão. Algumas se dirigiram até mim e também me cumprimentaram. Na saída, fui abordado mais uma vez por Elder Santos, que me perguntou qual dia da semana eu teria disponibilidade para me encontrar com ele e conhecer mais a igreja, Joseph Smith e o livro de mórmon. Respondi-lhe que apenas aos sábados, e marcamos de nos encontrar no sábado seguinte, às três horas da tarde, na sala de estudos da capela. Ele apertou minha mão e me disse de forma contagiante: “Seja bem-vindo, irmão”.

No sábado, a caminho da capela, imbuído de uma curiosidade por esse encontro que era, confesso, de ordem puramente científica, fiz algumas reflexões interessantes, dentre as quais destaco apenas uma. Em função da ansiedade para conhecer uma perspectiva nativa sobre a igreja e o livro de mórmon, refleti que talvez eu estivesse, como nos disse Wagner (2012), objetivando demais a cultura do outro. Muito embora eu já tivesse alguma noção sobre o tema, essa noção, naturalmente, não se aproximava, em termos de densidade, do olhar de quem o experiencia diariamente em sua doutrina, estrutura e políticas institucionais.

Quando cheguei na capela, Elder Santos me aguardava sentado, juntamente a outro missionário, Elder Rodríguez, missionário chileno que também estava servindo em tempo integral na missão. Elder Rodríguez falava português muito bem. Apesar de pronunciar algumas palavras de forma errônea, ainda conseguia articular bem seu raciocínio a nível discursivo. Elder Santos nos apresentou e logo ouvi, pela segunda vez, de maneira igualmente contagiosa, o mesmo “Seja bem-vindo, irmão!”. Elder Santos estava com o livro de mórmon na mão e uma pasta repousada na cadeira ao lado. Sentei-me em uma cadeira que estava localizada na sua frente e, como primeira ação, ele nos propôs que orássemos. Baixamos a cabeça, e o jovem missionário fez uma breve oração. Aqui, chamo atenção para o modo com que sua oração finalizou: “Eu acredito que o livro de mórmon é verdadeiro, que Joseph Smith

é o profeta de Deus e que a Igreja de Jesus Cristo dos Santos Dos Últimos dias é a verdadeira igreja de cristo”. Por fim, acrescentou: “Que o nosso irmão David também possa descobrir esses presentes dos céus e a grande obra do senhor que nos foi dada através do livro de mórmon e de Joseph Smith. Amém.”

Finalizada a oração, Elder Santos perguntou se eu possuía algum conhecimento prévio do livro de mórmon, da Igreja e de Joseph. Eu afirmei que sim, afinal, eu estava desenvolvendo uma pesquisa para o mestrado e já havia iniciado uma investigação no site da igreja. Os missionários sorriram para mim, e Elder Rodríguez externou: “Ótimo! Logo você poderá perguntar a Deus se o livro de mórmon é verdadeiro e estará pronto para se batizar”. Nesse momento, percebi que talvez os missionários tivessem a esperança de que eu pudesse vivenciar uma experiência de conversão à fé mórmon, mas, naquele instante, o que mais me interessava era obter as informações de que eu precisava para a minha pesquisa. Em seguida, Elder Santos falou que, nos nossos encontros missionários, ele iria me apresentar um pouco da história da igreja, da revelação que Joseph Smith recebeu, do livro de mórmon e ainda sobre o mundo espiritual. Esses aspectos são o que compõem o que poderíamos chamar de um panorama geral e introdutório da crença mórmon, foco deste capítulo. Os eventos que Elder Santos descreveu deste momento em diante transformaram-se em verdadeiros fenômenos transcendentais da vida de alguém que se dedicou a um projeto divino. Eram, assim, as interpretações dadas a esses eventos que lhes imprimiam a sua relevância e a significância histórica dentro desse universo cultural (Sahlins, 1990) mórmon.

Fui apresentado, nesses encontros, a aspectos que parecem caracterizar exclusivamente o mundo mórmon e, aparentemente, apenas ele. Esses aspectos são dados como sendo tão verdadeiros no interior de seu funcionamento discursivo, tão aprioristicamente factuais, que, graças a eles, os mórmons legitimam a sua comunidade como A igreja de Cristo, A escolhida para salvar a humanidade, A cuidadora do novo plano de salvação. Existe uma verdade, e o saber de que essa verdade pertence a eles – e somente a eles – parece ser o baluarte que lhe dá sua própria sustentação, muito mais do que a verdade em si mesma. Graças a esse funcionamento, parece-me, esse discurso não abre espaço para a dúvida, para a contestação. Esse, talvez, tenha sido o primeiro choque cultural que tive com o grupo, o mesmo choque cultural (Wagner, 2012) que fez produzir em meu imaginário uma concepção inicial sobre eles, carregada de cópias de um protestantismo histórico mescladas com percepções espiritualistas sobre uma pré-existência e pós-existência humanas. No entanto, ainda assim, acreditava existir entre os SUD um olhar crítico em face de todos aqueles fatos narrados no

livro de mórmon, sobretudo porque muitos deles aparentavam ser difíceis de acreditar, a exemplo da migração de povos do oriente médio para onde hoje compreendemos como os EUA, narrativa que, na verdade, não possui nenhum registro histórico ou arqueológico que possam comprová-la. Essas e outras questões da narrativa mórmon levaram à suspeita primeira de que aqueles sujeitos, uma vez inscritos naquele universo religioso, pareciam renunciar à sua capacidade de *self-interrogation* (Bialecki, 2018) para tomar como verdade absolutamente tudo em sua doutrina.

Para os membros da igreja, fossem eles meus interlocutores diretos ou não, a verdade mórmon faz parte de sua percepção de mundo de forma intrínseca, de modo que não há nada que possa ser questionado nesse sistema de crença e valores, porque a doutrina é a verdade divina revelada, e nada é tão autoevidente do que ser ou se tornar um mórmon. Isso vai de encontro, por exemplo, ao que Geertz (1983) refletiu quando afirmou que as ideias religiosas para o sujeito religioso estão mais alinhadas ao senso comum do que a uma preposição, uma vez que “a premissa tácita da qual o senso comum deduz sua autoridade é que ela apresenta a realidade nítida” (Idem, p. 76). Esse é o mesmo apelo feito em muitos momentos pela religião, cuja lógica pressupõe a incorporação da realidade nítida e evidente.

Quando Geertz (Idem) propôs compreender o senso comum enquanto um sistema cultural, ele fez o esforço de caracterizá-lo em cinco propriedades, as quais podemos encontrar em muitos sistemas religiosos, como o próprio mormonismo. Em Geertz (Idem), as propriedades do senso comum são: primeiro, a naturalidade, que apresenta as coisas como sendo simples, como elas são; segundo, a praticidade, que nos informa o que precisamos fazer para viver; terceiro, a tenuidade, segundo a qual aquilo que parece verdadeiro na superfície é de fato verdadeiro; quarto, a assistemática, que preconiza que as ideias não são elaboradas ou bem pensadas; quinto, acessibilidade, a noção de que qualquer pessoa pode, e qualquer um deveria captá-lo.

O autor finaliza, ainda, afirmando que tanto o senso comum, como a religião representam “o mundo como um mundo familiar, um mundo que cada um pode e cada um deveria reconhecer e no qual cada um é ou deveria ser independente” (Idem, p. 91). Conversando com os mórmons nesse primeiro momento da minha pesquisa, percebi que, para eles, fazer parte desse sistema era algo já dado, inevitável de não ter acontecido, e eu, na concepção deles, precisava encontrar e apreender essa verdade. Tudo isso gerou em mim um estranhamento, o excesso de verdade e convicção, com narrativas e argumentos que pareciam chocar com o próprio cristianismo hegemônico, no interior do qual fui socializado desde

criança. Foi então que passei a me questionar, à luz de Cannel (2010), se eu estaria, nesse momento, subjugando o grupo e reforçando a dicotomia imposta pelo secularismo entre racionalidade e religiosidade ou se eu estaria cego pelo meu lugar de pesquisador, tentando, de alguma forma, produzir uma cultura (Wagner, 2012) mórmon que não existe.

Talvez essas minhas inquietações tenham surgido do choque cultural experienciado (Idem), em que eu, um aspirante a antropólogo, uma vez em campo, me encontrei imerso em uma outra e nova cultura religiosa, totalmente diferente da minha, em face da qual produziria, mediante o movimento da convivência, a minha própria visão sobre ela. Desde que cheguei na igreja até o momento de sistematização das informações coletadas no campo, identifiquei que alguns estágios apresentados por Roy Wagner da experiência que leva ao choque cultural foram percebidos não somente por mim, mas também por meus interlocutores: o sentimento de inadequação no início, quando não conhecia ninguém no Ramo; o momento de visibilidade, no qual eu não só era um pesquisador, mas um pesquisador oficial que, uma vez estudando a igreja, terminava por atrair algumas pessoas e olhares; a minha necessidade de participação atrelada à ansiedade com relação à coleta de dados; e, por fim, o choque cultural, quando passei a confrontar os ensinamentos cristãos-católicos que recebi durante a minha vida inteira, seja da liturgia da missa, seja das aulas de catecismo e do crisma, com todas as informações típicas, os novos livros sagrados e um cristo que, depois de atingir um corpo glorioso, foi parar nas Américas. Tudo era muito novo e nada era familiar.

Enquanto estava em contato com a essa nova narrativa, a narrativa mórmon sobre Deus, Jesus, o mundo espiritual e os livros sagrados, não me reconheci naquela religiosidade. Ainda que se afirmasse cristã, ela era, para mim, de uma natureza diferente. Nesse momento, me perdi de mim mesmo: já não sabia mais como ser um bom receptor frente a tantas informações que se confrontavam com o meu *ethos* religioso. Por último, e acredito que graças ao vínculo de amizade que construí com os missionários, pude atingir o momento da aceitação controlada, quando passei a me sentir mais confortável para fazer perguntas, para falar com outras pessoas da igreja que não fossem apenas os missionários e para responder às perguntas que me faziam sem muita polidez, apenas da maneira mais honesta e simples possível. Ao entrar em campo, me deparei com um processo que, de início, pareceu ser impossível, visto o nível de formalidade e regras que os mórmons mantêm. No entanto, num processo de escuta ativa e de intensas trocas intersubjetivas os dados que aqui apresento passaram a ser possíveis de apreender.

Os encontros missionários fazem parte de um sistema de ensino da igreja através dos

quais pessoas são convertidas ao mormonismo e aqueles que já são membros da igreja podem se apropriar ainda mais dos ensinamentos da doutrina. Os missionários assumem o papel de professores e de intermediários do conhecimento direto de Deus. O “tornar-se mórmon” está associado a um processo de aprendizagem: para se tornar um mórmon, é preciso estar sempre aprendendo. Naquele momento, eu precisava aprender em vez de perguntar – nesse processo, a escuta parecia ser mais importante para o aprendizado do que as perguntas. Assim, a ferramenta metodológica de realizar questionamentos que eu havia estipulado parecia perder força ao assumir um lugar de “aprendiz” nesses encontros, de modo que optei por me tornar um *aprendiz mórmon*. Ao contrário de Goldman (2003), que optou por não tomar notas frente aos seus informantes, alegando considerá-los também como seus amigos e confessando ter vergonha de agir como pesquisador. No meu caso, no entanto, ser um *aprendiz mórmon* exigia que eu estivesse sempre com um caderno em mãos, uma vez que todos os demais membros da igreja costumam estar sempre com um caderno e o livro doutrinário escolhido para ser trabalhado nos encontros missionários. A compreensão dos meus informantes acerca do meu nível de interesse pela igreja era dada pela frequência com que eles me viam baixando a cabeça para anotar algo em meu caderno durante os encontros e as atividades da capela – ser um pesquisador e estar sempre a anotar coisas já fazem parte da dinâmica mórmon. Isso porque, para ser um mórmon, é preciso ter propriedade da doutrina, e essa propriedade se dá no estudo.

Muitos antropólogos da religião foram também confrontados com a dicotomia “para perguntar é preciso primeiro aprender”, dentre os quais trago exemplificados, aqui, Landes (1980) e Castro (1983). Maria Laura Viveiro de Castro Cavalcanti, ao investigar o Espiritismo e, mais especificamente, as leituras doutrinárias, faz uma reflexão sobre a complexa relação entre a doutrina como codificação e como prática (Castro, 1983). Para ela, o estudo do conhecimento doutrinário é um componente essencial do ser e se tornar espírita, especialmente quando identificada pela autora a existência de sessões nos centros que se voltavam exclusivamente para esse fim.

No caso do mormonismo, esse processo de aprendizado entre codificação e prática se dá de forma simultânea. O estudo da doutrina, o proselitismo e a iniciação de novos convertidos se dão todos dentro do sistema de ensino. São as aulas e os encontros missionários que fazem com que a palavra, tanto no livro de mórmon como em outros livros doutrinários, seja sempre atualizada pelas leituras e pelo literalismo presente nas reflexões dos fatos narrados, o mesmo literalismo visto por Vincent Crapanzano (2000), quando pesquisou os cristãos fundamentalistas nos EUA. Ao contrário dele, porém, não pretendo fazer aqui uma



tradução do pensamento mórmon com a finalidade de questioná-los. Decidi simplesmente relatar as lições que recebi nos encontros missionários, das quais lanço mão para ancorar minhas reflexões teóricas.

### **3.1 O livro de mórmon e o profeta**

O livro de mórmon é a obra que norteia a experiência religiosa do grupo. Ele é o principal livro daquilo que eles chamam de “obras padrão”, que englobam: o livro de mórmon, a bíblia, doutrinas e convênios e a Pérola de Grande Valor. É, porém, o livro de mórmon a obra mais emblemática e importante da igreja, uma vez que a sua identidade institucional está diretamente associada a esse livro, e o projeto de expansão evangelístico da igreja tem como finalidade a conversão de pessoas ao mormonismo através da propagação dos ensinamentos contidos nele. O processo de conversão ao grupo passa pela leitura do livro e pelas aulas sobre seus textos, as quais os missionários conduzem junto ao pesquisador e aos membros da igreja. O livro de mórmon não é compreendido como um novo evangelho, mas um outro evangelho, o evangelho de Jesus Cristo na América, e é considerado uma literatura complementar à bíblia. O livro ganhou esse nome em referência a um dos profetas que o teria escrito, Mórmon, que também teria compilado muitas informações de outros profetas. O profeta teria vivido em 380 d.C. de acordo com as crenças SUD. Depois que Jesus Cristo foi crucificado e ressuscitou em Jerusalém, ele teria deixado as terras judias e ido ao que compreendemos hoje como os Estados Unidos da América, onde teria conduzido uma sequência de milagres e oferecido ensinamentos para os povos que habitavam aquela região. As histórias contidas no livro de mórmon, nesse sentido, teriam sido resultado desse momento da vida de Jesus.

A obra contém quinze livros que recebem o nome dos profetas que supostamente teriam convivido com Cristo durante a sua passagem pela América. No início do livro, é possível identificar onze depoimentos de testemunhas que atestam a veracidade da obra. Assinam tais depoimentos auxiliares, amigos, parentes e cônjuges de Joseph Smith que afirmam terem visto as placas de mórmon em suas mãos. Empenhem-nos, aqui, em tentar entender que placas seriam essas.

No meu primeiro encontro missionário ou, como em alguns momentos ouvi, na minha primeira palestra, aprendi com Elder Santos e Elder Rodríguez sobre a origem do livro de mórmon e sobre o modo com que Joseph Smith teve acesso a ele. Elder Santos me mostrou três figuras e me pediu para descrevê-las. Na primeira imagem (Figura 5), vejo um jovem

homem com roupas que remetem ao século XIX ajoelhado em um bosque, e um feixe de luz que vinha do céu iluminando o seu rosto e todo o seu entorno.

Figura 5 – Joseph Smith Orando no Bosque, de John Scott



Fonte: The Church of Jesus Christ of latter-day saints (2022).

Na segunda imagem (Figura 6), vejo o que parece ser esse mesmo jovem sentado no chão do que parecia ser o mesmo bosque. À sua frente, dois homens muito parecidos com barbas e cabelos longos, usando uma túnica e uma capa branca. Esses dois homens não tocam o chão: cercados de uma intensa luz branca, ambos parecem estar flutuando – essa figura muito me remeteu àquelas aparições da Virgem Maria para os Católicos (Steil, 1996).

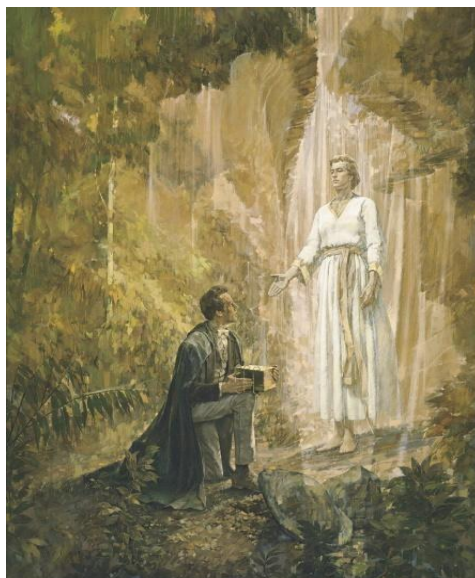
Figura 6 – A Primeira Visão, de Del Parson



Fonte: The Church of Jesus Christ of latter-day saints (2022).

Na terceira imagem (Figura 7), eu via o mesmo jovem sentado em uma pedra. Dessa vez usando capa, ele segurava um livro em suas mãos. Ao seu lado, era possível ver um personagem aparentemente celestial vestindo uma túnica branca e uma faixa na sua cintura.

Figura 7 – Joseph Smith Recebe as Placas de Ouro, de Kenneth Riley



Fonte: The Church of Jesus Christ of latter-day saints (2022).

Ao terminar minha descrição, Elder Rodríguez sinalizou que aquele era o jovem Joseph, e que ele seria um descendente direto de uma antiga linhagem de profetas do antigo testamento. Disse ainda que essa seria a mesma linhagem do anjo que estava na terceira imagem, o anjo Morôni. Joseph Smith nasceu em 23 de dezembro de 1805 e, ainda adolescente, se mudou com a família para Manchester, no estado Nova Hampshire, Condado de Hillsborough. A nova cidade em que passaram a residir vivia um momento conturbado. Social e religiosamente influenciada pelo movimento do Segundo Grande Despertar, a cidade tinha o terreno ideal para o surgimento de grupos religiosos e questões místicas. Denominações protestantes entraram em crises doutrinárias, outras seitas surgiram e crescia, assim, um tipo de agitação em torno dos ritos e doutrinas das comunidades confessionais.

Joseph, nessa época, estava com 15 anos. Sua família se filiou à igreja presbiteriana, mas o jovem optou por associar-se à igreja metodista. Apesar disso, sentia-se confuso com todas aquelas denominações e com seus ensinamentos, muitas vezes divergentes entre si. A partir daí, ele inicia o que a igreja chama de “diálogo com a verdade”. Foi através de intensa leitura da bíblia que Joseph encontrou a Epístola de Tiago, 1º capítulo, versículo 5: “E se alguém de nós tem falta de sabedoria, peça-a a Deus, que a todos dá liberalmente e o não lança em rosto, e ser-lhe-á dada.”. Assim, por essa sabedoria o profeta passou a implorar a Deus.

No início da primavera de 1820, o jovem retirou-se para um bosque, a fim de orar sozinho e em voz alta. De acordo com Elder Santos, logo no início de sua oração, ele havia sido acometido por uma força estranha, por uma “escuridão”, iniciando uma batalha espiritual com essa força e pedindo a Deus que o livrasse do “poder do inimigo”. Quando estava quase desistindo, eis que surgiu uma coluna de luz à sua frente e, com ela, duas figuras que, segundo o profeta, correspondiam a Deus e Jesus. Joseph dirigiu-se para as duas figuras celestiais, indagando-lhes se alguma seita/denominação estaria certa. A resposta de ambos teria sido uma negativa. De acordo com os mórmons, todas as igrejas existentes estariam condenadas, não devendo ele filiar-se a nenhuma delas. Essa teria sido o que os mórmons definem como “a primeira visão”.

Joseph Smith continuou a ter visões pelos anos seguintes. Na noite de 21 de setembro de 1823, teria tido uma das visões mais importantes para o mormonismo. Em seu quarto, o profeta foi surpreendido por um clarão e, com ele, uma figura angelical que usava túnica branca, era o anjo Morôni, o profeta celestial. Ele se aproximou de Joseph e apresentou-se como um mensageiro de Deus. Morôni falou da existência de um livro escrito em placas de ouro contendo o relato dos antigos habitantes daquele continente e afirmou que nessas placas estaria narrada “toda plenitude do evangelho eterno, tal como fora entregue pelo Salvador aos antigos habitantes.” A visão se repetiu durante a noite. O profeta narra que passou boa parte da noite a conversar com o anjo em seu quarto e, no dia seguinte, exausto por não ter dormido a noite inteira e tendo que realizar os afazeres do trabalho no campo, Smith desfaleceu. Ao tornar a si, ele teria tido a mesma visão. Dessa visão até o momento em que Joseph encontra as placas que estavam enterradas em uma colina no Condado de Ontário, Estado de New York, se passaram quatro anos, conforme indicação do mensageiro celestial. Por fim, em 22 de setembro de 1827, Joseph retirou as placas com a missão de traduzi-las. O livro que resultaria desse trabalho serviria para restaurar a igreja de Cristo. Desse momento em diante, Joseph assumiria a liderança do movimento de restauração responsável por dar um fim ao longo período de apostasia que havia pairado sobre a terra desde a morte do último profeta. Smith iria fundar a verdadeira igreja de Cristo, aquela que iria trazer para a humanidade o novo plano de salvação do pai celestial, e esse novo plano estaria sob a responsabilidade dos Santos Dos Últimos Dias.

É importante frisar que, naquele período, os Estados Unidos passavam pela já supracitada revolução cultural contra laicidade, o Segundo Grande Despertar. A abertura dos americanos à vivência religiosa e à crescente formação de comunidades confessionais e a

intensa resposta contra a secularização da sociedade americana criaram condições favoráveis para que o movimento encabeçado por Joseph Smith ganhasse adeptos de maneira muito rápida e crescesse em muitas regiões do país.

Ao longo do encontro, percebi que a todo momento a figura de Joseph Smith era sempre lembrada. Passagens de sua vida eram trazidas como exemplos a serem seguidos e como maneira de exemplificar a verdadeira conduta de um mórmon, sem esquecer de mencionar a autorização divina recebida por Smith para conduzir uma verdadeira revolução de salvação na terra com a fundação da sua igreja. A exortação à figura do profeta era tanta que, às vezes, pensava-se estar ouvindo uma lenda ou um conto heroico. Joseph é o tipo ideal cristão, a personificação em homem das virtudes dadas por Deus, condição esta que possivelmente lhe revestiu de poder e carisma notáveis. Geertz (1998) traz a mesma reflexão ao descrever os cortejos de Elizabeth Tudor e sua imagem sempre associada às virtudes de Deus. Isso parecia acontecer de forma semelhante com o jovem profeta. A sua imagem não podia ser associada a essas virtudes através de cortejos ou grandes performances, como acontecia à Elizabeth, mas elas eram sempre associadas quando era mencionada a conduta esperada de um santo dos últimos dias, haja vista ser Joseph o tipo ideal de mórmon. Sua figura carismática está diretamente associada ao sagrado, o que imprime poder e influência à sua imagem e história de vida.

Roberta Campos (2011), em artigo que busca analisar o carisma pentecostal na figura do líder religioso dessas comunidades, faz uma reflexão que aqui aciono na tentativa de compreender essa figura que é o profeta mórmon. A figura que esses líderes carismáticos ocupam no imaginário dos fiéis como exemplos de fé e virtuosidade foge do papel que foi dado historicamente ao líder protestante, até porque o protestantismo, como ação purificadora, tentou romper com a ideia de intermediação entre Deus e o homem, sobretudo através do acesso à experiência com o sagrado na vida ordinária. Esses líderes carismáticos – dentre eles, incluo Joseph Smith –, trazem de volta para esses grupos confessionais a existência de intermediadores, dando destaque à figura do profeta, como muitas vezes são tratados. Cria-se, assim, uma elite de detentores do acesso ao sagrado, as quais passam a liderar as novas formas de compartilhamento do conhecimento divino. Assim como Campos (2011) fez com os líderes/profetos pentecostais, opto por perceber o carisma, nesse caso específico do profeta mórmon, não por uma via weberiana (1994), na qual o carisma é tratado como algo atribuído ao indivíduo de forma sobre-humana, extracotidiana ou mágica, nem na definição bourdieusiana (2007), que limita o carisma pela via da estrutura social, definido social e

economicamente pelo capital religioso. Compreendo o carisma, isto sim, a partir da junção dessas duas interpretações, levando também em consideração os mecanismos sociais e culturais disponíveis na época em que Smith estava situado.

Isso ficou claro a partir do momento em que Elder Rodríguez comentou que Joseph teria sido guiado pelo anjo Morôni para encontrar as placas de ouro escritas e enterradas por mórmon para que um dia pudesse ser revelado ao mundo que Jesus Cristo esteve na América e que seria preciso pôr fim à apostasia através dos Santos escolhidos por Cristo nos últimos dias deste mundo. Aqui me deparo com a ideia de sacralização do lugar através da presença física das mensagens deixadas por um anjo. Roberta Campos (2008) ao analisar o caso do Juazeiro do Norte percebe que ainda que essa sacralização seja representativa, ela se dá sobretudo através de experiências, estética, objetos, música, lugares, personagens históricas e outros elementos que irão reforçar e corporificar a narrativa sagrada que busca ser vivida localmente e enraizada na experiência do grupo. Essa experiência percebida pela pesquisadora, me levou também a perceber sinais dessa sacralização de lugar e narrativa entre os mórmons. Com a responsabilidade de achar as placas de ouro e traduzi-las, Joseph Smith se tornou fundador e profeta do que ficou conhecido como a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos Dias ou como Santos dos Últimos Dias (SUD). A constituição da liderança de Smith se deu tanto por vias espirituais- proféticas, com a narrativa do encontro e tradução das placas, quanto pela via do social e do político durante esse período que fortaleceu a expansão de seu movimento. Afinal, naquela mesma década, grupos religiosos como os Adventistas e a Igreja Metodista Episcopal Africana também surgiram como parte do Segundo Grande Despertar.

Ao terminar essa explanação, Elder Rodríguez me questionou se eu acreditava em tudo aquilo que ele havia acabado de me contar, ao que lhe respondi dizendo que não saberia dizer se acreditava ou não. A maior certeza que eu possuía, naquele momento, era a crença daqueles dois missionários. Esse encontro me levou a recordar do estudo da religião birmanesa de Melford Spiro (1978), no qual ele se propõe a definir a noção de crença:

Qualquer conhecimento referente aos seres humanos, à sociedade ou ao mundo que é considerado verdadeiro. Por “crença religiosa” entendo qualquer crença que direta ou indiretamente se refere a seres que são considerados possuidores de força superior à dos humanos e animais, com os quais os seres humanos mantêm relação (interações e transações) e que podem afetar a vida humana para bem ou para o mal. Resumindo: as crenças “religiosas” “são crenças relacionadas com seres sobrenaturais.” (Idem, p. 136).

Apesar de trazer uma definição convencional de crença, o autor abre a compressão

dessa noção desvinculada de forma exclusiva à religião. As crenças religiosas são um subconjunto das crenças em geral, mas o que as configura são os conhecimentos considerados verdadeiros pelas pessoas que trazem esse conteúdo. Isso pode ser percebido em face das palavras que ouvi de Elder Santos, quando lhe confessei não saber se acreditava ou não. Aconselhou-me o missionário: “David, não se preocupe. Quando você perguntar a Deus se o livro de mórmon é verdadeiro e ouvir sua confirmação, você também saberá que o que estamos falando é tão verdade quanto esse sol que nos aquece”.

Curioso analisar essa convicção dos missionários no que tange à veracidade do livro de mórmon, quando em um breve levantamento de informações identifiquei uma série de debates entre historiadores, antropólogos e sociólogos nos Estados Unidos que afirmam que os relatos trazidos no livro de mórmon não são verídicos e que nenhum registro histórico comprova a existência de povos que possam ter migrado do Oriente Médio para as Américas. Uma das críticas científicas mais contundentes e constantemente lembradas foi escrita por Percy Benjamin (1899), em seu artigo na *American Anthropologist* intitulado “The Origin Of The Book Of Mormon”. No artigo, o autor afirma que o livro de mórmon nada mais é que um plágio de partes do antigo e do novo testamento e de trechos de “The Manuscript Found”, do Reverendo Salomon Spalding (1885). O artigo é uma crítica contundente ao mormonismo. Outros autores como, O’Dea (1957) e Brugger (1946) também escreveram com um certo grau de desconfiança em relação às informações históricas, científicas e literárias do livro.

Apesar de todo esse debate que põe em xeque os escritos presentes no livro de mórmon, é preciso reforçar que esse é um livro religioso, de modo que todas as suas histórias e ensinamentos, uma vez pertencentes à ordem da crença para os indivíduos que professam tal pertença, estão isentos da necessidade de corroboração histórica ou científica para produzir os efeitos subjetivos na experiência individual e coletiva do grupo.

Uma vez que a sociedade se modifica cada vez mais pelo texto escrito, podemos afirmar que os Santos dos Últimos Dias são um grupo religioso que se molda e adquire conhecimento pelo texto. As palavras de seus líderes chegam até eles, portanto, através de escritos. Nesse sentido, Michel de Certeau (1994) nos mostra a ilusão de como a leitura parece ser o ápice da passividade que caracteriza o leitor. Realmente esse leitor permaneceria passivo diante da leitura? Aceita passivamente que sua sexualidade, crenças e identidades sejam deslegitimadas segundo as ordens impressas do Deus cristão?

As palavras dos profetas e apóstolos mórmons contidas nos textos são dotadas de autoridade divina, pois esses homens são dotados de autoridade do sacerdócio para receberem

as revelações da vontade de Deus e repassá-las os membros da Igreja. Os Santos dos Últimos Dias creem que somente esses homens possuem autoridade para tal, de forma que os textos são construídos para serem seguidos e respeitados, passando credibilidade. Isso nos remonta aquilo que nos fala Certeau (1994, p. 252), quando nos diz que “a leitura é apenas um aspecto parcial do consumo, mas fundamental”. Isto é o que faz os crentes se moverem, isto que é o que produz praticantes. Até onde os crentes podem se mover, até esbarrarem nos limites reguladores da Igreja? O que essa crença os faz fazer? Mas como se fazer crer? Sobre a esta credibilidade que faz os crentes se moverem, nos diz Certeau (2008):

A citação será, portanto, a arma absoluta do fazer crer. Como ela joga com aquilo que o outro supostamente crê, é, portanto, o meio pelo qual se institua o “real”. Citar o outro em seu favor é, portanto dar credibilidade aos simulacros produzidos num lugar particular (Idem, p. 290-291).

Assim que eu comecei a ser uma presença frequente na igreja, percebi que as pessoas que se aproximavam de mim sempre me perguntavam o que eu estava achando dos encontros missionários e se eu já havia perguntado a Deus acerca da veracidade do livro de mórmon. A confirmação de Deus de que o livro de mórmon é verdadeiro é parte importante e decisiva no processo de conversão. Em um dos encontros, perguntei a Elder Santos como se daria esse processo, ao que ele me respondeu dizendo que Deus dá uma confirmação diferente para cada pessoa. Alguns sentem em seus corações uma paz profunda, outros dizem ouvir sua voz confirmando e há aqueles que sonham ou recebem algum sinal. Logo percebi que o que os mórmons entendem por confirmação de Deus não é nada mais que uma revelação divina aos moldes daquelas com que Joseph Smith teve contato. Afinal, esse é um grupo religioso alicerçado na experiência profética da revelação. É preciso receber essa confirmação para se sentir um santo dos últimos dias; só a partir dela é que o segundo passo na trajetória de um mórmon, o batismo, se dá.

Confesso que passei boa parte da minha experiência na igreja afirmando aos meus interlocutores que eu não estava pronto para fazer essa pergunta. Não por não acreditar no que eles me diziam, mas, talvez, pelo receio de que eu de fato recebesse alguma resposta. Além disso, passei a achar que eles ainda não tinham compreendido a razão da minha presença ali: mesmo sabendo que eu era um pesquisador, ainda assim eu era tratado como um potencial futuro convertido. Tratamento este que, na verdade, contava com a minha permissão, sobretudo porque eu tinha o receio de que, ao optar por me impor como um pesquisado oficial, eu perdesse a abertura e o acesso que havia conquistado como potencial futuro convertido. “O que deixaria de ser dito a um pesquisador oficial?” foi a indagação que esteve em minha cabeça



durante os dois meses que frequentei a igreja. Por medo de comprometer os dados que estava coletando, optei por me manter na condição de aprendiz mórmon.

Findando meu primeiro encontro missionário, Elder Santos nos propôs que orássemos. Nesse momento, Elder Rodríguez me fez o convite para orar – convite que, pedindo desculpas, neguei, afirmando que talvez não saberia dizer as coisas certas. Elder Santos me deu um leve sorriso e disse: “David, não existe a maneira certa de orar. A oração é uma forma de conversar com o pai celestial. O que você quiser dizer ele irá acolher. Mas hoje eu irei orar, não se preocupe.” Baixamos as nossas cabeças e ouvimos a seguinte oração:

Querido pai celestial, queremos te agradecer por esse encontro, pela oportunidade de conhecermos nosso irmão David e termos o privilégio de compartilhar com ele o teu evangelho. Te pedimos, Pai Celestial, que abençoe David e sua família e que ilumine e conduza o seu caminho, para que ele possa aprender mais sobre teus ensinamentos. Obrigado por nos dar um novo amigo, obrigado por nos ter dado essa missão. Nós, como teus filhos, acreditamos que o livro de mórmon é a tua revelação nos dada para salvar todas as almas e que essa é a tua igreja. Por isso te agradecemos com todas as nossas forças, em nome de Jesus Cristo, amém (Santos, 2021, n.p. transcrição nossa)

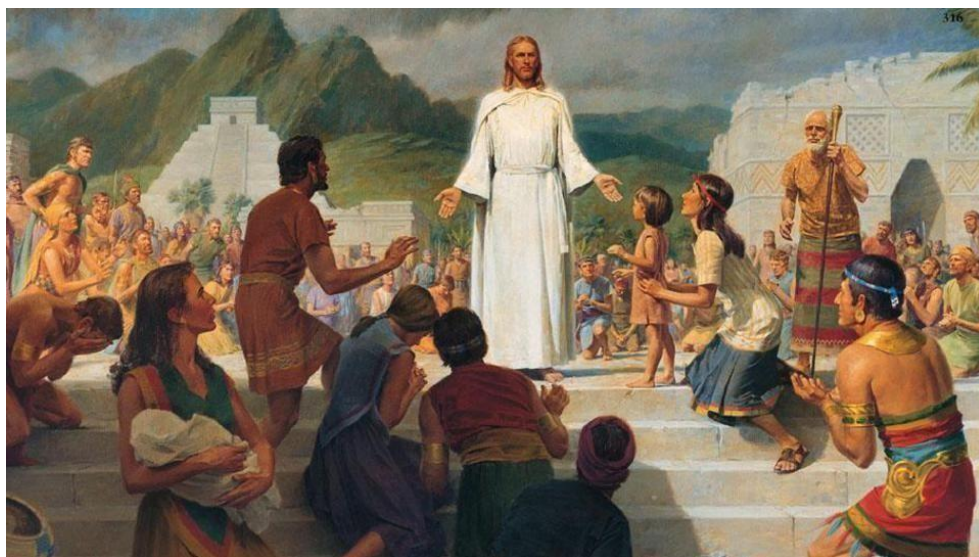
Elder Santos mais uma vez reforçou a veracidade da mensagem do livro de mórmon e da igreja enquanto instituição sancionada por Deus e, nessa oração, ficou claro para mim o quanto eles esperavam pela minha conversão. Ao término da prece, Elder Santos me falou, com um tom animado, que eu poderia me tornar um bom Elder e que eu me sairia muito bem caso decidisse frequentar o instituto de estudos da igreja, local onde os jovens que decidem realizar a missão passam em torno de um ano estudando e se aprofundando na doutrina antes de serem enviados para o serviço missionário. Quando estávamos nos conduzindo para sair da capela, durante nossa caminhada fui questionado pelos missionários sobre a minha formação acadêmica e minhas experiências profissionais. Nesse momento, ouvi a seguinte frase: “A igreja prioriza e nos ensina que sejamos autossuficientes, ela nos incentiva a nos aperfeiçoarmos. Por isso que nós oferecemos muitas atividades para os jovens, aula de idiomas, de música, prática de esportes, tudo isso nos ajuda a sermos autossuficientes. Você irá gostar dessas nossas atividades, David.” Percebi que esse lugar que eu ocupava no imaginário deles de um jovem mestrando e com uma bagagem profissional que despertava interesse me diferenciava e me tornava um potencial membro que demonstraria, na prática, a “autossuficiência” desejada e prezada pela igreja. Aqui, mais uma vez ficou claro para mim que eles não estavam me enxergando apenas como um pesquisador oficial, mas como um futuro membro ou, talvez, um futuro Elder. Antes de deixar a capela, Elder Santos me abordou no portão de entrada e falou que no dia seguinte, no domingo, o dia da reunião sacramental,

diria quando poderíamos ter o nosso segundo encontro. Por fim, perguntou ainda se poderíamos manter nossos encontros aos sábados. Eu confirmei, ao que ele mais uma vez afirmou: “Amanhã confirmamos”.

### 3.2 Jesus Cristo na América e o mundo espiritual

Quinze dias depois, estava eu me dirigindo para a capela. Era o dia do nosso segundo encontro. Como da primeira vez, estavam lá me aguardando Elder Rodríguez e Elder Santos. Iniciamos com uma breve oração e, em seguida, os missionários conduziram o encontro. Elder Santos me perguntou se eu sabia que Jesus Cristo havia estado na América, e pude, nesse momento, perceber que o seu tom de voz era como se quisesse provocar uma reação de surpresa. Contando-lhe que não sabia, ele prontamente tirou de sua pasta, repousada sobre a cadeira ao lado, uma pintura (Figura 8). Nessa imagem, Jesus Cristo veste com uma túnica e uma capa branca e, ao seu redor, há pessoas utilizando roupas que remetem a alguma civilização antiga. Na tela, é perceptível a existência de ruínas, coqueiros e, ao fundo, uma pirâmide e montanhas.

Figura 8 – Cristo Visita as Américas, de Johnn Scott



Fonte: The Church of Jesus Christ of latter-day saints (2022).

Apresentada a imagem, Elder Santos disse-me que ela se referia à passagem do livro de mórmon que afirma que Jesus Cristo já esteve na América e que ela seria a nova terra prometida para os Santos dos Últimos Dias. Perguntei quem seriam aquelas pessoas, e Elder Rodríguez me respondeu prontamente e com um tom de empolgação: “São os néfitas e lamanitas” – adiante, discutiremos mais detalhadamente sobre esses povos. Nesse momento,

percebi que estava entrando em contato com uma nova narrativa não apenas da vida de Cristo, mas também da própria história das civilizações pré-colombianas que habitaram as Américas. Eu estava entrando em contato com a história do mundo mórmon.

Antes de apresentar a explicação que me foi dada sobre essa passagem de Cristo pela América e sobre o modo com que isso configura a percepção mórmon da criação do mundo, fui levado a relembrar do texto de Leach (1962) sobre a gênese enquanto mito. Na tentativa de analisar a narrativa mórmon como um mito, identifiquei algumas das características levantadas por Leach em seu texto, no qual se afirma que os mitos tendem a ter a repetição e o padrão dualístico como marca basilar. O livro de mórmon segue o mesmo modelo da bíblia, carregando tais marcas indicadas pelo autor. Desse modo, se a bíblia fosse uma comunicação de Deus com os antigos habitantes do Oriente Médio, o livro de mórmon seria a comunicação de Deus com os antigos habitantes da América. Todos os membros da capela a quem perguntei, após esse meu segundo encontro, sobre a história da passagem de Jesus pela América não apresentaram dúvidas de sua veracidade: eles haviam recebido de Deus a confirmação, a revelação de que tudo era verdadeiro, não uma representação mítica da realidade.

Ainda compreendendo essa narrativa da criação do mundo mórmon enquanto mito, Mircea Eliade (1998) expressou o mito da seguinte forma:

O mito narra uma história sagrada; relata um acontecimento que ocorreu no tempo primordial. O tempo fabuloso dos inícios. Em outras palavras, o mito conta como, através dos feitos de seres sobrenaturais, uma realidade veio à existência, seja ela toda a realidade, o cosmos, ou apenas um fragmento da realidade – uma ilha, uma espécie de planta, um determinado tipo de comportamento humano, uma instituição. O mito, portanto, é sempre um relato de uma “criação”; ele conta como algo foi produzido, como começou a existir. O mito fala apenas daquilo que realmente aconteceu, daquilo que se manifestou completamente. Nos mitos os atores são seres sobrenaturais. Por isso os mitos mostram sua atividade criativa e revelam a sacralidade (ou simplesmente a sobrenaturalidade) e suas obras (Idem, p. 5-6).

Sendo o mito uma narrativa que conta a história do que se sucedeu durante o chamado início de tudo, eles costumam ser tratados como verdadeiros, um relato preciso dos acontecimentos narrados por parte daqueles que os contam. Eles não apenas servem para explicar algo, mas também para reforçar a aparição do sagrado no meio do profano e mundano. Utilizando da contribuição desses autores na compreensão do mito, percebi que a história mórmon que narra a presença de Jesus Cristo na América caracteriza-se como a história do mundo mórmon, da sua criação e existência inicial. A maneira como os meus interlocutores me narravam atualizava não apenas o mito, mas a própria experiência de fé e pertença deles.

Dessa forma, essa narrativa não seria apenas uma história contada, mas uma realidade viva e vivida, experienciada por todos aqueles que professam essa fé e que continuam sendo por ela influenciados. Em função disso, quando Malinowski (1948) trata sobre o mito, ele nos afirma que essa narrativa não deveria ser tratada como explicação ou como símbolo, mas deveria, isto sim, ser compreendida a partir da forma como ele motiva as pessoas a moldar suas vidas e suas realidades.

Dentre tantas controvérsias públicas envolvendo o livro de mórmon, uma delas está diretamente associada a essa história do mormonismo. Em 1996, a Smithsonian Institution publicou um memorando afirmando que não houve, na América, qualquer contato com povos egípcios, hebreus, da Ásia Ocidental ou do Oriente Próximo. Essa publicação causou reações entre mórmons que passaram a publicar com frequência respostas ao instituto. Após uma série de pressões, em 2001, o Instituto publicou uma nota afirmando que o livro de mórmon é um livro religioso e não pode ser compreendido a partir de uma ótica científica. Concluem, ainda, dizendo que jamais o Instituto utilizou o livro para fins de pesquisas arqueológicas.

O breve relato que apresento a seguir foi coletado na minha segunda aula com os missionários. Nesse encontro, eles me contaram a história da presença de Jesus Cristo na América. Esse relato nada mais é que a história do mundo mórmon. A partir dela, toda uma dinâmica doutrinária se estabeleceu e, durante o tempo em que estive em campo na igreja, percebi que essa narrativa era sempre reafirmada nas conversas, nas aulas, nos livros ou nos filmes recomendados pela igreja. Era uma narrativa própria da vida do filho de Deus que dava sentido ao ser um Santo dos Últimos Dias.

A primeira parte do livro de mórmon é intitulada “Primeiro livro de Néfi”. Néfi seria o filho mais novo do patriarca Leí, que teria fugido de Jerusalém em busca da terra prometida 600 anos antes do nascimento de Cristo. Néfi é também o responsável pela construção do barco que teria levado Leí e seus descendentes para a América. Além dele, Leí tinha um outro filho, Lamã (o mais velho). Com a morte do pai, já na terra prometida, a América, os irmãos se separaram e deram origem aos dois principais grupos que habitaram a América: néfitas e lamanitas, que eram povos opositores. Trezentos anos depois, o povo de Néfi encontrou um outro povo remanescente dos Jareditas, também vindos de Jerusalém, anos antes de Leí e sua família. Os Jareditas se uniram aos néfitas contra os lamanitas, o que deu início a um longo período de conflito entre esses dois grupos. Isso até o momento da chegada de Jesus na América. De acordo com os mórmons, Jesus teria aparecido para os néfitas e lamanitas três vezes e, durante suas aparições, teria realizado alguns milagres, ensinamentos e feito algumas

profecias. Uma delas dizia respeito a Joseph Smith.

Após as aparições de Jesus, os néfitas e lamanitas teriam vivido um período de paz, até que novamente os dois povos se separaram. Nesse momento, os néfitas teriam aceitado o evangelho, enquanto os lamanitas renegaram-no; anos depois, os mesmos que aceitaram o evangelho passaram a negá-lo. Segundo os relatos trazidos no livro de mórmon, em 321 d.C. teria irrompido uma sequência de guerras entre os dois povos; a última delas teria acontecido em 385 d.C., aos pés do Monte Cumorah. Na ocasião da última batalha, o comandante do exército néfita, chamado mórmon, escondeu placas de ouro nas quais Néfi teria registrado a história da sua família. Os néfitas perdem a batalha, muitos morreram, mas o filho de Mórmon, Morôni, teria sobrevivido. Após esse período de intensos conflitos, Morôni se dedicou a registrar em placas a história dos Jareditas, conforme seu pai o contará. Antes de morrer, Morôni teria escondido as suas placas no mesmo local em que seu pai escondeu as placas de Néfi.

É Morôni quem irá aparecer para Joseph Smith em forma de anjo e falar sobre a localização das placas que ele e seu pai haviam enterrado. Para a crença mórmon, entre a morte de Morôni e o nascimento de Joseph Smith não houve profeta sobre a terra. Isso é o que eles chamam de “a grande apostasia”. Nesse sentido, a importância de Morôni para os mórmons é tanta que em cima de todo templo há uma estátua do Anjo Morôni tocando uma trombeta, anunciando que o período de apostasia teria terminado.

Posteriormente ao ouvir essa versão resumida da história da presença de Jesus na América e entender o modo com que isso reverberou nas histórias narradas no livro de mórmon, fui levado por Elder Rodríguez a adentrar ainda mais no “mundo espiritual” da doutrina mórmon. De início, Elder Santos me perguntou se eu sabia o que acontece conosco depois que morremos. No momento seguinte, ele assumiu uma postura ainda mais mítica, a meu ver, quando me questionou se eu sabia o que acontece conosco antes de nascermos neste mundo. Para as duas indagações eu disse que não sabia ao certo, embora conhecesse as interpretações do pós-morte dada por muitas crenças. Aqui, Elder Rodríguez olhou para mim como se estivesse confuso e me perguntou: “David, você acredita que quando morrermos iremos para algum lugar? Você acredita que nosso espírito não morre com a nossa carne?”. Respondi às duas perguntas dizendo que não me sentia seguro o suficiente para dizer que sabia o que aconteceria conosco depois da morte e completei dizendo que, por ter sido criado em uma família católica, eu havia aprendido o que o catolicismo diz sobre isso, ainda que não tivesse total convicção também dessas narrativas. Elder Rodríguez (2021) me falou:

Iremos te explicar o que realmente acontece conosco antes de nascermos neste mundo e depois que deixamos ele. Te aconselhamos que, depois desse nosso encontro e antes do próximo, você possa perguntar ao pai celestial se tudo o que estamos te ensinando é a verdade. Eu tenho certeza que ele te confirmará. Então, você não terá mais dúvida alguma sobre o mundo espiritual (Idem , n. p., transcrição nossa).

Importante destacar que a cosmologia e cosmogonia do cristianismo tradicionalmente falam de uma realidade formada por três camadas: céu, inferno e um mundo terreno. No mormonismo, essa cosmovisão se apresenta de uma forma um pouco diferente. No geral, no campo religioso, essa cosmovisão é diversa e apresenta diferentes interpretações. A cosmovisão Yanomami, por exemplo, foi investigada por Napoleon Chagnon (1992), que descobriu que ela era composta por uma realidade de quatro camadas: havia a camada mais elevada, chamada *duku ka misi*, que pouco interessava a eles, sendo considerado um espaço vazio; o segundo nível mais elevado, *hedu ka misi*, onde animais, plantas e os ancestrais vivem como os vivos; o terceiro nível, *hei ka misi*, onde os humanos vivem; e a última camada, *hei ta bebi*, habitada por um povo muito semelhante aos Yanomami, chamado Amahiri-teri – essa é considerada uma camada quase deserta.

Sam Gill (1981), em sua pesquisa etnográfica sobre a religião dos Navajo, descreve que eles acreditam ser o universo organizado como uma “pilha” de catorze estruturas mundiais ou mundos em forma de pratos empilhados um em cima do outro. Para os Navajos, nos níveis mais inferiores encontram-se pessoas-insetos, pessoas-animais e pessoas-pássaros, ao passo que, nas camadas superiores, vivem os homens e o povo sagrado que, juntos, deram origem à era dos heróis da cultura e das origens dos rituais. Esses são alguns exemplos de como diferentes religiões apresentam diferentes narrativas acerca da constituição do universo e da existência humana. Com o mormonismo não seria diferente. Ele diverge um pouco da cosmovisão do cristianismo tradicional, e foi nesse encontro que aprendi suas particularidades e interpretações.

Elder Rodríguez tirou da sua bolsa algumas plaquinhas e as colocou em suas mãos. Na primeira plaquinha havia escrito os dizeres “mundo pré-mortal”. Para os mórmons, antes de nascermos, vivemos uma vida pré-mortal. Nós já somos nós mesmos, com nossos dons, habilidades, personalidade, mas ainda não somos de carne e osso. Nesse momento, no mundo espiritual todos nós somos iguais, mas recebemos talentos e vocações diferentes, assim como somos chamados por Deus para fazermos coisas diferentes na terra. No momento em que o pai celestial nos envia à terra para nascermos, um véu cobre a nossa memória, fazendo com

que esqueçamos da nossa preexistência. Segundo os missionários, o pai celestial faz isso para que possamos viver nosso livre arbítrio, fazendo escolhas e sendo capazes de discernir o bem do mal. Após o véu cobrir nossa memória, recebemos um corpo mortal para que possamos viver na terra. Neste instante, somos designados a uma família terrena, os nossos pais. Isso porque, na lógica mórmon, primeiramente somos filhos do pai celestial, que por sua vez, nos empresta para a nossa família mortal para que vivamos com eles para sempre, inclusive após a morte terrena, uma vez que, depois de morrermos, passamos a assumir o lugar de filhos espirituais dos nossos pais. Com a morte do corpo terreno, vamos então para o mundo espiritual, o lugar onde ficaremos aguardando pela ressurreição. Com a nova ressurreição de Jesus, nosso corpo mortal, que estava esperando no mundo espiritual, se unirá novamente com o nosso espírito. Só então recebemos o grau de glória que merecemos, só então descobrimos onde ficaremos após a ressurreição de Cristo.

De acordo com o mormonismo, o mundo espiritual seria composto por quatro mundos ou, como ouvi em algumas ocasiões, quatro reinos. Para cada um deles, nós precisamos adquirir um certo grau de glória, que é definido pelas atitudes que tomamos em vida: conhecer a igreja e o livro de mórmon, aceitar e viver de acordo com os seus princípios e ensinamentos, constituir uma família<sup>10</sup> e a conduzir dentro da doutrina etc.

O primeiro dos reinos é o mundo celeste, seria o que compreendemos em outras denominações cristãs como o Paraíso. O mundo celeste exige o grau maior grau de glória. Para receber esse grau, é preciso ter sido um membro da igreja e ter seguido à risca a doutrina. Em seguida, temos o mundo terrestre, esse exige um grau de glória médio. Na compreensão mórmon, se alguém rejeitou o evangelho em vida, mas o aceitou no mundo espiritual, essa pessoa irá herdar o mundo terrestre. Importante lembrar que, para os mórmons, existem missionários no mundo espiritual que visitam os mundos com menos grau de glória para ensinar e converter aqueles que não aceitaram o evangelho em vida. O reino que exige o grau de glória mais baixo é o mundo teleste. Neste reino estão aqueles que não aceitaram o evangelho nem na terra nem no mundo espiritual. Essas pessoas ficarão no inferno até o dia da ressurreição e estão condenadas a nunca poder ver Jesus em suas visitas a reinos de glória mais baixos. Há ainda um último mundo, que seria destinado àqueles que se entregaram a satanás, às trevas exteriores.

Após a explanação do mundo espiritual, Elder Rodríguez me perguntou: “David, em

---

<sup>10</sup> Na discussão tecida no próximo tópico, esse aspecto será de imprescindível importância para compreendermos os conflitos que se apresentam a um mórmon que decide assumir uma orientação sexual não heteronormativa e, consequentemente, decide não constituir uma família no interior dos padrões morais da igreja

qual reino você quer estar?”. Respondi que no mundo celeste, ao que ele prontamente me provocou mais uma vez a questionar para o pai celestial se todos aqueles ensinamentos eram verdadeiros. Sendo-me concedida a confirmação, eu estaria pronto para me batizar e iniciar minha caminhada rumo ao mundo celeste. Eu sorri um pouco constrangido, mas, ao mesmo tempo, entendi que o que ele fazia era externar seu cuidado, sua preocupação quanto ao meu espírito, caso eu não aceitasse o evangelho a tempo de conseguir usufruir do mundo celeste. Finalizamos nosso encontro com uma oração e nos despedimos sabendo que no dia seguinte, no domingo, estaríamos juntos para a reunião sacramental.

### **3.3 A missão e a família eterna**

Quinze dias depois, como fora acordado, estávamos mais uma vez nos reunindo na sala de estudos da capela. Antes de iniciarmos mais uma lição, descobri que esse seria meu último encontro missionário com Elder Santos e Rodríguez: eles estariam sendo transferidos para outro Ramo, no intuito de dar continuidade às suas missões. Sabendo disso, externei minha tristeza – confesso que já havia me afeiçoado aos dois missionários. Perguntei o motivo da transferência, e eles me falaram que é assim que funciona o período da missão. Externei, então, a minha curiosidade em saber como funcionava a dinâmica do trabalho deles, ao que, antes de iniciar a atividade do dia, eles me deram uma breve explicação.

Os missionários são os responsáveis pela expansão da igreja no mundo. São eles que atuam diretamente no processo de conversão de novos membros, assim como realizam visitas aos já membros. Além disso, conduzem as aulas doutrinárias e estão sempre à disposição para orar por alguém ou tirar dúvidas sobre algum conhecimento da doutrina. Homens e mulheres podem ser missionários, mas a preferência é dada sempre aos homens (para as mulheres, a ida à missão é opcional).

Para se tornar um missionário, é preciso ter frequentado o instituto da igreja por no mínimo um ano. O instituto é o local onde eles aprofundam seus conhecimentos sobre a igreja e sua doutrina. A missão pode durar até dois anos, e o missionário ficará dedicado em tempo integral às atividades da igreja, não recebendo remuneração alguma durante esse período, de modo que todas as despesas com moradia, comida, transporte e afins são de responsabilidade da igreja. Em cada ramo ou estaca existe um membro responsável pela administração dos recursos enviados pela igreja para cobrir as despesas com os missionários. O dia de trabalho de um missionário costuma iniciar às 09h da manhã, sendo a primeira atividade um turno de visitação a membros da igreja que não apareceram nas últimas reuniões sacramentais ou que



estejam passando por alguma dificuldade. Essa atividade é seguida de um turno de realização de palestras a algum pesquisador indicado por algum membro. A atividade mais importante deles, no entanto, é conquistar a confiança de pessoas desconhecidas para lhes falar sobre a igreja.

É preciso ainda, para ser um missionário, receber o sacerdócio de Melquisedeque. No mormonismo, existem dois tipos de sacerdócio: o sacerdócio Aarônico, que é também chamado de sacerdócio menor, cujos portadores têm a autoridade para administrar as ordenanças externas de fé, arrependimento e batismo; e o sacerdócio de Melquisedeque, chamado também de sacerdócio maior, cujos detentores são responsáveis por todos os trabalhos espirituais da igreja, como o batismo vicário (o batismo dos mortos) e os convênios para a eternidade (o casamento). São responsáveis ainda por presidir Alas, Ramos, Estacas e Missões, além de curar doentes, abençoar as crianças e dar bênçãos especiais. A pessoa que recebe o sacerdócio Aarônico pode exercer na igreja os ofícios de diácono, mestre, sacerdote e bispo, sendo possível estar de posse desse sacerdócio a partir dos doze anos de idade. Já as pessoas com o sacerdócio de Melquisedeque atuam como eldres, sumo sacerdote, patriarca, setenta e apóstolos.

O local onde cada Elder vai servir na sua missão é estipulado pela igreja através de uma revelação dada por Deus ao Presidente e Profeta da Igreja e aos seus Apóstolos em Salt Lake City. Cada jovem deve se candidatar em seu Ramo ou Estaca para servir em uma missão. Feito isso, o bispo local deve preencher um formulário com os dados e histórico do jovem e enviá-lo para a sede da igreja em Salt Lake City – Utah. Passadas algumas semanas, esses jovens recebem cartas nas quais constarão o local da missão, onde cumprirão as atividades missionárias. A cada três meses, os missionários são transferidos para outros Ramos e Estacas da mesma região. No caso de Elder Santos e Rodríguez, os três meses no bairro em que a pesquisa estava sendo desenvolvida já estavam por findar, de forma que eles estavam prestes a serem transferidos a outro bairro da mesma cidade. Às vistas da transferência desses membros, optei então por interromper o trabalho de campo na igreja, acreditando que as informações mais importantes e essenciais da fé mórmon eu já tinha em mãos.

O cenário que me foi apresentado sobre os missionários e o trabalho missionário me levou a buscar investigar os impactos dos trabalhadores missionários nas suas comunidades confessionais. A este passo da pesquisa, encontrei os estudos de Ernst Gellner (1992) sobre religiões locais e religiões translocais. Para o autor, esses grupos religiosos translocais, também chamados de mundiais, são desenraizados de seu contexto social original. Ainda que

mantenham uma ligação com algum lugar sagrado específico, manter a prática religiosa em um único lugar prejudica as aspirações em se tornar uma religião translocal e, por conta dessas aspirações, elas muitas vezes são bastantes missionárias e proselitistas. Isso porque eles precisam recrutar novos membros e proporcionar-lhes uma nova comunidade – em alguns casos, uma nova identidade também.

Outra característica ressaltada por Gellner (Idem), característica esta que encontro ressonância no mormonismo, é que, para o autor, as religiões translocais são preocupadas com a doutrina, com o dogma, com a crença. É, portanto, a doutrina que os unifica, razão pela qual dão tanta importância ao ensinamento dos dogmas, garantindo que eles sejam assimilados de forma clara e, assim, possam ser aceitos sem discordância ou questionamento por parte dos membros. Dessa forma, e Gellner (Idem) vai destacar a escrita, um corpus oficial padronizado, um cânone, como um elemento crucial na disseminação dessa ortodoxia, uma vez que a existência de uma obra oficial em que esteja contida essa doutrina, faz surgir também uma classe especializada de indivíduos para estudar, preservar e ensinar essa doutrina. Dito de outro modo, faz surgir uma institucionalização eclesiástica com funções ligadas ao papel de manter a doutrina viva, assegurando sua constante disseminação. A partir dessas reflexões, passa a ficar mais claro o papel e a importância dada ao Elder no mormonismo: ele é o agente de transmissão e difusão da doutrina pelo mundo. É através dele que o livro de mórmon passa a ser conhecido e que a igreja ganha seu status de translocal.

Após tirarem minhas dúvidas sobre como funcionava a vida de um missionário mórmon, retornamos à lição do dia escolhido por eles. Nesse encontro, aprenderíamos sobre a instituição-chave do mormonismo, aquela que é essencial para se obter o maior grau de glória e em torno da qual toda a estrutura da igreja gira: a família. Os missionários começaram dizendo que, no mundo celeste, viveremos com a nossa família eterna, viveremos com Deus e como Deus. Para o mormonismo, esse reino celestial é parecido com o nosso mundo, só que perfeito. Nele receberemos a mesma glória de Deus, porque nós somos da linhagem de Deus e, sendo assim, seus descendentes diretos. Logo, nos tornaremos deuses.

Na crença dos SUD, Deus um dia foi como nós: ele tem um pai, uma mãe, um avô e assim por diante. De acordo com os registros de Joseph Smith, Deus nada mais é que um homem exaltado, entronizado em céus distantes. Para os mórmons, não há um só Deus, mas sim há um Pai Celestial, pai de todos, um Deus supremo. Deus é também um estado a ser alcançado e, para tal, precisamos seguir o mesmo caminho que Ele seguiu. Assim, depois de morrermos e ganharmos o maior grau de glória, nos tornaremos um Deus que, tal qual como

o Pai Celestial, poderá ter filhos espirituais e reinar sobre mundos espirituais também.

Nesse sentido, a peça-chave para esse plano celestial se torna a família, haja vista a crença de que o merecimento da exaltação no reino celestial exige que tenhamos constituído uma família em terra e que estejamos a ela selados. Nesse momento, perguntei a Elder Santos o que significaria estar selado a uma família. Ele explica dizendo que, para o mormonismo, existem dois tipos de casamento: o temporal e o eterno. O casamento temporal é aquele performatizado pelo poder do Estado ou por clero de outra fé. Esse é o tipo de casamento no qual a expressão da sexualidade é apropriada e esperada do casal. Ele é preconizado pela igreja e é legalmente vinculativo até que a morte o separe, como sugerido nas cerimônias. O casamento eterno, por sua vez, não apenas é legalmente reconhecido pelo Estado, como também é sancionado por Deus. Ele só pode ser performatizado pelo poder de um sacerdote mórmon e só pode ser transacionado em um templo especial reservado para esse propósito.

Os casamentos eternos ou casamentos no templo criam a união entre marido e mulher que permanece eficaz não apenas nesse mundo, mas também na outra vida, no “paraíso celestial”. Assim, os casamentos eternos na teologia mórmon são essenciais para uma salvação completa e para que o casal possa usufruir do mais alto grau do paraíso, um lugar onde pessoas são permitidas a se tornarem deuses e a criar seus próprios mundos, na mesma capacidade e intensidade que o Criador desta terra. Assim, pessoas que se casam com outras do mesmo sexo não estariam incluídas nesse projeto de salvação, que tem o casamento eterno como elemento central.

Em 1995, a igreja divulgou uma declaração chamada: “Família: uma proclamação ao mundo”, na qual são reafirmadas práticas e doutrinas da instituição, além dos princípios fundamentais para a felicidade e o bem-estar da família mórmon:

Nós, a Primeira Presidência e o Conselho dos Doze Apóstolos d’A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, solenemente proclamamos que o casamento entre homem e mulher foi ordenado por Deus e que a família é essencial ao plano do Criador para o destino eterno de Seus filhos [...] (Hinckley, 1995, p. 01).

O texto da declaração reforça o projeto de sujeito e família mórmon, que se caracterizam essencialmente pela heterossexualidade monogâmica e delimitações nos papéis de gênero, por uma ampla prole e pela obediência aos ensinamentos da doutrina.

Em 2008, a Igreja mórmon apoiou a campanha da proposição 8, uma iniciativa que aconteceu no estado da Califórnia cujo objetivo era banir a união de pessoas do mesmo sexo. Ela foi aprovada em um referendo com 52% dos votos a favor, alterando a decisão da suprema corte estadual de reconhecer legalmente tais uniões – merece atenção o fato de que a principal

doadora da campanha foi a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos Dias. A igreja mobilizou adeptos de diferentes posições hierárquicas para atuar de porta a porta na Califórnia com o intuito de convencer as pessoas sobre a ameaça que os casamentos homoafetivos representam à família tradicional, além de ter financiado também material impresso, vídeos, propagandas e mensagens nos diversos meios de comunicação reforçando a ideia. A proposição só foi derrubada em 2012 por um grupo de juízes que a considerou inconstitucional.

As tensões se intensificaram entre a igreja mórmon e o movimento dos direitos gays nos EUA. Gays e lésbicas que afirmavam pertencer à igreja organizaram-se em críticas à alta cúpula mórmon através da rede Afirmação, sem esquecer de mencionar o papel da mídia, que reforçou a imagem conservadora dos mórmons no que tange às pautas relacionadas às minorias sociais. Esse drama social, envolvendo mórmons e ativistas do movimento gay, caracterizou-se pelas controvérsias (Giumbelli, 2014; Montero, 2012) presentes no discurso de diferentes agentes em torno de uma definição de família nuclear. O que se presenciou naquele momento foram “situações nas quais os atores estão de acordo de que discordam entre si” (Venturini, 2011, p. 6). Ao passo que, de um lado, mórmons levantavam a bandeira da família tradicional, de outro, ativistas do movimento gay e seus apoiadores defendiam as novas configurações de família. Aqui estão postas diferentes definições da realidade que passam a se articular em um campo heterogêneo. Nesse caso, as percepções sobre casamento e família que estavam em jogo e o modo com que essa ou aquela percepção geraria determinadas reconfigurações sociais.

Durante a pesquisa, passei a ter acesso a um acervo vasto de materiais audiovisuais produzidos pela igreja e até mesmo a produções que polemizaram algumas práticas dos mórmons. Dentre esses materiais, havia os vídeos produzidos para o canal do YouTube da Igreja, nos quais era forçada a todo momento a importância da família para os planos do pai celestial. Isso se dava sobretudo através da defesa de que ter muitos filhos é uma das maiores contribuições que podemos dar ao plano de salvação, de modo que entender e exercer os papéis de gêneros bem definidos faz-se de extrema importância não somente para o bem-estar da família, mas também para o bom funcionamento da igreja. Fanella Cannell (2017), em seu artigo “Mormonism and Anthropology: On Ways of Knowing”, traz uma das experiências etnográficas mais potentes do seu trabalho, o momento em que conheceu uma família mórmon. Na descrição que faz, a autora elucida a importância da pertença familiar na lógica graças à qual todos os membros da família continuarão juntos no reino celeste, encontrando

seus antepassados, também mórmons, e juntos tornando-se deuses e deusas que viverão na plenitude do mais alto grau de glória. Com essa reflexão, Cannell (2017) reforça a maneira com que as relações de parentesco e continuidade constituem, para os mórmons, uma das bases de sua religião.

Outro elemento importante no princípio do selamento familiar é a extensão da garantia de salvação para os ancestrais que não tiveram a oportunidade de escolher fazer parte da igreja. Essa é a ideia de que os vivos salvam os mortos, o que só é possível através do batismo vicário. Na ocasião, o membro da igreja se batiza em nome dos seus antepassados, garantindo aos mortos a salvação e aos vivos a possibilidade de garantir uma linhagem eterna no reino celestial. Essa lógica mórmon parte da noção de evolução, segundo a qual somos sempre os mesmos na vida pré-mortal, mortal e pós-mortal, mas, ao sermos obedientes e realizarmos os convênios recomendados pela igreja, atingimos o maior grau da evolução dos seres, que é se tornar um deus.

Em uma conferência internacional que aconteceu em Salt Lake City, no dia 3 de abril de 2004, um dos membros do Quórum dos Doze Apóstolos<sup>11</sup> externou: “Nossos antepassados precisam de ajuda. Precisam dos convênios que os libertarão da prisão espiritual. As novas tecnologias aumentam nossa obrigação. De quem muito recebe, muito se exige” (Eyring, 2004). Por essa razão, a igreja mantém o maior site de genealogia do mundo, a fim de que seus membros possam pesquisar os seus antepassados e garantir-lhes salvação.

Nesse momento perguntei o que acontece com aqueles que não constituem família na vida mortal: “Eles não irão para o reino celestial? Eles poderão se casar no mundo espiritual? Quanto aos divorciados, o que acontece ao certo com eles?”. Nesse momento, percebi uma reação quase que de misericórdia por parte dos missionários, até que Elder Rodríguez falou: “Quem não tiver se casado, mas tiver sido obediente e tiver realizado todos os convênios, irá para o Reino Celestial, mas sem alcançar o mais alto grau de glória. Eles irão servir aos casados como servos.” Ele completou: “Sem uma família, não poderemos contribuir com o plano divino de salvação. Pessoas que não se casam costumam não ter filhos e, se não têm filhos, não serão pais dos filhos de Deus. Consequentemente, não darão a sua contribuição no plano de Salvação.” Fui provocado por Elder Rodríguez mais uma vez quando disse: “Se lembra quando te falamos que o Reino Celestial é igual a este lugar, só que perfeito?”. Confirmei com a cabeça, ao que ele continuou: “Já que lá é como aqui, só que

---

<sup>11</sup> Segundo corpo administrativo da igreja, o Quórum dos Doze Apóstolos é formado por um grupo de homens que auxiliam o presidente e o profeta da instituição.

perfeito, as pessoas que morrerem solteiras poderão casar-se lá e, assim, alcançar o grau de glória maior”. Ele prosseguiu:

Quanto aos divorciados, é um pouco mais complexo. Se lembra quando falamos que os casamentos realizados nos templos são para a eternidade? Pois bem, se um casal decide se divorciar por cometer adultério, a pessoa que cometeu passa por um processo muito doloroso dentro da igreja, tendo seus direitos de membros negados e chegando à excomunhão. Mas, se o motivo do divórcio for outro, eles poderão se separar, só que ainda assim passarão por um processo doloroso. Eles estarão divorciados, mas continuarão ligados espiritualmente, especialmente se tiverem filhos, pois os filhos nasceram dentro do convênio do casamento e é muito difícil desfazer o convênio do casamento. Um convênio com Deus é eterno, é sagrado, e o casamento faz parte do maior grau de glória no reino celestial. Quando começamos a desobedecer a um convênio com o Senhor, automaticamente nossas bênçãos são interrompidas (Rodríguez, 2021 n. p. , transcrição nossa).

Nesse momento, Elder Santos interrompeu a explicação de Elder Rodríguez e disse: “David, o mais importante é você entender que a família é uma pré-condição necessária para que o homem possa viver no Reino Celestial.” Eu falei que tinha compreendido, mas, dentre as minhas indagações ainda não respondidas, estavam aquelas pessoas que possuem uma orientação sexual não heteronormativa. Preferi não externá-las, especialmente depois que ele falou: “Sobre o casamento, você ficará sabendo mais quando começar a frequentar o instituto. Lá eles te darão aulas direcionadas para cada tema.” Aqui, percebi que não havia espaço para as minhas perguntas. Apenas respondi que adoraria assistir a essas aulas no instituto, e eles me falaram que eles me deixariam informado assim que as novas datas dos encontros fossem divulgadas. Finalizamos o encontro orando, como de costume. Enquanto saíamos da capela, Elder Santos falou que meu próximo encontro provavelmente seria com a nova dupla de missionários que estariam chegando em uma semana. Disse-me que eu não me preocupasse, porque eles repassariam um relatório para eles, a fim de que soubessem exatamente a que passo estávamos nas lições. Agradei, e nos despedimos.

No dia seguinte, na reunião sacramental, encontrei com os dois missionários pela última vez. Ao final, o bispo anunciou publicamente o que todos já estavam sabendo: a partida dos dois Elders para outra capela. Quando o bispo agradeceu aos missionários pelos serviços prestados, todos os aplaudiram e, ao fim da reunião, ambos foram cumprimentados por todos os presentes na reunião, inclusive por mim. Esse também foi meu último dia na Capela. A esta altura de investigação em campo, acreditava já ter conseguido apreender as informações basilares para compreender a fé mórmon e alguns dos seus valores. Na minha breve vivência com os missionários e alguns membros do ramo, pude compreender o modo com que a doutrina emerge, para os mórmons, como o elemento norteador da experiência de ser e se

tornar um mórmon. Além disso, pude também entender o seu papel no processo de endossar as estruturas institucionais determinantes para que políticas institucionais possam ter capilaridade entre os milhares de membros espalhados pelo mundo. Para ser e viver como um mórmon, é preciso aprender e acreditar na doutrina e ter a certeza de que todas as estruturas e políticas institucionais bebem de uma revelação divina oferecida apenas aos Santos dos Últimos Dias.

Dos grupos religiosos que já pude conhecer, talvez tenham sido os mórmons o grupo religioso que mais dedica horas de estudo à sua própria doutrina. Entre palestras, leituras, visitas a pesquisadores e reuniões sacramentais, é revelado aos mórmons não somente o sagrado, mas também a certeza de uma salvação que lhes é exclusiva. Quanto às políticas institucionais, essas nunca são questionadas por um “bom mórmon”. Afinal, se o presidente-profeta e os demais líderes da igreja divulgam essas políticas, é porque receberam uma revelação do próprio Deus. Essa mesma revelação é incessantemente procurada por um membro da igreja, justamente por ser a partir dela que o pertencer à comunidade dos Santos do Últimos Dias se afirma e reafirma, isto é, na experiência de um sujeito que decide se converter ao mormonismo.

Uma das conclusões a que chego, a este passo da pesquisa, é ao efeito de que eu não poderia escrever sobre o mormonismo sem antes tentar compreender suas estruturas: era preciso, isto sim, que antes eu conhecesse os missionários e entendesse um pouco da dinâmica de seus trabalhos, além de imergir na dinâmica de uma igreja mórmon. Entendo que só assim poderia vislumbrar mais detalhadamente a riqueza de suas particularidades enquanto um grupo religioso de base cristã visto como hermético, fechado. São as estruturas institucionais que dão sentido a cada posto, função e atividade que um membro assume, a cada relação com a comunidade em que uma igreja está localizada. Somente através disso a identidade da igreja e de sua doutrina ganham forma e visibilidade. Quem nunca se perguntou sobre os jovens missionários mórmons andando nas ruas usando roupas parecidas? Sobre o que teria no interior de um templo, ao passar pela sua fachada? Esses são alguns exemplos de coisas que são preservadas na dinâmica mórmon graças às estruturas institucionais e suas regras. Não se pode conhecer o mormonismo sem ter uma experiência de perto, uma conversa ou uma ida como visitante a um templo. Se eu precisasse definir os mórmons em duas palavras, seriam: vivência e estudo.

#### **4. A HOMOSSEXUALIDADE NO MORMONISMO: TENSÕES E NARRATIVAS QUE CONDEM OS AFETOS “DESVIANTES”**

Passado meu breve período de campo frequentando a igreja e participando de encontros com os missionários, decidi me voltar ao objeto central desta pesquisa: a homossexualidade no mormonismo. Através de um diálogo sempre frequente com os membros do Afirmção, busquei tentar entender como a igreja compreende a homossexualidade e quais são as ações e discursos que pautam essa temática institucionalmente. Essa investigação demandou um passeio pelos livros doutrinários e pelos vídeos de pregação de líderes da igreja assistidos tanto nos encontros de estudo como também sozinho em pesquisa na internet, além de conversas com gays mórmons e de uma constante busca nas redes sociais por essa parcela de mórmons que estão à procura de um reconhecimento institucional. Para que eu vislumbrasse com clareza o Afirmção e o seu trabalho enquanto uma rede global, era necessário que eu entendesse as tensões que emergem da experiência de ser gay ou lésbica no mormonismo. Essas e outras questões que resultam do exercício de observação e coleta de informações realizado para essa pesquisa são a base de sustentação desse capítulo, no qual se veem sistematizadas as tensões, narrativas e políticas que condenam a homossexualidade.

Para os mórmons, assim como para grande parte das denominações de fundamentação cristã, a homossexualidade é vista como uma prática pecaminosa, uma “abominação” aos olhos de Deus, um estigma do tipo moral e espiritual (Goffman, 2004). No livro publicado pelo então apóstolo mórmon Spencer W. Kimball (1999), intitulado “O milagre do Perdão”, o autor dedica um capítulo inteiro a falar sobre a homossexualidade, considerando-a “um crime contra a natureza”, uma maneira de agir contra a natureza divina instituída por Deus, na qual o homem subverte aquilo que é esperado dele. “Todos esses desvios das relações heterossexuais normais e próprias não são apenas anormais, são também pecaminosas às vistas de Deus” (Kimball, 1999, p.79).

Em novembro de 2015, a presidência da igreja divulgou duas mudanças administrativas como uma nova política institucional que atingia diretamente pessoas homossexuais e suas famílias. Dentre medidas adotadas, está a proibição de batizar ou abençoar filhos de casais homoafetivos – esta proibição vale tanto para crianças adotadas quanto para crianças biológicas de um dos parceiros. Além disso, foi instituída ainda uma nova forma de apostasia, de acordo com a qual contrair ou estar em um casamento



homoafetivo legal torna os envolvidos na relação passíveis de excomunhão:

Uma criança natural ou adotiva de um dos pais que vive em uma relação do mesmo-gênero, seja o casal casado ou em coabitação, não pode receber um nome e uma bênção. Uma criança natural ou adotiva de um pai que vive em um relacionamento do mesmo-gênero, seja o casal casado ou em coabitação, pode ser batizada e confirmada, ordenada, ou recomendada para o serviço missionário somente se: Um presidente de missão ou um presidente de estaca solicitar aprovação do Gabinete da Primeira Presidência para batizar e confirmar, ordenar, ou recomendar o serviço missionário para uma criança de um pai que viveu ou está vivendo em uma relação do mesmo-gênero quando ele estiver satisfeito por entrevistas pessoais que ambos os seguintes requisitos são atendidos:

1. A criança aceita e está empenhada em viver os ensinamentos e doutrinas da Igreja, e especificamente repudia a prática de coabitação ou casamento do mesmo-gênero.
2. A criança é maior de idade e não vive com um pai que viveu ou vive atualmente em uma relação de coabitação ou casamento do mesmo-gênero. (Vozes Mórmons, 2015, n. p.).

Outra questão a que vale a pena dar destaque é o fato de que igreja não permitia a inclusão de famílias homoafetivas nos registros do portal FamilySearch, o maior site de genealogias do mundo alimentado e mantido pela igreja. Medidas como essas supracitadas impactaram negativamente os/as homossexuais que professavam seu pertencimento religioso ao mormonismo, levando-os a experimentar o sentimento de exclusão da comunidade. Os homens e mulheres que decidem “sair do armário” dentro da fé SUD encontraram fortes dificuldades em conciliar a identidade homossexual e a mórmon, tendo em vista as rígidas doutrinas que pautam comportamento e sexualidade nessas instituições, bem como o despreparo dos líderes da igreja para lidar com a questão.

Muitos homens e mulheres que assumem publicamente sua homossexualidade relatam ser comum ouvir de lideranças da igreja que é possível a reorientação sexual. Esse processo envolve o movimento de praticar jejum e oração e de tomar as lideranças da igreja como modelos a serem seguidos e contatos apropriados com o sexo oposto. Além disso, envolve ainda a abstenção da masturbação, uma vez que se acredita ser a eliminação dessa prática um pré-requisito para a reorientação dos desejos homossexuais (Phillips, 2004). O gay ou lésbica mórmon são admoestados a iniciarem encontros heterossexuais com outros membros da igreja, e o casamento acaba se tornando uma solução implícita nesses encontros. A suposição tácita por trás dessa urgência é que, uma vez iniciada a relação heterossexual, a natureza da sexualidade dada por Deus irá ser assumida definitivamente pelo indivíduo. É por conta disso que a igreja tem desenvolvido uma série de políticas institucionais que não apenas limitam a participação de homossexuais nas atividades eclesiais, mas também fomentam

práticas de “acolhimento”, orientação e escuta daqueles membros que apresentam “problemas homossexuais” e que precisam ser curados e reenquadrados nos padrões de um Santo dos Últimos Dias.

Durante meu período de campo nas atividades do Afirmação e no levantamento bibliográfico com outras pesquisas já desenvolvidas sobre o tema, tive acesso a depoimentos que reportavam o quão doloroso havia sido o momento de “sair do armário” no contexto da igreja, ao longo do qual esses indivíduos se sentiam carregados de culpa e, ao mesmo tempo, de uma necessidade de autorreconhecimento de suas sexualidades e afetos. Era possível perceber nos seus discursos o desejo de serem reconhecidos por esse outro, a igreja. A exemplo disso, cito o que ouvi de alguns dos meus interlocutores, quando disse que o processo nunca é fácil, mas que a existência de uma rede como o Afirmação vinha amenizando os problemas que vieram à tona depois da decisão de sair do armário e “praticar” a homossexualidade.

Desde 2018 a igreja tem reproduzido em seu discurso durante as conferências internacionais anuais em Salt Lake City que ser homossexual não é pecado e que, sim, é possível ser homossexual e continuar atuando ativamente na igreja, ocupando posições importantes na dinâmica institucional. O problema para a alta cúpula mórmon é a prática da homossexualidade, de modo que um membro da igreja estar em uma relação homoafetiva e, ainda assim, se manter ativo em suas funções, é o que configuraria uma incoerência institucional. O pecado, nesse sentido, está na prática, como pude ouvir de um gay mórmon que optara por não viver sua homossexualidade e casar-se com uma mulher, com quem já possuía filhos. Indivíduos em casos como esse são o que a igreja denomina “pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo, mas que não se relacionam com pessoas do mesmo gênero”. Existem, a esse propósito, sites, vídeos e outros tipos de materiais da igreja destinados a fornecer informações e orientações para casos assim.

No último final de semana de março de 2019, foi realizada a Conferência Anual de Afirmação em Recife<sup>12</sup>. Sabendo da realização do encontro, entrei em contato, via Facebook, com a direção da rede em São Paulo, que logo me convidou para participar e ficar hospedado no hotel com alguns membros do argumentando que eu poderia ter livre acesso para tirar dúvidas e conhecer melhor suas propostas. Aceitei de imediato. Empolgado, criei, nesse momento, a imagem de um Afirmação em que todos vestiam as roupas de praxe que os

---

<sup>12</sup> Apesar de o encontro ter acontecido em um hotel na cidade de Olinda, o evento havia sido divulgado nacionalmente como “Conferência Anual de Afirmação em Recife”, razão pela qual optamos por nos referir ao evento dessa forma.

missionários mórmons vestem, mas, em vez da plaquinha com seus nomes, imaginei os missionários utilizando um broche com a bandeira LGBT. Sim, confesso que me deixei ser levado pelos padrões das células norte-americanas com que me deparei durante as minhas pesquisas na internet.

No dia em que cheguei no hotel, me deparei com um grande banner identificando que ali estava acontecendo a conferência. Ao entrar na sala de eventos, fui recebido por Cristiane Moraes, uma mulher que aparentava ter trinta e poucos anos, branca, lésbica, casada com outra membra do grupo, paulista e que ocupava a posição de presidente nacional da rede. Cris, como passei a chamá-la, a pedido dela, me recebeu como se eu já fosse um dos seus conhecidos, como se já fosse membro do grupo. Pediu para que a acompanhasse; ela me levaria até o meu quarto. Nesse momento, o salão contava, em média, com a presença de quinze pessoas. Todas me observavam. Nesse instante, acredito que eu deva ter causado um certo estranhamento entre eles, afinal tratava-se de alguém que eles nunca tinham visto, com uma mochila nas costas, uma câmera pendurada no pescoço e uma maleta nas mãos. Tentei sorrir discretamente para todos, como forma de mostrar cordialidade e simpatia.

Acompanhei Cris até o quarto onde ficaria e, ao abrir a porta, me deparei com uma bolsa em cima da cama. Dentro dela, havia um bloquinho de notas, uma caneta e um cartão de boas-vindas. Tudo estava personalizado com a marca do Afirmação. No travesseiro, havia ainda um livro mórmon. Cris olhou para mim e me disse: “Esse é um presente nosso para ajudar você na sua pesquisa. Caso tenha qualquer dúvida é só perguntar”. Ela seguiu, brincando: “Eu servi na missão, sou muito boa ensinando”. Ambos rimos e, em seguida, antes de voltarmos para o salão de eventos, eu deixei meus pertences sobre a cama. Quando retornamos, já havia um banquete de café da manhã, do qual os presentes se serviam. Eles estavam espacialmente separados em grupos, socializando, rindo e brincando uns com os outros. Logo percebi que aquele cenário se configurava por afinidade. Me servi de café e tentei me aproximar de algum grupo para iniciar um primeiro movimento de investigação.

Não tardou até que uma membra, integrante de um desses grupos do salão, me chamasse para perto. Ela claramente era bastante popular entre todos, o que pude perceber ao notar o modo com que ela circulava e brincava com os demais, ria, falava abertamente de sua vida pessoal e ainda fazia algumas piadas irônicas sobre a igreja. No momento em que me aproximei, ela se apresentou. Aqui, conheci Robs, uma mulher, negra, com vinte nove anos, muito extrovertida, também paulista, mas que já morava em Recife há mais de três anos, por razões profissionais. Robs trabalha no consulado americano e, quando mais jovem, também

foi missionária. Mais tarde, pude descobrir também que tinha uma voz incrível para o canto e uma habilidade extraordinária de oratória.

Robs fez questão de me apresentar a todos e, para isso, a todo momento utilizou os dizeres: “Ele é pesquisador e quer pesquisar sobre nós, estamos atraindo a atenção da academia agora”. Ela sempre finalizava gargalhando. Apesar de sentir um pouco de ironia na sua brincadeira, logo que iniciou o evento eu pude compreender o porquê da colocação da Robs. Cris mencionou que nos EUA já havia muitas pesquisas, livros, simpósios e outros eventos acadêmicos que tratavam sobre a questão da diversidade sexual e de gênero na Igreja Mórmon, mas que, no Brasil, eles nunca haviam despertado o interesse de um pesquisador acadêmico, de modo que isso era novidade para eles. A brincadeira de Robs sobre estar atraindo a atenção da academia era, na minha interpretação, uma forma de afirmar que eles estavam sendo (re)conhecidos em outros espaços que não fossem no próprio Afirmação e na Igreja. Ressalto que a fundação do Afirmação no Brasil se deu através do intercâmbio tanto de membros do Afirmação norte-americano para o Brasil como de membros do grupo brasileiro para os EUA. Essas idas e vindas entre esses membros permitiu que pudessem identificar a real carência de existir um grupo em que gays e lésbicas mórmons pudessem ser apoiados.

Sem sombra de dúvidas, num primeiro momento, o grupo norte-americano foi importante para a consolidação do grupo no Brasil, inclusive financeiramente. Os primeiros encontros e a conferência da rede no Brasil foram totalmente custeados por recursos vindos do Afirmação norte-americano. Até hoje, se mantém uma relação de proximidade entre esses dois grupos, o que contribuiu para que a Cris, na atual gestão da rede, ocupasse uma posição internacional no conselho do Afirmação, além de possibilitar que representantes do Afirmação Brasil estivessem sempre participando de eventos, simpósios e encontros nos EUA voltados ao debate sobre a realidade e o futuro do gay e lésbica mórmon e de suas famílias.

Voltando para a conferência, fomos todos convocados pela Cris, alguns minutos depois, para o salão onde estavam dispostas em um grande círculo algumas cadeiras. Além da Cris, havia uma outra pessoa ao seu lado, um homem. Ambos usavam as camisas do Afirmação e nos davam as boas-vindas enquanto entrávamos e nos sentávamos. Quando estavam todos devidamente acomodados, Cris apresentou o jovem homem ao seu lado, Alex, um homem negro, gay, com aproximadamente trinta anos. Ele representava uma das lideranças nacionais do grupo e seria o próximo presidente da rede no Brasil. Alex se apresentou e informou que, juntamente com Cris, iria conduzir os dois dias de conferência. Em seguida, nos foi solicitado que ficássemos em pé para orarmos. Cantaram hinos e, depois

de pedirem para que nos sentássemos novamente, a fim de darmos início às atividades, Cris apresentou um panorama que disponho, aqui, como parte fundamental desse capítulo. A partir dele, é possível entender um pouco mais detalhadamente sobre a percepção da igreja frente à questão da diversidade sexual e, sobretudo, frente às ações tomadas internacionalmente pela rede para mitigar o sofrimento dos LGBTs mórmons.

#### **4.1 Teologia mórmon e a homossexualidade**

As restrições quanto às expressões afetivo-sexuais dissidentes adotadas pelas denominações cristãs encontram bases na “venerável lei de Moisés”, compreendida como um código de conduta dos antigos hebreus. A descrição detalhada da lei está no livro de Levítico, no qual apresentam-se as proibições acerca de práticas sexuais como adultério, incesto, estupro, dentre outras. Uma dessas restrições é interpretada como uma proibição à homossexualidade masculina, uma vez que as relações homossexuais masculinas são chamadas de “abominação” por Deus. De acordo com as explanações dadas por essas igrejas, Deus adverte aos hebreus: “O homem que se deitar com outro homem como se fosse uma mulher, ambos cometeram uma abominação, deverão morrer, e seu sangue cairá sobre eles” (Levítico, 20:13).

No Novo Testamento, também é possível encontrar outras referências que tratam da homossexualidade masculina como um pecado, como no livro de Coríntios, quando o Apóstolo Paulo escreve explicitamente que os homossexuais e os afeminados não serão aceitos no reino dos céus. É com base nesses trechos do texto bíblico que muitas igrejas cristãs argumentam em favor da manutenção da intolerância às relações homoafetivas, haja vista acreditarem que a homossexualidade está para a sociedade como o câncer está para o corpo. Nessa perspectiva, defendem que deve ser erradicada e não apenas evitada, posto que sua presença é um indicativo da degeneração cultural e da decadência moral, como afirmou Erling Jorstad (1990). Em muitas interpretações feitas acerca da destruição das cidades de Sodoma e Gomorra, muitos líderes cristãos afirmam que a homossexualidade masculina seria a razão principal para a destruição dessas cidades.

Por causa disso Deus os entregou a paixões vergonhosas. Até suas mulheres trocaram suas relações sexuais naturais por outras, contrárias à natureza. Da mesma forma, os homens também abandonaram as relações naturais com as mulheres e se inflamaram de paixão uns pelos outros. Começaram a cometer atos indecentes, homens com homens, e receberam em si mesmos o castigo merecido pela sua perversão. Além do mais, visto que desprezaram o conhecimento de Deus, ele os entregou a uma disposição mental reprovável, para praticarem o que não deviam (Romanos, 1:2-31).

A homofobia é um fenômeno social ainda presente na sociedade e muitas igrejas tradicionais e conservadoras são resistentes à sua tolerância. Desse modo, o processo de aceitação da diversidade sexual encontra obstáculos sobretudo nas proibições impostas pelos grupos confessionais cristãos mais conservadores. É importante lembrar que a revitalização do fundamentalismo dos anos 80 se deu em resposta ao medo da AIDS, o que revigorou e renovou os ataques feitos por cristãos conservadores aos homossexuais. Inspirados por uma interpretação literal da escritura sagrada e ancorados no argumento de que os ensinamentos da Bíblia possuem aplicabilidade universal, os membros dessas comunidades mais conservadoras embarcaram em um movimento social de retorno aos preceitos bíblicos, a partir dos quais preconizavam a denúncia e marginalização da homossexualidade (Phillips, 2004). Até hoje é perceptível que grupos religiosos mais conservadores são os soldados da linha de frente contra os avanços dos direitos LGBT e das medidas legislativas que tentam proteger a comunidade.

A igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, por muito tempo, dedicou pouco espaço para esse debate dentro de suas dinâmicas institucionais. Desde a sua fundação, em 1830, as lideranças mórmons mantiveram-se relativamente silenciosas quanto à questão da homossexualidade. O debate sobre o assunto pouco aparece nos sermões dos líderes em todo século XIX e na primeira metade do século XX. Contudo, a partir do momento em que o movimento dos direitos gays emergiu, no final da década de 60, esse panorama vem mudando: denúncias de práticas homoafetivas e alertas dos danos da homossexualidade para o bem-estar da família passaram a ser feitas nos canais oficiais da igreja e no púlpito. Após a revolta de Stonewall, em 1969, viu-se nascer um crescente movimento dos direitos gays em todo o mundo, e o clero SUD passou a condenar abertamente pessoas gays e seus estilos de vida, chamando os comportamentos homoafetivos de “perversão sexual” e “violação do poder sagrado de criar vida”. A partir dessa década, a homossexualidade passou a ser mencionada com certa frequência nas conferências gerais semianuais da igreja e, em todos os casos, ela é condenada. Os argumentos e políticas institucionais adotados pela igreja mórmon para tratar da (homos)sexualidade entre seus membros podem ser percebidos como formas de policiamento e normatização das sexualidades e religiosidades (Musskopf, 2008). Essas medidas, segundo Musskopf (Idem), são tomadas pelas instituições religiosas e contribuem com o ideário ocidental secular que coloca religião e sexualidade em extremos opostos, reforçando padrões morais a serem seguidos. Além disso, a partir do que se tem presenciado mais recentemente na esfera pública sobre esses dois temas, nos deparamos com um cenário em que grupos religiosos protagonizam fortes disputas com os movimentos dos direitos

sexuais e reprodutivos, acionando o discurso do pânico moral (Rubin, 2007) quando tais movimentos e suas agendas são vistos como ameaças aos valores e à moral cristã.

Alguns apóstolos da igreja têm comparado a homossexualidade com o crime de assassinato e deixam claro que a sua aceitação teria sido a razão para a destruição não apenas de Sodoma e Gomorra, mas também do império grego e romano. Em livro que se tornou um best-seller nas livrarias mórmons, Spencer Kimball (1999), chama a homossexualidade de “repugnante”, “degenerativa”, “não- natural” e “horrenda”. Já o apóstolo Bruce McConkie (1958), afirma que “abominações homossexuais estão rapidamente tornando-se a norma de vida entre perversos e ímpios” e que o mundo logo se tornará um lugar mau, como foi nos dias de Noé.

Pesquisas mostram que as palavras dos líderes da igreja foram muito bem apreendidas pelos membros: dentre os diversos grupos religiosos nos EUA, os mórmons, segundo Taylor Petrey (2018), estão entre os mais intolerantes no que tange à aceitação da homossexualidade. Essa realidade é encontrada também numa pesquisa de Glenn Vernon (1980), na qual os mórmons entrevistados afirmam que a homossexualidade, numa escala de 1 a 10, está na escala 10, sendo considerada algo “extremamente errado” – apenas adultério e assassinato foram considerados pecados piores.

No entanto, existem membros da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias que são gays e lésbicas, e tornar isso público dentro da igreja passa a ser uma experiência vexatória para essas pessoas, muito embora seja perceptível que gays e lésbicas estão conquistando mais espaço na sociedade, trazendo o debate da luta pela não-discriminação e a conquista de direitos civis. Gays e lésbicas mórmons são confrontados pelos discursos e posicionamentos da igreja que não veem os direitos homossexuais como uma causa credível. Claro que a dificuldade de conciliar uma orientação sexual não heteronormativa com uma pertença religiosa não é unanimidade dos mórmons. Thumma (1991) realizou uma etnografia com um grupo de gays evangélicos e percebeu que muitos dos que participavam desse grupo buscavam maneiras para tentar lidar com suas “crises de identidade”. Marcelo Natividade (2005) também identificou o conflito que se coloca entre orientação sexual e pertença religiosa. Em uma igreja no Rio de Janeiro, constatou-se que alguns dos seus interlocutores, que já teriam participado de encontros de cura e libertação contra o “demônio da homossexualidade”, realizaram a prática de jejuns, oração diária e leitura da bíblia para tentar lidar com esse “choque” de identidades. Ambas as pesquisas chegaram à conclusão de que uma das alternativas colocadas a essas pessoas nas igrejas evangélicas é mudar para uma outra

congregação, onde eles podem encontrar uma comunidade que os aceitem como homossexuais e cristãos.

No entanto, esse movimento de mudança não é tão fácil para aqueles que assumem a homossexualidade no interior do mormonismo. A doutrina dos Santos dos Últimos Dias é fundamentalmente diferente dos ensinamentos das demais comunidades protestantes nesse quesito, o que faz com que grande parte dos mórmons sinta pouca familiaridade com pessoas não heteronormativas que não estejam dispostas a recorrer a comunidades protestantes mais abertas no que tange à diversidade sexual e de gênero.

De acordo com um dos princípios mais basilares da doutrina mórmon, a igreja havia sido criada porque o verdadeiro evangelho de Jesus Cristo teria sido corrompido e modificado pelo catolicismo romano e pelos reformadores protestantes. Por causa disso, o sacerdócio de Deus – que, conforme o mormonismo, possui o poder para agir em seu nome – havia sido retirado da terra. Foi somente com a revelação recebida por Joseph Smith que esse poder foi restaurado, o que teria acontecido em meados de 1829 (Quintas, 1976). Para os membros da igreja, apenas o batismo, as ordenanças e outras cerimônias performadas sob o poder do sacerdócio à luz da doutrina mórmon seriam reconhecidas por Deus. Assim, muito embora, para um homossexual cristão protestante, exista a possibilidade de encontrar salvação em uma outra denominação, mais aberta e tolerante, para os mórmons isso não se aplica. Isso porque os mórmons acreditam que sua igreja é a única verdadeira, de modo que não há nenhum outro grupo religioso alternativo que esteja sancionado por Deus como eles. Esse pensamento encontra base em uma passagem no livro de mórmon, que afirma:

E disse-me ele: Eis que não há mais do que duas igrejas; uma é a igreja do Cordeiro de Deus e a outra, a igreja do diabo, portanto, quem não pertence à igreja do Cordeiro de Deus faz parte daquela grande igreja, que é a mãe de abominações; e ela é a prostituta de toda a Terra (1 Néfi, 14,10).

Outro fator que marginaliza os membros homossexuais da igreja é o elevado compromisso que se constrói com a doutrina a partir do lugar que a igreja ocupa nas experiências religiosas individuais. Essas experiências são compreendidas como a clara evidência de que a Igreja dos Santos dos Últimos Dias é a fé verdadeira. Elas são extremamente significativas para os mórmons e são continuamente reafirmadas e recontadas nas reuniões da congregação nas quais os membros divulgam uns aos outros os seus testemunhos. Os jovens da igreja são estimulados a “ganhar um testemunho”, “uma experiência profética com o pai celestial”, através da prática do jejum, da oração e da aderência



aos mandamentos. Essa procura por um encontro com o sobrenatural é uma tentativa de experienciar o mesmo que Joseph Smith, pois foi através da oração, dos questionamentos a Deus, que o jovem profeta recebeu uma visão Dele, de Jesus e do anjo Morôni. É justamente em função disso que os membros da igreja são estimulados a perguntarem a Deus, assim como o fez Joseph Smith, acerca da veracidade do livro de mórmon. Essa prática também está baseada em uma passagem no livro, que diz:

E quando receberdes estas coisas, eu vos exorto a perguntardes a Deus, o Pai Eterno, em nome de Cristo, se estas coisas não são verdadeiras; e se perguntardes com um coração sincero e com real intenção, tendo fé em Cristo, ele vos manifestará a verdade delas pelo poder do Espírito Santo (Morôni, 10:4).

Em pesquisa realizada com jovens gays mórmons que haviam acabado de voltar da missão, Rick Phillips (2017) identifica que gays membros não se sentem confortáveis em compartilhar seus testemunhos com os demais membros, com receio das reações e interpretações que receberão dos demais. Um dos seus interlocutores fala:

Eu não posso negar meu testemunho. Eu sei que a igreja é verdadeira, tão verdadeira quanto eu estou parado aqui. Eu sei que o livro de mórmon é verdadeiro com todo o meu coração. Nada pode me convencer que esse não é o evangelho de Jesus Cristo. Mas eu também sei que eu sou gay. Eu não sei o que fazer sobre isso. Eu não sei o que eu posso fazer com isso (Phillips, 2017, p. 23).

Além disso, existe ainda uma outra questão que contribui para a segregação dessa parcela de fiéis: a forte crença na natureza e função do casamento. Como já mencionado no capítulo anterior, os mórmons acreditam que os “casamentos eternos”, os “casamentos no templo”, criam uma ligação entre marido e esposa que dura não apenas o tempo deste mundo, mas se estendem e permanecem no mundo espiritual. De acordo com a teologia mórmon, o casamento é um elemento essencial para uma salvação completa. Com ele, o casal ganhará o maior grau de glória no paraíso celestial, o lugar em que marido e mulher se tornarão deuses e criarão seus próprios mundos, com a mesma capacidade criadora que o Deus judaico-cristão tudo teria criado. Essa expectativa de tornar-se um deus criador de mundos está envolvida diretamente com a concepção de “gerar filhos espirituais” que irão habitar os mundos. Sendo assim, o casamento se torna necessário para a habitação desse “reino celestial” através da reprodução desses deuses homens e mulheres. Em livro doutrinário chamado “Doutrinas e Convênios”, obra destinada a enumerar a conduta moral e comportamental de um mórmon, Joseph Smith (s.d.) pontua:

Portanto, se um homem se casar com uma mulher no mundo e não se casar com ela por meu intermédio nem por minha palavra; e fizer convênio com ela enquanto estiver no mundo e ela com ele, seu convênio e casamento não terão valor quando morrerem e quando estiverem fora do mundo; portanto, não estarão ligados por lei alguma quando estiverem fora do mundo. Portanto, quando estão fora do mundo não se casam nem são dados em casamento, mas são designados anjos no céu, anjos esses que são servos ministradores, para ministrar em favor daqueles que são dignos de um peso muito maior, imensurável e eterno de glória. Porque esses anjos não guardaram minha lei; portanto, não podem crescer, mas permanecem separados e solteiros, sem exaltação, no seu estado de salvação, por toda a eternidade; e daí em diante não são deuses, mas anjos de Deus para todo o sempre. E também, em verdade vos digo: Se um homem se casar com uma mulher e fizer um convênio com ela para esta vida e para toda a eternidade; e se esse convênio não for feito por mim nem por minha palavra, que é a minha lei, e não for selado pelo Santo Espírito da promessa, por meio daquele que ungi e designei com esse poder, não será válido nem estará em vigor quando se encontrarem fora do mundo, porque não foram unidos por mim nem por minha palavra, diz o Senhor; quando estiverem fora do mundo não será aceito lá, porque não poderão passar pelos anjos e pelos deuses designados para ali estar; não podem, portanto, herdar minha glória; pois minha casa é uma casa de ordem, diz o Senhor Deus. E também, em verdade vos digo: Se um homem se casar com uma mulher pela minha palavra, que é a minha lei, e pelo novo e eterno convênio e for selado pelo Santo Espírito da promessa por aquele que foi ungido, a quem conferi esse poder e as chaves desse sacerdócio e for dito a eles: Surgireis na primeira ressurreição; e, se for depois da primeira ressurreição, na próxima ressurreição; e herdareis tronos, reinos, principados e poderes, domínios, todas as alturas e profundidades — então será escrito no Livro da Vida do Cordeiro que ele não cometerá assassinato, derramando sangue inocente; e se guardarem meu convênio e não cometerem assassinato, derramando sangue inocente, ser-lhes-á feito de acordo com todas as coisas que meu servo disse, nesta vida e por toda a eternidade; e estará em pleno vigor quando estiverem fora do mundo; e passarão pelos anjos e pelos deuses ali colocados, rumo a sua exaltação e glória em todas as coisas, conforme selado sobre sua cabeça; glória essa que será uma plenitude e uma continuação das sementes para todo o sempre. Então serão deuses, pois não terão fim; portanto, serão de eternidade em eternidade, porque continuarão; então serão colocados, sobretudo porque todas as coisas lhes serão sujeitas. Então serão deuses, porque terão todo o poder e os anjos lhes serão sujeitos (Smith, s.d., 123:10).

Essa perspectiva acerca do casamento, mais do que qualquer outra coisa, parece confirmar a exclusão imposta aos membros gays e lésbicas, o que os condiciona, no plano espiritual, a um grau de glória inferior no paraíso. O casamento mórmon também é percebido como uma oportunidade de se gerar frutos não só no paraíso celestial, mas na terra também. Ter uma grande família, com muitos filhos e uma mãe para cuidar do lar e do bem-estar dos filhos e marido é uma das mais fortes experiências idealizadas dentro da doutrina. Vale ressaltar que, depois de casar-se, o uso de anticonceptivos é desencorajado, e a prática do aborto é uma ofensa a Deus e à comunidade dos Santos, tendo a sua realização intencional como resultado a excomunhão do casal.

A preferência mórmon por uma grande família parte da crença de que se vive como espírito no paraíso antes de se receber um corpo mortal e vir para a terra. Adquirir um corpo é parte necessária para o processo de exaltação no plano de salvação, assim, o casal mórmon

que gera filhos dá a esses espíritos de deuses a oportunidade de virem ao mundo como crianças e serem criadas dentro da doutrina, participando desse plano de salvação e exaltação daqueles que seguirem os ensinamentos. O modo como isso entra em conflito com as experiências afetivas dos gays e lésbicas mórmons, como consta nos materiais impressos da igreja, “afeta diretamente o coração da ética sexual mórmon e o plano de Salvador, afinal pessoas do mesmo sexo não podem procriar, é antinatural e uma ofensa divina.” (Emile, 1987, p. 23).

Dessa maneira, é possível perceber que o mormonismo não é uma doutrina no interior da qual se possa facilmente administrar uma orientação sexual não heteronormativa ao lado de sua pertença religiosa. A experiência de ser gay ou lésbica na igreja mórmon costuma causar muito estresse, medo e culpa. A ideia de ser um apóstata, de ter que deixar a igreja – ou mesmo deixar de receber um grau de glória inferior – para passar a ser a causa não só do seu “castigo”, mas também do castigo dos demais membros de sua família no mundo espiritual, assusta enormemente, gerando uma tensão inevitável no processo de assumir e aceitar uma orientação sexual não heteronormativa na família e na igreja. Rick Phillip (2017) traz um importante relato de um dos seus interlocutores:

Crescer como um mórmon faz com que seja impossível separar alguém emocionalmente da igreja. Para muitos, permanecer na igreja torna-se antagonismo insolúvel em suas vidas. Meus amigos homossexuais que são ex-mórmons têm frequentemente me falado que o rompimento que realizaram com a igreja e com toda essa hostilidade que estavam submetidos, foi a coisa mais positiva que eles fizeram, mas todo homossexual mórmon, mesmo aqueles que já não estão mais na igreja, sabem que permanecem inextricavelmente emaranhados com a igreja. Quando eles percebem a posição extrema que a igreja adota, eles ficam incrédulos que eu possa continuar sendo um membro ativo. Seus backgrounds religiosos não os dão uma perspectiva adequada para compreender os efeitos profundos que ser criado no mormonismo gera na vida dos seus membros. Ser um mórmon e homossexual traz à tona muitos dilemas para essas pessoas. A “sombra do medo” da forte tradição familiar, a pureza sexual, e a doutrina do casamento celestial são fortemente impressos no caráter de uns jovens homem da igreja (Idem, 2017, p. 26).

No depoimento acima, é possível identificar o quanto a decisão de sair da igreja ou de permanecer sendo um homossexual produz profundos efeitos emocionais nesses jovens. É por conta disso que é comum que muitos deles acabem procurando ajuda dos líderes eclesiais, na esperança de encontrar compreensão e assistência para lidarem com as contradições inerentes a esse tema tão caro ao mormonismo. É também por essa razão, assumo aqui, que a igreja tem sido forçada a desenvolver políticas institucionais, direcionadas a bispos e presidentes de missão, direcionadas às pessoas que os procuram em busca de ajuda para o que a igreja chama de “problemas homossexuais”.

## 4.2 Realizando o Come Out no mormonismo

Assumir uma orientação sexual não heteronormativa quase nunca é uma experiência fácil. Quando se trata de gays e lésbicas mórmons, isso tende a produzir severos efeitos emocionais e psicológicos, como vimos anteriormente, afinal, uma das primeiras coisas que eles, enquanto homossexuais, aprendem na igreja é que o comportamento homossexual é um pecado grave. Dessa forma, é comum entre esses jovens que, ao perceberem a existência de desejos e afetos homossexuais, eles sejam tomados por dúvidas, culpa e uma profunda preocupação com a salvação. Wells e Kline (1987) apontam que jovens gays costumam apresentar fortes sintomas de ansiedade ao “sair do armário”, por medo de rejeição e dos estigmas sociais. O que acontece aos jovens homossexuais mórmons não é diferente. Tendo em mente a posição da igreja sobre isso e sabendo, ainda, do quanto suas famílias estão imersas nessas narrativas, gays e lésbicas mórmons vivenciam intensos conflitos de negociações subjetivas, sobretudo por medo da rejeição familiar e da sua comunidade religiosa.

A igreja mórmon costuma fazer um intenso esforço para garantir que a pureza sexual esperada do jovem membro seja apreendida por completo. Assim, o medo, a culpa e a vergonha são elementos acionados para fazer com que esse padrão da pureza sexual seja seguido à risca. Esses padrões são reforçados e definidos pelas autoridades institucionais e pelas escrituras doutrinárias e, talvez, seja a mensagem que recebe mais ênfase dos líderes dos Santos dos Últimos Dias quando o assunto é juventude e solteirice (Asade, 1973). Para muitos dos meus informantes, o processo de reconhecimento de suas homossexualidades foi uma experiência muito difícil, caracterizada por confusão e isolamento. Esse momento de isolamento quase sempre é também acompanhado por um sentimento de angústia por seus pensamentos e sentimentos homossexuais, para os quais aprenderam a olhar como impuros, pecaminosos, geradores de danos espirituais profundos. Na grande maioria dos casos, esse tipo de ensinamento é responsável por causar intensos conflitos entre as identidades mórmon e homossexual. Eles temem não serem salvos, não por terem tido relações homossexuais, mas simplesmente por fantasiaram ou pensaram em tais relações. Sobre isso, Taylor Petray (2019) nos diz:

Muitos desses meninos e meninas desenvolvem mecanismo que os impeçam de pensar sobre relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. Eu lembro que um dos meus informantes estava conversando com um apóstolo que o disse que nossa mente é um palco e nossos pensamentos são os atores em cena e os maus atores estão sempre tentando tomar o palco e nos distrair. Então, quando eles tentarem

tomar o palco, você precisa ter um hino ou uma passagem favorita das escrituras memorizada para afugentá-los. Mas eles me informaram que mesmo que tivessem uma passagem das escrituras memorizada, eles não faziam ideia do quão persistentes são esses pensamentos. Suas fraquezas nunca se tornaram uma força, eles nunca conseguiram parar de pensar ou sentir sobre possíveis relações homoafetivas (idem, p. 124).

Alguns dos meus informantes homens também relataram sobre o modo como a homossexualidade esteve por muito tempo associada à prática da masturbação na concepção de alguns líderes da igreja. Por causa disso, muitos deles contam que, se os pensamentos homossexuais e a emergência da atração por pessoas do mesmo sexo os consumiam de culpa, quando esses pensamentos e fantasias eróticas estavam combinadas com a prática da masturbação, a culpa e a vergonha se tornavam algo quase que debilitante. Eles sempre ouviam dos líderes que a prática da masturbação os tornava impuros para servir em uma missão ou para entrar no templo se eles não se arrependessem de tal ato e o abandonassem. Também lhes era ensinado que a masturbação poderia conduzi-los a outras formas de perversão sexual, como preconiza Spencer Kimball (1999, p. 53) ao dizer que: “algumas vezes a masturbação é o início para os mais sérios pecados do exibicionismo e o do bruto pecado da homossexualidade”.

Nesse sentido, toda a carga emocional de vergonha e culpa gerada faz com que nasça a necessidade de confessar os pecados sentidos e pensados para a liderança da igreja. Sobre isso, alguns interlocutores contam ter sido justamente o fardo pesado de culpa e vergonha o que os levou a procurar voluntariamente ajuda e confessar seus “pecados”. Muitos deles afirmam que, num primeiro momento, o desejo maior era mudar sua orientação sexual, acreditando que a igreja e seus líderes eram suas últimas e melhores chances de conseguir esse feito. Outros contam ainda terem pensado que poderiam ser excomungados caso revelassem suas homossexualidades, independentemente de estarem ou não envolvidos em atos homossexuais.

Como Becker (2008), a igreja assume um caráter de empreendedor moral, o que se manifesta sobremaneira nos momentos em que se pretende rotular certas categorias e controlar as regras responsáveis por determinar quais comportamentos são considerados desviantes. Pensando a doutrina mórmon, o padrão SUD de família e sexualidade é sempre reiterado, legitimando assim a produção de mecanismos de controle dos corpos e desejos dos seus membros. Um exemplo disso é o mecanismo de confissão, a partir do qual o membro homossexual é encorajado a testemunhar a suas tentações pecaminosas ao líder religioso com a certeza de que dessa forma estará se ajudando e sendo ajudado. Isto remonta à definição de

confissão para Foucault (1999), segundo o qual a confissão é um ato de fala em que o sujeito se torna público, se relaciona com o ato de verbalização, como uma maneira de fazer a si mesmo aparecer ao outro. Assim, a confissão pressupõe que o indivíduo tem de aparecer para se constituir e que ele só pode se constituir dentro de uma relação construída socialmente.

O ato de confessar, nesse caso, constitui o reconhecimento de alguém como um membro dos Santos dos Últimos Dias, não apenas de alguém que está buscando ajuda, alguém que tornou seus “erros” públicos para serem reconhecidos e perdoados; aqui, mediante o ato da confissão, esses “erros” estão sujeitos a serem pejorativamente lembrados e renegados. Assim, constituição ética e moral (Campos; Maurício junior, 2018; Butler, 2015; Maurício Junior, 2019; Phillips, 2001) de ser um mórmon, torna-se um elemento chave no controle dos sujeitos que almejam continuar usufruindo dos benefícios de ser parte da comunidade, se livrando do perigo do não-reconhecimento entre seus pares e do perigo da excomunhão.

O processo de excomunhão é administrado através de uma corte da igreja, e ser excomungado pode fazer de alguém um pária nos círculos de convivência mórmon. No entanto, depois de um período probatório, a pessoa que foi excomungada tem a possibilidade de ser reintegrada à igreja. Apesar da ameaça de ser vítima de uma situação tão constrangedora dentro da comunidade mórmon, muitos informantes foram até seus bispos depois de se perceberem homossexuais em busca de orientação, afinal admitiam que não conseguiriam resolver seu “problema” sozinhos.

Muitos classificaram esse momento de suas vidas como uma “confusão”, outros afirmaram aos seus bispos que estavam apenas confusos com suas sexualidades, mas que não sabiam se eram gays ou lésbicas. Para meus interlocutores, essa foi uma fase muito “carregada emocionalmente”. Richard Troiden (1980), ao pensar o processo de descoberta da homossexualidade e de desenvolvimento de uma identidade homossexual, escreve sobre essa “confusão” que os meus informantes trazem em seus relatos. Pensando o “tipo ideal” desse processo de autoidentificação, Troiden (1980) supõe que esse trajeto envolve quatro etapas: primeiro, a sensibilização, o início da consciência sexual que acompanha o período da puberdade; segundo, a confusão de identidade, a percepção de que há algo diferente; terceiro, a suposição da identidade, em que a diferença percebida é compreendida como homossexualidade; e quarto, o comprometimento, o momento em que a identidade homossexual se torna permanentemente incorporada à personalidade do indivíduo. Passar por todas essas etapas leva tempo e, quase sempre, é doloroso. Conversando com os meus interlocutores, pude identificar que todos eles passaram por esse processo, ao longo do qual a

igreja sempre demarcou sua presença, ocupando uma posição central desde o momento primeiro da confissão.

Algumas pesquisas (Costa; Machado, 2015; Frazão; Rosário, 2008; Hauer; Guimarães, 2015) já demonstraram que costumeiramente a família e os amigos são os primeiros a saber que alguém do seu convívio é homossexual, mas, na comunidade mórmon, isso tende a ser um pouco diferente. Isso porque a primeira pessoa para quem gays e lésbicas membros da igreja contam sobre sua orientação sexual é o bispo ou o presidente da missão. A confissão ao líder local é vista como uma forma de arrependimento. Nesse sentido, a experiência de sair do armário para jovens mórmons não significa que estão no caminho da aceitação de uma nova identidade ou de reconciliação com sua homossexualidade, uma vez que a narrativa, nesse momento, se vê ancorada no arrependimento, às vistas de um pedido de ajuda, do objetivo de mudar a orientação sexual desviante.

Sempre que um jovem confessa aos líderes da igreja sobre sentimentos ou atos homossexuais, além de demonstrar que está precisando de orientações, também está se submetendo a algum tipo de sanção disciplinar institucional aplicada por uma corte da igreja formada por líderes eclesiásticos do alto escalão mórmon. Sociólogos e antropólogos (Durkheim, 1996; Teixeira, 2003; Bezerra, 2018; Rocha; Sampaio, 2016; Rodrigues, 2005; Mafra, 2000; Hefner, 1993) da religião têm notado que, a fim de manter a ortodoxia dos crentes e defender o consenso em questão de fé e doutrina, organizações religiosas podem recorrer a meios coercitivos para controlar seus membros.

Na Igreja Mórmon, o controle coercitivo é exercido através do uso de sanções, sendo as mais comuns aquelas que limitam a participação de um membro nas atividades da igreja e nos sacramentos. Existem diferentes níveis de sanções. A mais suave é chamada de “provação”, uma sanção mais informal que envolve acordos entre o bispo e a pessoa em disciplina. Normalmente, nessa sanção, o fiel fica por algumas semanas sem participar do momento de comunhão nas reuniões sacramentais, o que envolve ficar sem tomar o pão e a água na cerimônia dominical. Em outros casos, o fiel é convidado a parar de frequentar o templo até o período da “provação” acabar. Essa sanção não envolve a participação da corte formal da igreja para ser tomada, mas o membro da igreja que precisar passar por esse tipo de disciplina precisa participar de reuniões semanais com o bispo (Phillips, 2016).

Há ainda uma outra sanção muito comum, a chamada “desassociação”, uma sanção institucional administrada pela corte da igreja a partir da qual membros desassociados, embora sejam permitidos de frequentar as reuniões, não podem ter um “chamado institucional” e não

devem participar em ordenanças de sacerdócio ou de algum sacramento. A última e mais grave das sanções, também administrada pela corte da igreja, é a excomunhão. O nível dos atos disciplinares que os homossexuais vêm recebendo, no caso da igreja mórmon, mudou bastante ao longo das últimas décadas. Hoje, o que irá estabelecer qual sanção será aplicada depende do nível de envolvimento em que esse membro da igreja se encontra com a homossexualidade, variando numa escala que vai da presença de sentimentos e pensamentos homoafetivos à prática de relações homoafetivas propriamente ditas (Phillips, 2016).

Alguns informantes mais velhos, especialmente homens, contam que na década de 80, quando iam procurar o bispo para conversar sobre suas confusões acerca da sexualidade, era comum ouvirem desses líderes que eles precisavam fazer mais coisas “masculinas”. Isso porque, aparentemente, se acreditava que a homossexualidade era causada pela tomada de atitudes femininas. Aconselhavam-se atitudes como praticar esportes, evitar o uso de roupas íntimas apertadas, realizar encontros heterossexuais dentro dos padrões comportamentais da igreja e, em alguns casos, iniciar uma relação com uma jovem da igreja já conhecida pelo bispo. O mesmo poderia acontecer a jovens lésbicas mórmons, muito embora a frequência com que eram dadas estas orientações a rapazes fosse consideravelmente superior.

Era comum que, quando os jovens retornavam da missão, caso tivessem conseguido lidar com seus conflitos sexuais, eles recebessem dos líderes da igreja a orientação para se casarem o mais rápido possível. Isso aconteceu com minha principal interlocutora, a Cris. Ela nos conta, nos momentos de socialização da conferência, que, quando retornou da missão, o Bispo e outros membros já comentavam entre si sobre o rapaz da sua capela com quem ela poderia se casar. Cris relata que, num tipo sutil de pressão, mencionavam a importância de que o casamento fosse feito enquanto ela ainda era jovem, enquanto pudesse ter filhos.

Na aba de testemunhos no site do Affirmation, gays mórmons contam que, ao receberem a orientação para iniciarem uma relação heterossexual e se casarem, era comum ouvir do bispo ou do presidente da missão que não era preciso dizer às suas companheiras que eles eram gays ou que já tiveram desejos por pessoas do mesmo sexo. É possível notar, nesses testemunhos, que muitos se casaram, mas um grande número destas uniões foi acometido por fins drásticos, com a revelação de suas homossexualidades já em idades avançadas.

Nos EUA, um outro método era usado pela igreja para tentar mudar a orientação sexual de um membro homossexual nas décadas de 70 e 80, a chamada “terapia de aversão”. A terapia de aversão emprega princípios da Psicologia Comportamental para tentar mudar a preferência sexual de uma pessoa através de um reforço negativo. A universidade da igreja, a



Brigham Young University, conduziu pesquisas nos anos 70 a fim de determinar os méritos relativos da terapia de aversão no “tratamento” de homens gays. Quando se iniciaram os testes com jovens homossexuais estudantes da BYU, lhes eram exibidas fotografias homoeróticas à medida que choques elétricos eram administrados (Cowan, 1985).

Os experimentos da terapia de aversão começaram a diminuir na BYU, tanto porque estavam falhando no que se propunham quanto porque a Associação Americana de Psicologia tornou-se cada vez mais crítica com as técnicas usadas na terapia. Em 1983, apenas os remanescentes do programa permaneceram. Naquelas alturas, já estava claro que o programa de aversão não funcionava e que parecia não haver jeito de mudar da homossexualidade para a heterossexualidade, então a igreja decidiu adotar outra postura com seus membros homossexuais que procuravam seus líderes para ajuda ou arrependimento.

Informantes mais jovens da minha pesquisa narram outras experiências de seus momentos de conversas com o bispo ou o presidente da missão, especialmente aqueles que atuaram na igreja dos anos 90 para os 2000. As orientações para “fazer mais coisas masculinas” ou assumir uma relação heterossexual já não existia mais: a igreja consolidou um Departamento de Serviço Social dos Santos dos Últimos Dias e um Centro de Aconselhamentos, passando a ser cargo dessa área o atendimento a jovens em conflito com suas sexualidades, com o intuito de ajudá-los na manutenção de sua saúde mental e emocional – embora seja sabido que o único intuito do bispo e do presidente de missão é no valor pessoal daquele indivíduo para sua comunidade (Loren, 1993).

Na conferência do Afirmação de que eu estava participando, ouvi alguns membros contarem o quanto se surpreenderam com o modo com que os seus bispos se demonstraram sinceros e solícitos enquanto os ouviam em seus escritórios. Em vez da esperada condenação ou ameaça de excomunhão, muitos deles reportam que o bispo expressou sua preocupação, garantindo que a igreja não mudaria ou daria as costas para eles, contanto que fizessem um esforço sincero para viver de acordo com os mandamentos. Por conta dessa “atmosfera mais relaxada”, muitos gays e lésbicas permaneceram na igreja, alguns mais ou menos fora do armário, enquanto outros continuaram a “escolher” suas orientações sexuais. Alguns deles se mantêm ativos, possuem chamados eclesiásticos, alguns trabalham com jovens na igreja, outros possuem altos níveis hierárquicos com considerável responsabilidade nas dinâmicas institucionais, como servir no bispado. Para isso, é preciso que todos estejam comprometidos, trabalhando para mudar suas orientações sexuais, ou ao menos para viver o celibato. É comum que, nesses casos, esses homens e mulheres continuem sendo assistidos pelos bispos e

participando de conversas regulares, a fim de que o sacerdote tome conhecimento de como anda a sua vida celibatária, os seus pensamentos e desejos homossexuais e até mesmo a condição de sua saúde mental e emocional.

Um ponto crucial na experiência de *come out* para gays e lésbicas mórmons é a forte influência dos valores da “família cristã centrada no evangelho”, valores que sempre foram exaltados pelos líderes mórmons como a melhor maneira de proteger os filhos de caírem em transgressões. Na dinâmica familiar mórmon, mulheres devem deixar o mercado de trabalho para ficar em casa cuidando dos filhos, ao passo que homens devem prover suas famílias e presidir seus lares com o sacerdócio. Só assim as crianças não irão se desviar dos caminhos do evangelho.

Para os padrões da igreja, ter um filho ou uma filha homossexual é a certeza de que houve uma “falha no lar”, especialmente quando eles compreendem isso a partir dos ensinamentos da Bíblia, a exemplo da seguinte promessa: “Ensina a criança no caminho em que deve andar, e, ainda quando for velho, não se desviará dele” (Provérbios, 22:6). De acordo com os apóstolos mórmons, “as famílias devem prezar pelo ensino adequado no lar; a orientação e liderança dos pais são a panaceia para os alimentos do mundo e de seus filhos. São curas para doenças espirituais e emocionais e o remédio para seus problemas.” (Achieving, 1992, p. 5) A ênfase dada pela igreja aos valores familiares tradicionais serve como meio de salvaguardar suas famílias-membros contra as imoralidades sexuais.

Se ter um filho ou filha homossexual pode apresentar certas dificuldades para as famílias lidarem inicialmente, no mormonismo isso se exacerba um pouco mais. Um lar em que surge um filho ou filha homossexual é um espaço caracterizado pela fraqueza dos pais na condução de suas famílias. Jan Cameron, mãe mórmon de um filho gay, ficou conhecida nos EUA por fundar o grupo de apoio Homosexual Education for Latter-day Saint Parents (H.E.L.P). Ela escreve, em um dos depoimentos publicados nas redes: “Nos machucamos como pais porque nós vemos nossas esperanças e sonhos diminuírem para aquele filho, sem missão, sem casamento no templo, sem netos e, ainda pior, talvez sem a família eterna no paraíso celestial.” Alguns dos meus informantes relataram que, ao contar às suas famílias, viram suas mães se culparem por ter um filho homossexual. Elas compartilhavam do sentimento de vergonha e até da dúvida de serem seus filhos realmente homossexuais, o que contribuía para o crescimento da estigmatização dos seus filhos em suas alas da igreja.

Os ensinamentos sobre o relacionamento entre igreja e família têm adicionado ao seu repertório as histórias de gays e lésbicas mórmons, ainda que não saibam lidar muito bem com

essa “nova” dinâmica que surge. A ideia de que as famílias são eternas é um obstáculo para as pessoas homossexuais na congregação, uma vez que eles não podem desfrutar da verdadeira salvação sem estarem casados e sem construírem família. Essa doutrina, por outro lado, também parece ser o que os protege da excomunhão, porque cortá-los do convívio da igreja e de suas famílias afetaria, até certo ponto, a qualidade da salvação de seus pais, irmãos, sobrinhos e demais membros. Contudo, a homossexualidade na família pode provocar rupturas de diferentes maneiras. Algumas famílias são afetadas profundamente quando um membro decide deixar a igreja, o que tem acontecido com muitos gays e lésbicas mórmons.

O assumido compromisso de mudar a orientação sexual ou a decisão de assumir o celibato parece ser, para muitos, a melhor maneira de se manter na igreja. Todavia, quando esses esforços falham surge o rompimento. Embora a decisão de deixar o mormonismo possa levar agonizantes anos, ela pode ser percebida por alguns como a única maneira possível de viver suas relações afetivo-sexuais, isto é, viver suas vidas como as pessoas que realmente são. É comum notar que a experiência de se apaixonar reciprocamente por alguém do mesmo sexo constitui um fator também importante para a decisão de deixar a igreja (Phillips, 2004).

Àqueles que decidem permanecer podem escolher entre duas estratégias básicas para harmonizar suas orientações sexuais e a doutrina. A primeira delas é aceitar a definição de homossexualidade da igreja, bem como suas regras para o apropriado comportamento de um membro homossexual. Os que fazem essa escolha costumam manter sua fé através do celibato, do casamento heterossexual ou da tentativa de mudar sua orientação. A segunda consiste em rejeitar a definição e as regras propostas, tentando reformar a doutrina através do ativismo seja enquanto vivem o celibato, seja enquanto vivem ativamente a homossexualidade – na grande maioria escondidos da igreja. A estas pessoas que procuram mudar de igreja e manter ativas suas relações homoafetivas, iremos mais detalhadamente nos ater no próximo capítulo.

Antes de encerrar esta seção, lanço luz sobre algumas considerações que destaquei ao longo do texto e que acho importante condensar aqui. Apesar de uma aproximação institucional com o Afirmção norte-americano, a dinâmica e visibilidade da célula brasileira pouco se assemelha a ele. O grupo norte-americano, pelos anos que vem atuando dentro da igreja e pelo diálogo que vem construindo com a sociedade secular, apresenta maior visibilidade, tanto na igreja, quanto na mídia e nos movimentos que pautam os direitos sexuais e reprodutivos nos EUA. O Affirmation tem participado das principais paradas do orgulho LGBT nas grandes cidades americanas, tem sido convocado para compor debates sobre sexualidade e religião e faz um uso cada vez maior das redes sociais para apresentar seu projeto

institucional e suas demandas quando o assunto é o reconhecimento e aceitação de LGBT e sua família na igreja mórmon. O grupo tenta manter-se em contato com os principais líderes da igreja, sendo sempre convidado para reuniões com esses líderes quando o assunto é acolhimento, assistência social e saúde mental dos jovens LGBT de famílias mórmon. O Affirmation, ao mesmo tempo em que “incomodava” a moral e a conduta mórmon, também passou a ser um canal através do qual a igreja poderia conhecer e acompanhar as tensões e efeitos com que jovens gays, lésbicas, bissexuais, transsexuais e *queers* que professam o mormonismo se deparam.

Em outro contexto, o grupo brasileiro, com pouco mais de quatro anos de atividade, tem atuado em apenas quatro cidades brasileiras e com um número ainda pequeno quando comparado ao norte-americano. O Afirmação tem tentado se aproximar dos principais líderes mórmons no Brasil para construir um debate de reflexão com essas lideranças. Esse movimento de aproximação tem acontecido de maneira lenta, mas, de acordo com os meus interlocutores, já vem dando sinais promissores. O grupo tem, aos poucos, dialogado com o movimento LGBT secular e, em 2019, participou pela primeira vez da parada do orgulho LGBT de São Paulo, conversando com as pessoas que estavam na parada e distribuindo preservativos e informações sobre a rede. Aos poucos, também vem ganhando as redes sociais compartilhando mensagens, divulgando eventos e constantemente convidando pessoas a conhecerem o grupo. O Afirmação Brasil ainda não se tornou um "incômodo", como seu irmão norte-americano, mas se espelha nele para que um dia alcance dimensão suficiente para ser percebido e conseguir mobilizar todo um debate na comunidade mórmon.

Ainda assim, as tensões e as narrativas com que se deparam a resistência da igreja e sua alta cúpula local são as mesmas que a célula americana enfrenta, até porque o mormonismo preza pela uniformidade dos ensinamentos, normas e políticas institucionais onde quer que esteja no mundo. O Afirmação (BR) e o Affirmation (EUA) seguem tentando mostrar que é possível ter uma orientação sexual ou identidade de gênero não heteronormativa e manter-se mórmon.

## **5. “NÃO FOI POR AMOR, FOI POR VER A DOR”: AS MUDANÇAS NAS POLÍTICAS INSTITUCIONAIS QUE AFETAM GAYS E LÉSBICAS MÓRMONS**

No cenário das dinâmicas institucionais que condicionam gays e lésbicas a um lugar fora do projeto SUD, essas pessoas passaram a se organizar com o intuito de prestar apoio e orientação espiritual a toda a comunidade LGBT que, por suas orientações sexuais e

identidades de gênero não normativas, foram excluídas de suas vivências mórmons – o que também se estende às suas famílias. Foi através de grupos como o Afirmação: Mórmons LGBT, Famílias e Amigos, que essas pessoas passaram a integrar redes de mobilizações com o intuito de reafirmar o pertencimento ao mormonismo à medida que reforçam críticas à igreja acerca da necessidade de reformas doutrinárias que incluam e reconheçam todos os LGBTs e suas famílias na fé mórmon.

Durante minha participação na conferência, nos momentos de socialização em que não estávamos participando das palestras ou dos momentos devocionais, indaguei sobre o que eles achavam das últimas mudanças nas políticas da igreja e sobre o que teria motivado tais medidas. Uma das respostas que obtive me chamou muito atenção: “Não foi por amor, foi por ver a dor”. Na percepção de uma parcela dos meus interlocutores, a igreja, desde 2008 – quando apoiou a proposição 8 na Califórnia, que visava a não reconhecer a união de pessoas do mesmo sexo –, vem sofrendo com as críticas da opinião pública e, ainda, com a evasão de membros da igreja que não concordaram com tal posicionamento.

Percebo que, durante todo encontro, os embates trazidos como exemplos que aconteceram entre a igreja e seus membros de orientações sexuais não- heteronormativas, ou até mesmo os movimentos sociais relacionados aos direitos sexuais e reprodutivos, foram sempre casos norte-americanos. Isso porque a atuação do Afirmação no Brasil ainda é muito tímida: o grupo vem tentando, nos últimos anos, iniciar um diálogo mais próximo da igreja e de suas lideranças nacionais. Quando levantei esta observação para Cris durante a conferência, ela externou que esses exemplos servem de motivação e os ajudam a entender a dimensão da força e articulação que o Afirmação possui nos Estados Unidos, além de reforçar que há muito a ser feito aqui no Brasil para que possam “chegar no nível” – expressão que ela mesma colocou para se referir às ações e à visibilidade do grupo norte-americano.

Na primeira noite da conferência, enquanto participávamos de um jantar especial, percebi que uma parcela considerável deles compartilhava suas lembranças enquanto estavam na missão. Em todos os casos que ouvi, relataram que foi justamente na missão que eles tiveram suas primeiras relações homoeróticas, algumas delas com seus próprios parceiros de missão. Em tom de brincadeira, um dos membros deixa escapar: “Imagina se o presidente da missão descobre que só tem *viado*, e que eles vivem se pegando”. Todos riram, alguns fizeram outros comentários reforçando a brincadeira, até que Alex colocou em debate a questão da homossexualidade e o modo como ela tem sido um tema caro para a igreja nos últimos anos, em face da qual a igreja tem tentado “sufocar ao máximo” o diálogo.

Alex nos trouxe, ainda, o exemplo das políticas institucionais de 2015. Para ele, os efeitos provocados pela igreja foram intensificados e tornaram-se cada vez mais visíveis após as medidas de 2015, que afetaram tanto casais homoafetivos como as famílias homoparentais. Além disso, a igreja também teria visto os impactos dessas políticas e ações no crescimento do número de suicídios entre adolescentes e jovens LGBT ligados ao mormonismo, assim como o aumento de pessoas que apresentaram algum tipo de transtorno psicológico. O conflito existente na condição de possuir uma orientação sexual tratada como estigma e pecado pelo seu grupo religioso de pertencimento tem produzido efeitos nocivos a esses jovens, justamente pela existência de uma homofobia que, por ser institucionalizada, marginaliza seus afetos em vez de acolhê-los. Os membros do Afirmação acreditam que a igreja deu, sim, um passo a caminho de uma abertura, o que teria acontecido em decorrência das duras críticas da opinião pública e do sofrimento que essas medidas geraram na vida de milhares de jovens e suas famílias.

O surgimento de outros grupos como o Afirmação nos corredores da igreja também contribuiu para essas mudanças. Esses grupos vêm construindo pontes de diálogos com atores da sociedade secular, ganhando visibilidade e expondo o quanto, por muitos anos, as políticas institucionais afetaram o bem-estar do jovem LGBT mórmon. Canais do YouTube, livros infanto-juvenis, portais, perfis nas redes sociais, centro de apoio e publicações impressas diversas foram criadas para contar as histórias de famílias mórmons que perderam seus filhos para o suicídio resultante dos conflitos entre sexualidade e pertencimento religioso. Também foram publicados depoimentos de jovens que viveram situações de fragilidade emocional ao decidirem deixar a igreja ou realizar o *come out* em um lar mórmon. O compartilhamento dessas histórias para um público mais amplo, que não apenas a comunidade mórmon, contribuiu para que a igreja percebesse o sofrimento experienciado por essas pessoas.

Diversos gays e lésbicas mórmons e suas famílias têm rejeitado a definição de homossexualidade pregada pela doutrina. Para eles, a homossexualidade não tem nada de vergonhosa e é uma parte integrante de suas personalidades. Muitos daqueles que defendem de forma orgulhosa suas identidades homossexuais ainda desejam manter sua filiação à igreja, estando eles num processo de negociação que exige racionalização e harmonização para fazer as duas identidades coexistirem. Estas pessoas passam não somente pelos desafios colocados, mas também pelos estigmas sociais e pelos obstáculos teológicos. Durante os últimos anos, suas vozes foram ecoando dentro das rígidas estruturas da igreja, e suas histórias de vida começaram, aos poucos, a corroer o caráter cristalizado que a doutrina de Smith,

tradicionalmente conhecida por contar com “pequenas” mudanças, foi deixando de ter.

Em abril de 2019, o presidente-profeta da igreja, Roussell Nelson, divulgou, na conferência internacional da igreja em Salt Lake City, que crianças criadas por casais do mesmo sexo poderiam, a partir daquele momento, ser batizadas e abençoadas, mesmo que a igreja ainda não reconhecesse a união dos seus responsáveis. Outra medida relevante foi a inclusão de casais e famílias homoafetivas nos registros do *Family Search*<sup>13</sup>. Tais mudanças, apesar de parecerem irrisórias para aqueles que estão de fora desse universo, foram de importância significativa para seus adeptos LGBT, pois emergiram como medidas sinalizadoras de uma possibilidade real de transformações na teologia mórmon.

Filhos de pais que se identificam como lésbicas, gays, bissexuais e transexuais agora podem ser abençoados quando bebês e, mais tarde, batizados como membros da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, de acordo com as atualizações anunciadas nesta quinta-feira às políticas da Igreja de novembro de 2015, intencionadas, na época, em manter a harmonia familiar, mas percebidas como dolorosas entre alguns defensores da comunidade LGBT.

A igreja também atualizará seu manual de instruções para que líderes removam o rótulo de apostasia por comportamento homossexual, que também havia sido aplicado em novembro de 2015, disse o presidente Dallin H. Oaks, primeiro conselheiro na Primeira Presidência, o qual anunciou as mudanças em nome da Primeira Presidência na manhã de quinta-feira durante a sessão de liderança da 189ª Conferência Geral Anual da Igreja (Nelson, 2019, n. p., tradução nossa).

Apesar destas últimas aberturas sinalizadas pela igreja, ainda é notória a existência de limites neste diálogo e, sem sombra de dúvidas, as prerrogativas morais ainda criam sombras sobre esta relação, produzindo verdadeiras cruzadas morais (Becker, 1977) em função de valores idealizados e do receio por transformações sociais que possam ameaçar a estabilidade e segurança dos padrões defendidos.

Do ponto de vista antropológico, espiritualidade e religião fazem parte da superestrutura de um sistema cultural, anteriormente definida como o conjunto de ideias, crenças e valores pelo qual um grupo de pessoas dá sentido ao mundo e nele percebe seu lugar [...] Uma religião tradicional reforça as normas do grupo, estabelece sanções morais para a conduta dos indivíduos e fornece a ideologia de objetivos e valores comuns (Haviland *et. al.*, 2011, p. 380).

Com todos os debates promovidos na esfera pública acerca da homossexualidade e das tensões produzidas por ela na sociedade, é preciso refletir sobre as mudanças que vêm sendo desencadeadas quando o que está em jogo é o poder das instituições religiosas nas

---

<sup>13</sup> Disponível em: <https://www.familysearch.org/pt/>. Acesso em: 3 jun. 2022.

trajetórias de vida das pessoas LGBTs. Nos últimos anos, temos visto líderes religiosos se posicionando em favor da tentativa de levantar, entre seus fiéis, uma reflexão sobre as transformações que o espaço privado tem sofrido – muito embora isso não sinalize necessariamente uma abertura para mudanças nos valores institucionais com fins de uma inclusão efetiva de lésbicas, gays, transexuais, bissexuais e queers.

Trazemos, agora, o caso de uma família homoafetiva mórmon que possui dois filhos e que ganhou notoriedade entre LGBTs mórmons. Devon e Rob vivem em Salt Lake City, Utah, EUA, e cresceram dentro de lares mórmons. Mesmo após assumirem a homossexualidade, eles permaneceram frequentando a igreja e se afirmando pertencente aos Santos dos Últimos Dias. O casal tem dois filhos, um de quatro anos e outro de seis – não tenho conhecimento da natureza do vínculo de parentesco construído entre o casal e as crianças, se proveniente de adoção ou de tecnologias de reprodução. Apesar disso, a história do Devon e Rob ficou conhecida entre a comunidade LGBT mórmon graças a postagens que eles fizeram em suas redes sociais, entre os anos de 2015 e 2019, sobre as políticas institucionais da igreja que impediam uma participação ativa das famílias homoparentais na religiosidade SUD. O casal, a partir da postagem de 2015, criou um perfil no Instagram e Facebook que se propunha a mostrar o dia a dia de uma família com dois pais e dos seus envolvimento políticos com as demandas do movimento LGBT norte-americano. O perfil criado recebeu o nome de @dadndaddies e logo se tornou um sucesso entre os usuários LGBT de todo o mundo, em especial entre famílias homoparentais. Eles detêm cerca de 225 mil seguidores no Instagram e fazem postagens com os filhos nas dinâmicas da vida ordinária com bastante frequência.

Em 2015, Devon e Rob publicaram uma postagem (Figura 9) como resposta à então nova política institucional da igreja que proibia o batismo e a benção sacerdotal de crianças, assim como considerava todo mórmon que estivesse em uma relação afetivo-sexual com outra pessoa do mesmo sexo como apóstata. Devon e Rob compartilharam uma foto com seus dois filhos e descreveram, na legenda, o quanto essa política os entristecia e causava dor em tantas famílias que professavam a fé mórmon. O casal confessava, ainda, que naquele momento se via excluído da igreja e lamentava não poder criar os filhos em constante contato com a doutrina e as atividades da igreja assim como eles haviam sido criados. Apesar disso, o Devon, Rob e seus filhos continuaram frequentando as reuniões sacramentais de sua capela e passaram a se envolver nas atividades do Afirmção, participando assiduamente das atividades do grupo



direcionadas às famílias, adolescentes e crianças<sup>14</sup>.

Em 2019, com a divulgação da política que derrubava as medidas institucionais de 2015, demonstrando uma maior abertura para as famílias homoparentais, Devon e Rob fizeram uma nova postagem em suas redes. Utilizando-se da mesma foto que haviam postado em 2015, ainda que não deixem de ressaltar o impacto negativo que a antiga medida causou ao longo dos últimos quatro anos que esteve vigente, o casal agora expressa satisfação com a nova política.

Em 2015, publiquei esta foto no meu FB em resposta a uma política que impedia as crianças de pais gays serem batizadas na igreja SUD e rotulava os gays como apóstatas. Meus filhos frequentam a igreja, e doe que a congregação em que eu cresci fizesse algo tão odioso. A enorme resposta desse post me levou a iniciar esta conta no IG. Hoje a igreja reverteu essa política. Fico feliz que uma organização impactante tenha feito tal movimento em direção a mais inclusão e aceitação. Também sou grato agora que essa política não precise ser um fator no envolvimento de meus filhos com a igreja (Devon; Rob, 2019, n. p. , tradução nossa).

Figura 9 – Devon e Rob no Instagram



Fonte: Instagram (2022)

O casal também expressa nas redes o modo como suas percepções sobre a igreja, seus rituais e suas medidas institucionais mudaram, os permitindo perceber que a adesão religiosa (Duarte, 2005) que seus filhos venham, por ventura possuir, passará pela escolha pessoal deles.

<sup>14</sup> Ressalto ter sido justamente foi através das redes sociais que conheci o casal e passei acompanhá-los, despertando, assim, meu interesse pelo universo mórmon, em especial no que tange às pessoas LGBT que assumem o pertencimento ao mormonismo e reforçam uma constante experiência de negociação com a realidade (Duarte, 2005) a partir das identidades mórmon e LGBT.

Desde 2015, minhas visões mudaram e tudo bem. Sou humano e posso mudar. Devemos também permitir que uma organização gerida por seres humanos tenha o mesmo espaço para cometer erros e mudar as suas opiniões. Isso não tira a dor que eu e muitas famílias sentimos nos últimos anos por causa dessa política. Um pedido de desculpas da igreja seria apropriado, mas eu não espero, nem preciso de um. Eu passei a permitir que uma igreja tome decisões por minha família. Esta política me levou a olhar com mais atenção para o batismo e como ele é usado para moldar uma criança e determinar seu curso de vida. É definitivamente uma decisão que deve ser tomada quando alguém sabe perfeitamente o que significa se alinhar com qualquer igreja em particular. Quando meus filhos são capazes de entender a dinâmica dessa política, espero que eles aprendam que só eles conseguem decidir se têm um relacionamento com Deus ou não. A espiritualidade é uma decisão pessoal e nunca deve ser deixada nas mãos de líderes da igreja indecisos, especialmente quando esses humanos ainda não abraçaram totalmente a bondade da comunidade LGBT (Devon; Rob, 2019, n. p. , tradução nossa).

Por fim, o casal levanta uma preocupação para com as outras famílias que, assim como eles, sofreram com tais medidas, reforçando, no depoimento, a existência de uma rede recém-acionada de pessoas que se viram e ainda se veem excluídas do espaço confessional mórmon. “O que todos nós podemos fazer agora? Podemos alcançar e apoiar aqueles que foram afetados por esta política. Podemos trabalhar para curar nossa cultura e encontrar mais pontos em comum [...]” (Devon; Rob, 2019, n. p. tradução nossa).

O atual presidente e profeta da igreja, Russell Nelson, afirmou, em 2016, que as políticas de novembro de 2015 haviam sido revelações dadas por Deus. Os mórmons acreditam que Deus conduz a igreja através de revelações dadas ao profeta. Contudo, em janeiro de 2018, o presidente Nelson afirmou, em reunião com líderes mórmons de todas as partes do mundo, que uma onda de novas políticas institucionais inspiradas a partir de revelações estaria a ser publicada.

O editorial mórmon mais conhecido do mundo, o Deseret News, admitiu, em 2019, que tais decisões revogavam algumas das políticas de 2015 graças à intensa pressão da opinião pública. Após a divulgação das políticas “antigays”, líderes da igreja saíram em defesa das medidas numa tentativa de amenizar os impactos negativos que elas geraram na comunidade mórmon, assim como nas relações públicas da igreja com a sociedade mais ampla. Na ocasião, muitas reações foram percebidas e uma parcela da comunidade reagiu contra as medidas, manifestando-se nas redes sociais. Houve, ainda, casos de membros que solicitaram a resignação. As mães mórmons que tiveram seus filhos discriminados institucionalmente também se organizaram em protesto. Após novembro de 2015, tomou-se percepção do surgimento de grupos e movimentos que se posicionavam abertamente contra essas políticas institucionais.

Outro problema identificado que foi atribuído às políticas institucionais antidiversidade sexual e de gênero foi o crescimento considerável da taxa de suicídio entre jovens mórmons em Salt Lake City. Nos últimos meses do ano de 2016, 34 jovens mórmons, que tinham entre 14 e 20 anos, cometeram suicídio. A raiz do problema estaria na homofobia institucionalizada na igreja, que seria a motivação para os casos de suicídio entre esses jovens de Utah. O estresse, a depressão, o sentimento de culpa e a profunda rejeição, tanto da igreja, quanto de muitas famílias, levaram-nos a atentar contra si. Um grupo de estudantes e professores da Universidade Mórmon em Utah, BYU, formado para dar apoio a estudantes LGBT, demonstram preocupação quanto aos números crescentes de suicídios:

O risco de suicídio é uma realidade séria e complexa que muitas pessoas LGBTQ enfrentam. Em geral, os jovens LGBTs que são fortemente rejeitados são 8 vezes mais propensos a tentar o suicídio. Infelizmente, os alunos da BYU não são exceção a estes riscos. Uma pesquisa de estudantes LGBTQ/AMS na BYU de 2012 revelou que 74% deles tinham pensado em suicídio, enquanto 24% já tinham tentado. No último ano, houve pelo menos cinco tentativas de suicídio confirmadas, nenhuma das quais, felizmente, foi fatal (Hansen, 2016, n. p.).

Mitch Mayne, membro ativo da igreja mórmon que serviu por muitos anos no Bispado no estado da Califórnia, descreveu, em sua coluna no HUFFPOST, o conflito gerado entre a igreja, seus membros LGBT e suas famílias:

Antes da nova política, qualquer decisão a favor ou contra a disciplina da Igreja para um membro LGBT era deixada aos líderes locais, e havia uma maré consistente de boas-vindas varrendo a cultura mórmon. Congregações de Seattle a Boston começaram a imitar o que foi iniciado na região da baía de San Francisco em 2011, onde todos eram bem-vindos – incluindo membros LGBT casados com cônjuges de seu próprio gênero. Segundo esta abordagem, a juventude LGBT Mórmon tinha pelo menos uma vaga idéia de esperança de que, se eles não fossem capazes de aderir a uma norma rígida do celibato ao longo da vida e acabassem com alguém que realmente amam, eles ainda poderiam encontrar uma congregação que estenderia a eles a mão do amor cristão inclusivo. Mas agora tudo isso mudou. Hoje, a mensagem para a juventude LGBT Mórmon é clara, e é uma Escolha de Sofia sombria: Ou resignar-se a uma vida de celibato forçado, ou ser ejetado de sua igreja e família – para todo o tempo e eternidade. Independentemente de qual opção a juventude Mórmon escolha, eles perdem. Não deveria ser nenhuma surpresa, então, quando a depressão e as tentativas de suicídio aumentam entre as crianças mórmons gays. Também não deve ser uma surpresa quando mais jovens LGBT se vêm marginalizados ou rejeitados por seus pais sinceramente religiosos, que agora se sentem mais impelidos do que nunca a escolher entre seu filho e sua igreja. Enquanto caridade, bondade, amor e preocupação dizem estar por trás da nova política, é bastante claro que muitos membros ativos da Igreja, gays e heterossexuais, vêem o que ela realmente é: uma nova rejeição descarada a membros LGBT. E a pesquisa baseada em evidências feito pelo Projeto Aceitação Familiar nos diz resepeito as crianças que experimentam altos níveis de rejeição têm: Mais de 8 vezes maior probabilidade de tentar suicídio; Quase 6 vezes mais probabilidade de relatar altos níveis de depressão; Mais de 3 vezes mais propensos a usar drogas ilegais; Mais de

3 vezes mais probabilidade de ser de alto risco para HIV e DSTs. Crianças mórmons não estão imunes à ciência... Uma das frases mais repetidas frequentemente usadas para defender a nova política é que ela está sendo promulgada para proteger as crianças. A maioria das pessoas, incluindo multidões de Santos dos Últimos Dias ativos devotos, simplesmente não estão acreditando nessa defesa. (Mayne, 2016, n. p.).

Além disso, veículos de comunicação criticaram a nova política da igreja. O mais emblemático deles foi o artigo publicado pelo The New York Times (2015) que dizia:

A sua nova política particularmente chocante. A exclusão das crianças, em particular, tem alimentado um doloroso exame de consciência entre os mórmons devotos e os não praticantes, incluindo muitos que tinham desaparecido da igreja, mas estavam contentes em permanecer em seus elencos. Kate Kendell, uma ativista dos direitos gay que foi criada mórmon, escreveu que ela nunca esperava cortar formalmente os laços com a igreja até que ela soube da nova política, ela expressa: “Foi o tratamento gratuitamente cruel e estigmatizante das crianças que me empurrou a repudiar a igreja da minha infância ... É impossível para mim ser parte de uma religião que atacaria seus próprios membros e os pune negando o envolvimento de crianças na Igreja (New York Times, 2015, tradução de Vozes Mórmons).

Depois de toda essa pressão pública vivenciada pela igreja, a presidência da igreja admitiu:

Na época em que anunciaram as políticas de novembro de 2015, os líderes da igreja mantiveram sua posição de longa data de que os membros da igreja não deveriam excluir ou ser desrespeitosos com aqueles que escolhem um estilo de vida diferente. Eles também disseram que os membros da igreja poderiam expressar apoio político para o casamento entre pessoas do mesmo sexo sem consequências para a membresia da igreja. Ainda assim, alguns disseram que as políticas foram dolorosas para eles e os críticos lançaram petições pedindo aos artistas convidados que cancelassem as aparições com o Coro do Tabernáculo na Praça do Templo e boicotassem os jogos contra a Universidade Brigham Young, a principal escola da igreja (Nelson, 2019, n. p.).

A presidência formaliza as mudanças nos seguintes termos:

Todos os pais, incluindo os que não são da igreja ou que são LGBT, podem solicitar uma bênção para um bebê, por um portador do sacerdócio digno e autorizado[.] Os líderes da igreja local devem instruir o pai ou pais que a bênção, uma ordenança que coloca o nome da criança em registros formais da igreja e desencadeia uma série de contato vitalício nela, significa que os membros da congregação entrarão em contato com eles periodicamente e proporão batismo quando a criança completar oito anos de idade. Começando imediatamente, crianças de oito anos ou mais cujos pais se identifiquem como LGBT podem ser batizadas sem a aprovação da Primeira Presidência. Os líderes da igreja local devem obter permissão dos pais para o batismo de uma criança e garantir que eles entendam a doutrina que membros da igreja ensinarão a criança e que ele ou ela está fazendo um convênio para viver os princípios do evangelho conforme ensinado pela igreja. Embora o casamento entre

peças do mesmo sexo por um membro da igreja ainda seja considerado uma transgressão séria[,] ele não será mais tratado como apostasia para propósitos de disciplina da igreja. O esclarecimento alinha a resposta da igreja às violações da doutrina da lei da castidade – as relações sexuais são adequadas apenas entre um homem e uma mulher que são legal e legitimamente casados como marido e mulher – quer ocorram em relacionamentos heterossexuais ou homossexuais. (Nelson, 2019, n. p.).

No site do Afirmação, gays e lésbicas mórmons narram que, nos últimos anos, a igreja vem se reunindo com as lideranças do Afirmação e de outras organizações pró-LGBT na comunidade dos Santos dos Últimos Dias para debater conjuntamente sobre os casos de suicídio entre adolescentes e jovens mórmons. Para Cristiane Moraes, a igreja tem feito um movimento de diálogo com essas organizações, reconhecendo o seu trabalho de acolhimento não só para com jovens LGBTs mórmons, mas também para com suas famílias, mesmo ainda não reconhecendo as uniões homoafetivas e não estando completamente aberta para as questões que pautam a diversidade sexual e de gênero.

Uma das últimas ações significativas da igreja que sinalizou uma certa abertura ao debate sobre a intolerância a membros LGBT foi o apoio dado pela alta cúpula mórmon para a realização de um show em 2019, na cidade de Salt Lake City, que tinha por objetivo conscientizar a sociedade sobre o perigo do preconceito contra a comunidade LGBT. O Festival LoveLoud foi organizado e liderado pela banda norte-americana Imagine Dragons, que deu visibilidade nacional, nos EUA, a casos de jovens que cometeram suicídio em função de conflitos relacionados à questão da sexualidade no interior da comunidade mórmon. O show contou com outras bandas americanas que reforçaram a mensagem de aceitação e respeito à diversidade.

Um dia antes da realização do show, a igreja declarou seu apoio ao evento e reforçou sua preocupação para com os jovens e suas famílias, além de ratificar os valores do respeito, civilidade e amor. A igreja, aos poucos, parece dar sinais de abertura para essa parcela de seus membros – embora continuem a afirmar certos limites que essa abertura pode ter. Pensando nessas negociações e nas suas implicações, bem como na maneira como os mórmons lidam com o pluralismo societário, a igreja parece iniciar um período de negociação cognitiva (Berger, 2004), uma possibilidade de diálogo com a pluralidade contemporânea, mesmo que encontre dificuldades em manter um diálogo com esses temas.

Elogiamos o Festival LoveLoud pelo esforço da juventude LGBTQ em reunir os adolescentes em um local seguro e expressar respeito e amor a todos os filhos de Deus. Unimos nossa voz à de todos os que se unem para promover uma comunidade de inclusão na qual ninguém é maltratado por causa de quem é ou em que acredita.

Compartilhamos crenças comuns, entre as quais a alta estima que temos por nossa juventude e o valor das famílias. Esperamos sinceramente que este festival e outros esforços relacionados possam edificar a comunicação respeitosa, o melhor entendimento e a civilidade ao aprendermos uns dos outros. O evento LGBTQ está sendo organizado por Dan Reynolds, vocalista da banda ganhadora do Grammy, Imagine Dragons, que estava procurando um lugar seguro para colocar as diferenças de lado entre as comunidades LGBTQ e as comunidades religiosas e promover o amor e aceitação da juventude LGBTQ. O LoveLoud serve para reunir nossa comunidade e conversar sobre como podemos amar nossa juventude LGBT e fazê-los sentir-se aceitos e amados na comunidade mórmon, para que assim as taxas de suicídio entre eles caiam (Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2017, n. p.).

Nesse movimento institucional, identifiquei, entre os membros do Afirmação, pessoas que decidiram deixar a igreja, mas, ainda assim, mantêm um forte vínculo espiritual e religioso com os valores e a doutrina mórmon, como é o caso de Alex, o atual presidente do Afirmação no Brasil. Apesar de não ser mais membro ativo da igreja, Alex preserva hábitos e valores mórmon no seu dia a dia. Além disso, há também aqueles que decidiram manter suas filiações, como pessoas que optaram pelo celibato ou que, de outro modo, vivenciam suas relações homoafetivas – algumas dessas relações são publicamente conhecidas, enquanto outras são mantidas escondidas. A forma como a igreja lida com o caso daqueles que decidiram manter a filiação em paralelo à suas vivências homoafetivas depende de cada liderança local: entre os meus interlocutores, está Leonardo, com 32 anos, membro da igreja desde os 12 anos de idade. Na sua Estaca, todos sabem que ele é gay e já esteve casado com um homem por mais de cinco anos, ainda que hoje não esteja mais numa relação estável. Apesar de ser sabida a sua orientação sexual, seu bispo nutre uma relação de respeito e admiração por ele, além de saber da sua habilidade de ensinar, o que faz com que Leonardo seja sempre convocado pelo bispo para ministrar aulas para novos membros da igreja. Ele permanece um membro ativo e é um dos fundadores da célula do Afirmação no Recife. No entanto, uma característica comum entre esses dois grupos de gays e lésbicas mórmons é o desejo de “desafiar” e questionar a igreja sobre sua posição no que concerne à homossexualidade. Motivados por um espírito de ativismo, esses indivíduos vêm fortalecendo a existência de grupos de apoio a membros homossexuais da igreja, como é o caso do Afirmação, que têm se apelidado de “O novo gay mórmon”. O objetivo de usar essa nomenclatura está na tentativa de convencer homossexuais mórmons a sair do armário e trabalhar para mudar a igreja e suas políticas, provocando uma aceitação integral das pessoas homossexuais e a institucionalização e reconhecimento oficial das expressões homoafetivas dentro da igreja.

A lógica em torno da ideia de um “novo gay mórmon” se sustenta no questionamento

a alguns ensinamentos. A posição da comunidade religiosa no que tange à homossexualidade é uma das questões sobre as quais eles questionam. Com a finalidade de que esses questionamentos cheguem às lideranças, eles convidam outros membros a um certo tipo de ação ativista na tentativa de convencer a igreja a mudar. Fazendo isso, eles atacam um dos alicerces sociais e teológicos do mormonismo: a definição de conduta sexual apropriada para membros da igreja. Vale ressaltar que esses gays mórmons, os que são membros ativos da igreja abertamente gays, são duplamente marginalizados, uma vez que porque apresentam incompatibilidade entre as duas comunidades. Suas ações centrais giram em torno do debate acerca da intolerância de ambos os grupos antagônicos – a Igreja e o Movimento LGBT – chamando a atenção da igreja para aceitá-los como homossexuais à medida que convidam o *mainstream* gay a aceitá-los como mórmons. Uma publicação impressa do Afirmação, em 1985, assinala de forma clara essas tensões existentes:

Muitos de nós, como Santos dos Últimos Dias, não concordamos com cem por cento do que o movimento gay faz ou diz. Do mesmo jeito, nós não concordamos com cem por cento do que a igreja diz ou faz em relação à homossexualidade. Nós estamos numa situação delicada: quando nós expressamos nosso amor ao evangelho e a nossa fé e herança mórmon, nós corremos o risco de sermos desaprovados por nossos irmãos e irmãs gays e lésbicas na nossa comunidade; e quando nós afirmamos nossa natureza homossexual, nós corremos o risco da rápida excomunhão da nossa igreja. A coisa fácil a se fazer nessa situação é se manter invisível e viver uma vida dupla. Mas é a coisa honesta a ser feita? Isso irá ajudar outros? Irá ajudar a você mesmo? (Afirmação, 2019, n. p.).

São questões como estas que vêm, ao longo dos anos, motivando gays e lésbicas mórmons a saírem da invisibilidade, seja na igreja ou na comunidade LGBT. Eles têm produzido conteúdos contando suas histórias, levantando reflexões na comunidade mórmon e dialogando cada vez mais com outros espaços sociais e grupos seculares. Essa tem sido uma das formas que encontraram para serem “uma voz crítica” com relação às ações da igreja, ao passo que reforçam uma urgência no processo de reconhecimento dessas pessoas.

O curioso dessas ações – destaco, aqui, as ações do Afirmação –, é que, ao identificar a importância central que a igreja ocupa na vida dessas pessoas e perceber o quanto parece ser decisivo para elas que haja mudanças institucionais que as reconheçam e as incluam nessa dinâmica, passo a compreender aquilo que Adorno (2001) problematizou ao dizer que o “eu” não se desvincula da matriz das normas éticas e dos referenciais morais conflituosos que está inserido. Para o autor, essa matriz é também a condição para o surgimento do “eu”, de modo que o “eu” não existe sem um campo de normas que o formem: todo e qualquer relato que

esse “eu” tente fazer sobre si está implicado em uma relação com um conjunto de normas que constitui a sua própria história. O sujeito não é obrigado a se apropriar por completo das normas, mesmo que essas normas viabilizem a existência desse sujeito. No entanto, num processo crítico a essas normas, é que se pode produzir estratégias através das quais esse sujeito poderá existir dentro do campo ontológico. Isto significa dizer que esse “eu” que aqui reflito é esse ente/sujeito que se encontra fora de um padrão da norma – ser um mórmon heterossexual –, mas que entende a importância dessa norma na constituição de si. Antes de lançar luz sobre as questões que giram em torno do “novo gay mórmon”, julgo importante falar da igreja mórmon, de sua doutrina e do relato sobre si que é tecido neste contexto, trazendo todos os conflitos que se originam, antes de tudo, nas normas morais que os fundamentam. Não há relato de um gay ou lésbica mórmon sem que haja um relato das normas e práticas éticas de ser um mórmon.

Judith Butler (2015) traz uma contribuição ao pensamento de Adorno (2001) ao exemplificar aqueles que não estão de acordo com as normas no momento em que desejam relatar sobre si. Para a autora, ao não estarem de acordo, esses sujeitos devem deliberar sobre essas normas, o que resulta em uma compreensão crítica de sua gênese social e seu significado. Esta crítica, por sua vez, comprova que não se pode seguir adiante sem considerar o modo como se dá a existência do sujeito deliberante e o fato de que ele pode viver ou se apropriar de um conjunto de normas. Às vistas dessa reflexão, é possível perceber que o que esse “novo gay mórmon” tem feito é uma deliberação crítica sobre as normas, e que, nesse processo, ele põe em compreensão a sua existência, seja na maneira como lida e agencia as duas identidades, seja na maneira como ele coaduna a apropriação da norma, a existência de si e a subversão da ordem.

Tem sido nesse cenário de intensa disputa e ações críticas às políticas institucionais que gays e lésbicas mórmons vêm construindo formas de permanecer na igreja. Essa atitude crítica que vem sendo adotada por membros do Afirmção nos sinaliza as múltiplas maneiras de se viver uma pertença religiosa sem que necessariamente o sujeito precise se apropriar ou estar de acordo com as suas normas. Diante das políticas que pautam o reconhecimento das famílias homoafetivas e de seus filhos, o impacto da homofobia na saúde mental de jovens e a pressão, tanto da opinião pública, quanto de membros que não concordam com posições da igreja, o desejo de uma real mudança vem aumentando cada vez mais, sobretudo às vistas de uma necessidade crescente de inclusão de membros LGBT que desejam manter sua filiação ao mormonismo.



A crítica feita pelo Afirmação e por tantos outros membros da igreja mórmon nos comprovam que o sujeito religioso pode agir de forma crítica sobre seu próprio grupo confessional, afinal, em muitos momentos da história, instituições religiosas mudaram através de uma atitude crítica de alguém ou de algum grupo. É justamente sobre a atitude crítica desse “novo gay mórmon” que irei me ater no próximo capítulo, buscando compreender como essa crítica pode ser percebida e o modo como ela se sustenta a partir da história de vida daqueles que a deliberam. Compreender essa crítica é a chave para entendermos como alguém que tem parte de si não-reconhecida por uma instituição deseja permanecer nela e transformá-la.

## **6. ANALISANDO A CRÍTICA DOS DESVIANTES: A ATITUDE CRÍTICA COMO TÁTICA DE PERMANÊNCIA**

Na conferência, conversando com os participantes, percebi que as mudanças nas políticas da igreja estavam sempre associadas ao resultado do ativismo dessa parcela dos mórmons. Como o Afirmação vem sendo considerado o mais antigo e mais importante grupo que trata sobre o tema da diversidade sexual e de gênero no mormonismo, o grupo acaba por ter um papel fundamental em conquistas como o sutil movimento de abertura, de escuta por parte da liderança mórmon. Cris, que, naquele ano, era a então presidente do Afirmação, havia, no ano anterior, em 2018, participado da Conferência Internacional do Afirmação em Salt Lake City (Figura 10). Na ocasião, ela conta que houve reuniões com a alta cúpula mórmon, juntamente às lideranças do Afirmação do mundo todo. Além disso, esses líderes mórmons também participaram de um jantar promovido pelo Afirmação com o intuito de apresentar as ações sociais desenvolvidas pelo grupo ao redor do mundo, enfocando o cuidado com a saúde mental, espiritual e física de LGBTs mórmons.

Figura 10 – Lideranças do Afirmação de vários países se reúnem com lideranças mórmon no Joseph Smith Build, em Salt Lake City – Utah.



Fonte: Mais Fé (2018).

Cris conta que, ao término da conferência internacional, a igreja decidiu destinar uma quantia em dinheiro para as ações sociais do Afirmção, se dispondo a manter um diálogo com a rede. Os recursos destinados seriam para as ações de prevenção contra o suicídio e de promoção da saúde mental a estes jovens. Apesar de ter sido um passo significativo, meses depois, também em Salt Lake City, houve a Conferência Internacional do Afirmção (Figura 11), evento que é transmitido para todas as partes do mundo. Normalmente, para aqueles que não podem ir para os EUA para assistir a conferência presencialmente, a igreja organiza uma exibição do evento em templos maiores de cada região das cidades. Sendo assim, os membros se dirigem quase que em caravana para esses templos, onde assistem à conferência e, ao final, participam de um momento de refeição preparado pela igreja.

Figura 11 – Conferência internacional do Afirmção em Salt Lake City – Utah.



Fonte: Afirmção.org (2019).

Na conferência daquele ano, a igreja, mais uma vez, reafirmou seu posicionamento acerca da homossexualidade, tecendo críticas a uma cultura secular que tenta normalizar o

comportamento homossexual e ratificando quais eram os padrões sexuais e comportamentais esperados de um mórmon. Os membros do Afirmção ficaram impactados com esse pronunciamento, afinal, naquele mesmo ano, a Igreja havia aberto um diálogo com a rede, além de ter feito doações às obras sociais. Nos dias que sucederam a conferência, o grupo reagiu àqueles depoimentos, que mais uma vez afetariam negativamente a vida de pessoas LGBT que gostariam de permanecer na igreja. Esta reação se deu através das redes sociais, nos *sites* e numa mobilização de denúncia – foi a partir desse momento que a crítica do Afirmção à igreja veio se intensificando.

Foi em um movimento de tomada da palavra (Villalobos, 2017) que os membros do Afirmção passaram a fazer o uso de suas vozes ao tratar abertamente sobre suas orientações sexuais, criticando decisões e políticas da igreja à medida que confrontavam doutrina com *ethos* privado e expressavam o desejo de permanecer na comunidade. Com essa atitude, eles deixaram o silêncio da oração e converteram suas vozes em pronunciamento, uma vez que usam das redes sociais e de atos públicos para falar das suas experiências, tal qual a passagem do espaço privado para o público.

Ao tratarem abertamente e de forma crítica suas situações com a igreja, essas pessoas rompem com as barreiras construídas no espaço confessional em torno da diversidade sexual e de gênero, fazendo com que as autoridades religiosas detentoras do conhecimento sagrado passassem a ser questionadas por aqueles que contrapuseram tais conhecimentos e o próprio saber sobre si. Isto seria aquilo que Foucault (2008) definiu como economia de verdade. O sentimento de vergonha que fundamenta o medo de não sair do armário ou de expressar seus afetos e suas identidades é subvertido, agora, pela narrativa da autoaceitação e do orgulho. O grupo intensificou o uso das redes sociais para denunciar a homofobia institucionalizada, passou a construir um diálogo mais frequente com grupos do movimento LGBT secular e liderou um debate mais amplo para a sociedade civil acerca do suicídio entre LGBTs, assumindo sempre uma atitude crítica perante os posicionamentos e decisões da igreja.

Foucault (1997) acredita que a crítica surge como uma resposta e está associada às formas e técnicas de governamentalização. Para o filósofo, a crítica se sustenta na questão “Como não ser governado?”. No entanto, ele deixa claro que a resposta a essa pergunta não libertará ou prevenirá as pessoas da governança, das influências do poder, mas permitirá que o sujeito possa estar e atuar nessas relações de governança e poder de maneiras diferentes. A crítica, nesse sentido, pode ser percebida como uma arte, “a arte de não ser tão governado” (Idem, p. 29). Assim, se a governamentalidade é o “movimento pelo qual o sujeito é subjugado

na realidade de uma prática social por meio de mecanismos de poder que aderem a uma verdade”, a crítica funcionaria como “o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de questionar a verdade quanto aos seus efeitos de poder e questionar o poder quanto aos seus discursos de verdade” (Idem, p. 32).

Embora o sujeito não possa se distanciar completamente das relações de poder, ele não é simplesmente determinado por elas, ele não está fadado a reproduzir e pensar acriticamente as normas e valores prevaletentes em sua sociedade. Foucault (1997) definiu como “atitude” a posição assumida pelo sujeito relativa ao seu presente. Ela envolve o pensar, o falar e o agir, assim como as relações com o que existe, o que se sabe, o que se faz, ou seja, a relação entre si mesmo e a sociedade, a cultura e os outros. A crítica, ou uma atitude crítica, seria então a maneira de responder ao presente e às suas dinâmicas, de modo que uma atitude crítica corresponderia ao ato de pensar, falar, agir e relacionar. Tudo isso resultaria, nesse sentido, em um movimento de “insubordinação” contra condições prevaletentes que deixam o sujeito numa relação autossacrificial de obediência à autoridade de normas.

Uma atitude crítica, para Foucault, pode ser cultivada. O primeiro valor identificado é a recusa “a aceitar como autoevidentes as coisas que nos são propostas” (Foucault, 1980). O segundo valor é a curiosidade, que o filósofo irá descrever como “a necessidade de analisar e saber, uma vez que nada podemos realizar sem reflexão e conhecimento” (Idem). O terceiro valor é a inovação, o movimento de “buscar em nossa reflexão aquelas coisas que nunca foram pensadas ou imaginadas” (Idem). As práticas de recusa, curiosidade e inovação mostram que a atitude crítica assumida por um sujeito se opõe ao caráter autossacrificial da subjetivação em que o sujeito foi imerso. O autossacrifício é um modo de subjetivação que exige que os indivíduos se subjuguem à autoridade com o objetivo de terem acesso à verdade. Sendo assim, assumir uma atitude crítica permite ao sujeito que assuma uma postura contrária ou, pelo menos, ambivalente em relação ao que foi apresentado como verdade, como dado e como necessário. A crítica, nesse momento, se dá num processo de autoconstituição do sujeito que a executa e funcionaria de maneira a desenvolver novos, diferentes e inesperados modos de pensamento e de existência, enfatizando a reflexão e o conhecimento em oposição a um regime de verdade.

Desse modo, Foucault (Idem) deixa claro que, embora toda autoconstituição ocorra dentro de um contexto específico, o sujeito não é determinado por essas noções prevaletentes: ele possui a capacidade de se constituir e pode fazer isso de maneira diferente, assumindo normas e práticas existentes de novas maneiras ou rejeitando-as completamente. Aqui percebo

que a reação do Afirmção à conferência de 2018 foi uma sinalização de que a subjetivação desses indivíduos a esse regime de verdade estava, naquele momento, em movimento de atitude crítica, comunicando ao poder que não querem mais ser percebidos, governados e compreendidos da maneira que são, que não querem mais ser tratados como pecadores, abominações ou desviantes. James Bielo (2018), problematizando a relação entre Antropologia, Teologia e Crítica, vai nos lembrar que parte do que faz a religião evoluir é a crítica e as reformas internas. Para o autor, a religião pode ser definida por modos de autocrítica que circulam pelas instituições e permeiam a linguagem individual e a subjetividade.

A crítica da religião passaria a ser vista como um mecanismo de mudança cultural. Dentro dessa mudança cultural da religião, Bielo (Idem) identifica o que chama de vozes proféticas, expondo a relação de dominação, opressão, injustiça, desigualdades e sofrimento. O objetivo dessas vozes, no entanto, não é meramente revelar os problemas, mas buscar a reconciliação dos atores. Cornel West (2011 apud Bielo, 2018) vai mais além e denomina essas vozes de religião profética, afirmando que a condição de verdade dessa religião é permitir que o sofrimento fale. Essas seriam vozes proféticas de transformação, "críticos" de dentro, que chamam a igreja para prestar contas de seu papel cúmplice e reprodutivo no sofrimento. Críticos proféticos pedem a responsabilização das formas de violência estrutural (Bielo, 2018).

A partir dessa reflexão, fui levado a me questionar se as vozes críticas do Afirmção não seriam vozes proféticas dentro da igreja mórmon, uma vez que elas podem aparecer em qualquer rede teológica como vozes que falam a verdade para o poder (Idem). Assim não seria a crítica do Afirmção uma voz profética? Não estaria ela denunciando o sofrimento vivenciado por gays e lésbicas na fé mórmon para, assim, buscar uma reconciliação entre norma – doutrina mórmon –, sujeitos e pertença? Não seria o propósito da atitude crítica do Afirmção despertar a reflexão de seus pares para compreender que pessoas estão sendo excluídas, não-reconhecidas e proibidas de viverem suas fés? Chego à conclusão de que essa voz profética nada mais é que a recusa ao autossacrifício em nome de um código moral – o que não quer dizer que esses sujeitos queiram negar esse regime de verdade, o que eles almejam é a reconciliação e o reconhecimento.

A prática crítica expõe os limites do esquema histórico das coisas, o horizonte epistemológico e ontológico dentro do qual os sujeitos podem surgir. Assim, quando o Afirmção assume esse lugar de crítico da igreja, o que ele está fazendo é assegurar o

desassujeitamento de uma política de verdade (Foucault, 1990). O desassombramento, nesse movimento, não significa uma ruptura total com o regime, mas uma forma de encontrar novas maneiras de se relacionar com ele. Jonathan Lear (2011) afirma que nem sempre um interrogatório das regras que governam o comportamento tem como objetivo fazer com que aqueles que interrogam abandonem as normas. No entanto, a interrogação surge como uma maneira de destacar o contingente pelo qual as normas são expressas de maneiras particulares e ampliar a possibilidade de prosseguir e expressar essas normas de outras formas.

Com isso, nesse tópico, tento analisar as principais críticas do Afirmção à igreja Mórmon, partindo das reflexões da Antropologia da Moral e da Ética e tentando situar essas reflexões a partir da constituição ética deste gay/lésbica mórmon diante de um processo constante de negociação entre as identidades de ser mórmon e gay/lésbica e ocupar um lugar na religiosidade SUD.

### **6.1 “É possível ser gay e mórmon, sim!”: uma operação crítica que confirma**

Em *Towards a Critical Moral Anthropology*, Didier Fassin (2012) nos apresenta duas linhas dentro do campo de estudos da Antropologia da Moral: a perspectiva durkheimniana, que se originaria numa abordagem kantiana e a linha foucaultiana, que se liga à perspectiva aristotélica. Na linha durkheimniana, a ação do sujeito é analisada a partir do respeito às regras a que ele está vinculado. Os pesquisadores que adotam essa linha costumam interpretar a moralidade como um conjunto de valores e normas que irão definir o que o sujeito deve ou não fazer, como dever agir. Aqui, a moral é percebida como algo exterior ao indivíduo e imposta a ele pelo social (Fassin, 2012).

Na linha foucaultiana, por sua vez, a ação do sujeito é percebida através da disposição virtuosa que está implícita na psicologia do agente da ação. Os pesquisadores que adotam essa perspectiva tomam a ética como um exercício subjetivo executado pelos atores que conduzem a si mesmos de acordo com o seu conhecimento do que é uma boa vida. Aqui analisa-se a ética como um processo pelo qual ela é compreendida como um estado interno que é nutrido pela virtude e que nutre a ação. Em Foucault (1980), essa abordagem ganhou ressonância com a sua ideia de “subjetivação ética”, influenciando os trabalhos de antropólogos como Talal Asad e Sabah Mahmood. Nessa perspectiva, os antropólogos não veem a religião como um sistema cultural exterior aos indivíduos, mas sim a partir de exercícios de disciplina e práticas de reflexão que produzem sujeitos éticos (Fassin, 2012).

Em Foucault (1980), essa ética ecoa nas formas e modalidades de relação consigo,

através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Em *História da Sexualidade: O uso dos prazeres*, o filósofo desenvolve um estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais. O autor entende a moral como um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como a família, as instituições educativas, as igrejas etc. Os fenômenos morais, aqui, são divididos em três níveis: o código moral, quando os valores e regras forma um conjunto prescritivo; a moralidade dos comportamentos, relacionada ao comportamento real dos indivíduos no que diz respeito às regras e aos valores que lhes são propostos; e as diferentes maneiras de se conduzir moralmente, isto é, as formas como os indivíduos agem, não simplesmente como agentes, mas sim como sujeitos morais dessa ação. A essas diferentes maneiras, Foucault (2014) deu o nome de “práticas de si”, que seriam as tecnologias que reverberam no *self* do sujeito. Essas práticas de si não seriam inventadas pelo indivíduo, mas estruturas que ele encontra em sua cultura e que lhes são oferecidas ou impostas pelo grupo social. Sendo assim, a ética da virtude, para o autor, nada mais seria que as práticas de si que o sujeito agencia a fim de constituir a si mesmo como sujeito moral.

Esse sujeito tem sua subjetividade formada nas e através das relações de poder que capacitam ou constroem o indivíduo através das práticas de si. Assim, o sujeito é simultaneamente capacitado e constrangido pelas mesmas instituições e normas. Para Foucault (2014), é num movimento de refletir criticamente sobre esse processo de se tornar um sujeito que o indivíduo realiza a tarefa de descobrir como e quando ele é capacitado ou confrontado pelas normas e instituições através dessas práticas. Do mesmo modo, é também neste movimento que o indivíduo identifica as maneiras pelas quais ele pode assumir um papel de resistência à normalização, afrouxando as práticas existentes a fim de desenvolver práticas novas e diferentes que o ajudem a se relacionar consigo mesmo e com os outros.

Ao problematizar o poder pastoral, ele irá destacar que as práticas de si cristãs costumam acontecer dentro de uma relação em que as pessoas são conduzidas na direção da salvação por outras pessoas, às quais estão subordinadas (Foucault, 1997). Nessa dinâmica é que o indivíduo subordinado deve submeter-se a certas verdades geradas externamente, como as doutrinas e códigos religiosos. Todavia, o processo de aceitação não é feito de forma passiva: o indivíduo subordinado também participa dos vários tipos de práticas, “regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões e entrevistas” com o objetivo de acessar e revelar a verdade acerca de si mesmo (Idem).

Ao assumir essas práticas, o indivíduo também se constitui como sujeito. As práticas

de si possuem um duplo caráter: de um lado elas manifestam as normas e valores da sociedade na qual o sujeito vive, estabelecendo uma relação do indivíduo com os outros; por outro lado, na medida em que o sujeito as assume e incorpora as práticas, acontece a construção da sua própria subjetividade. Sendo assim, as práticas estabelecem uma relação entre indivíduo e ele mesmo. No caso dos meus interlocutores, as práticas das frequentes reuniões com o bispo ou presidente da missão, da oração, do jejum, bem como o aumento do envolvimento com as atividades da igreja, poderiam ser identificados como práticas que fomentariam o acesso a uma verdade sobre si embasada nos valores e na moral mórmon, a qual tentaria pôr fim aos desejos por indivíduos do mesmo sexo. Do mesmo modo, ao assumir essa posição, meus interlocutores estariam constituindo a si mesmos dentro dessa dinâmica enquanto mórmons que estavam lutando contra as tentações do “demônio em suas vidas”. Por isso, para muitos deles, essas práticas foram vistas como as únicas maneiras de salvação e manutenção no caminho da salvação. A fim de que permanecessem sendo mórmons fiéis e obedientes ao Pai Celestial e à Doutrina, era preciso que se vivesse a experiência do autossacrifício de suas vontades. No entanto, foi somente pela via de um movimento de reflexividade e de questionamento ao processo de subjetivação e de suas práticas que eles passaram a iniciar uma operação crítica contra esse regime de verdades.

Nesse estudo, trato a crítica do Afirmção como uma maneira dos meus interlocutores de se conduzir moralmente dentro de um código moral prescritivo. Estes homens e mulheres passaram a não mais se reconhecerem integralmente dentro de um código moral – o código moral mórmon que pauta sexualidade – e, num movimento de reflexividade, usam da crítica como um ferramenta que visa a afrouxar a norma e, assim produzir novas práticas e novas aberturas para que pessoas que não tenham uma orientação heteronormativa tenham a possibilidade de se relacionar consigo mesmo enquanto gay, lésbica e mórmon, assim como com os seus pares no interior da comunidade confessional. Nessa tentativa, eles assumem um comportamento moral que, talvez, chegue a destoar dos demais mórmons ao questionarem até mesmo as profecias e as políticas institucionais. No entanto, buscam encontrar, com esse comportamento moral de “rebeldia”, formas de permanecer e exercer na sua integralidade a fé esperada de um Santo dos últimos dias.

Como mencionado, a abordagem foucaultiana dará o norte para a compreensão da operação crítica do Afirmção, visto que é a partir de um processo de reflexividade com o código moral em que o sujeito já não se sente mais reconhecido por um regime de verdades que ele passa a operar a crítica como forma de produzir transformações ou ocasionar rupturas



nessas estruturas. Não se pode, porém, esquecer que mesmo esta operação de crítica a um regime de verdade é também uma operação crítica sobre si mesmo. Para Foucault (2012), qualquer relação com o regime de verdade será, ao mesmo tempo, uma relação consigo mesmo, visto que uma operação crítica não pode acontecer sem essa dimensão reflexiva. Assim, pôr em questão um regime de verdade, quando é o regime que governa a subjetivação, é pôr em questão a verdade de si mesmo e, com efeito, a capacidade de dizer a verdade sobre si mesmo, de fazer um relato de si mesmo. Isso ficou claro para mim quando, em entrevista com o atual presidente do Afirmação Brasil, Alex (2021), ele expressou:

Em relação à conversão à igreja, eu não passei por esse processo, porque eu já nasci [na igreja]. Quando eu nasci, os meus pais já eram membros da igreja, meus avós já eram membros da igreja... Começou com a minha avó, e a gente *tá* aí na terceira, quarta geração de membros da igreja. Aos 19 anos, como é de praxe, *né*? A gente sabe que a gente é praticamente obrigado a ir à missão. Aos homens é obrigado e às mulheres é uma escolha; e servir missão por dois anos, uma missão por tempo integral, ininterrupta, acabou passando um pouco. Eu servi um pouco mais por três meses a pedido do presidente, porque na época estava em falta de missionários no campo. Antes da missão, eu servi em várias áreas da igreja como o professor da primária, que é professor de crianças, servi como líder dos rapazes. Na questão eclesial, aos doze para treze anos, a gente recebe o sacerdócio. Fui diácono, fui mestre, aos quatorze mestre, aos dezesseis sacerdote... Aos dezoito você se torna Elder, que também é um ofício dentro do sacerdócio, só que aí você já muda de sacerdócio, porque dentro da igreja tem dois sacerdócios: sacerdócio aarônico e sacerdócio de melquisedeque. Quando você faz dezoito anos, você recebe o sacerdócio de melquisedeque no ofício de Elder, é por isso que todos os missionários são Elderes. E aí aos dezoito eu me torno Elder dentro do ofício do sacerdócio de melquisedeque, aos dezenove eu saio para a missão, sigo missão por dois anos... Ao retornar da missão, aí começa aquela... Quando eu terminei a missão eu retornei para casa e daí começa aquele conflito, *né*? Conflito de família, religiosidade e homossexualidade. Quando eu terminei a missão, aos vinte e um anos, eu entendi que eu cumpri todo o papel e processo que a igreja e a família haviam me cobrado durante todo esse período de tempo, então agora era momento de eu viver a minha vida e fazer as minhas próprias escolhas. E aí entra esse conflito, como eu falei anteriormente, religião, família e homossexualidade. E a única forma que eu tinha para poder lutar contra isso, até porque eu não queria uma briga, eu pago para não brigar. Então eu saí de casa e vim para São Paulo, que foi a cidade pela qual eu servi em missão. Era a única cidade que eu tinha em mente, porque era uma cidade que eu tinha feito amizade fora da cidade que eu nasci, que era Salvador. Então a única cidade que eu poderia começar a ter uma vida nova seria a cidade pelo qual eu servi em missão por dois anos, porque eu tinha amigos, as pessoas não conheciam minha família, então eu estava meio que longe de todo aquele globo que tinha se formado entre infância, adolescência... Então eu vim para São Paulo, e aqui em São Paulo eu comecei aquele processo de me libertar, de sair do armário, então aqui eu comecei esse processo, de tentar me afastar um pouco da igreja, de tentar fazer minhas próprias escolhas, viver a minha homossexualidade (Idem, 2021, n. p., transcrição nossa).

Nesse fragmento da fala de Alex, é possível identificar a existência de um conflito, o qual produziu nele uma experiência de reflexividade sobre si mesmo. Esse conflito entre família, religiosidade e homossexualidade que ele destaca, bem como a decisão de deixar sua

cidade e tentar fazer suas próprias escolhas, remonta àquilo que Foucault (2014) refletiu ao questionar um regime de verdade. No caso do Alex, os regimes foram os da igreja e de sua família, regimes pelos quais se atribuem o ser e a sua própria condição ontológica. A atitude crítica não apenas diz respeito a uma prática social determinada ou a certo horizonte de inteligibilidade em que surgem as práticas e instituições: ela também significa que sou questionado por mim mesmo. Quando Alex passa a assumir esse conflito e decide mudar de cidade para iniciar o “processo de se libertar”, ele está como afirmou Foucault (Idem), em “O que é a Crítica?”, colocando-se em risco, colocando em perigo a própria possibilidade de reconhecimento por parte dos outros – família, igreja, amigos. Ao questionar as normas de reconhecimento que governam o que ele poderia ser, perguntar o que elas deixam de fora e o que poderiam ser forçadas a abrigar, Alex assumiu o risco de distanciar-se do regime de verdade que o constituiu desde a infância, assumindo uma operação crítica sobre sua religiosidade, sua família e sobre si mesmo. A operação crítica de Alex ocorreu para gerar uma ruptura entre ele e o código moral com que esteve conectado por muito tempo.

Ao perceber que esse código moral não reconheceria uma pessoa homossexual, Alex percebe que a ausência de reconhecimento também poderia acontecer com sua família, tendo em vista já serem mórmons há gerações e já possuírem um intenso e profundo pertencimento à doutrina e seus ensinamentos. O que Alex faz ao refletir sobre essa dimensão é também buscar se situar enquanto sujeito que está constituindo a si mesmo a partir do auto(re)conhecimento de seus desejos e vontades afetivo-sexuais, reprimidos por tanto tempo. Ele executa, então, uma operação crítica às instituições que, através de práticas, o constituem – família e igreja – e uma operação crítica a si mesmo, almejando “libertar-se” de um regime de verdade que não mais o contempla. Alex (2021) continua:

Eu não quero viver aquilo [a religiosidade mórmon], eu saio, *né*? Porque você pode me perguntar “Alex, por que você não vai na igreja hoje, embora você tenha uma crença tão mórmon difundida dentro de você?”. Porque eu não quero sentar num lugar, num banco, olhar para o lado e olhar para o outro e ver que tem pessoas ali que não me aceitam. “Ah, nós aceitamos!”. Na falsidade, entendeu? Aqui no meu condomínio mora o meu presidente de estaca, e ele sabe que eu sou gay, já tentou me excomungar duas vezes. E uma vez eu encontrei ele na portaria do prédio, e ele falou assim: “Eu não tenho te visto na igreja!”. Eu disse: “Nossa, faz tempo, *né*? Porque já faz tempo que eu não vou lá”. Ele falou: “Então, mas a igreja é para todos”. Eu falei: “Isso é mentira, a igreja não é para todos. A partir do momento que tem um no meio desse “todos” que você está falando a pensar diferente de vocês, vocês começam a excluir essas pessoas, seja com palavras, seja com um olhar, seja de ambiente social *etc. e tal*”. Porque eles são dessa forma, entendeu? Se isso me faz mal, então eu estou fora, não vou. E na questão do Afirmção, até mesmo como presidente, eu acredito que o Afirmção influencia muito nessas mudanças das decisões da igreja. A gente teve lá a proposição 8, quando a igreja gastou horrores de dinheiro para poder proibir, tentar de alguma forma proibir o casamento

homoafetivo nos EUA, eles usaram muito dinheiro, usaram milhões de dólares, até para poder tentar comprar os parlamentares para poder não votar. Essa questão de 2015 de proibir o batismo de filhos de homossexuais e, logo em 2019, voltarem atrás... Tem outras questões que, muitas vezes, a gente não fica sabendo. [Questões] do Afirmação entrar com processo... Teve uma moça que se suicidou, e a igreja foi obrigada a pagar um valor x para o Afirmação por indenização. Então o Afirmação é importante nessa briga mesmo, porque lá, não aqui no Brasil, o Afirmação e igreja, eles têm uma relação muito íntima. É tanto que, quando eu fui para a primeira conferência do Afirmação, lá em 2018, a primeira reunião que a gente teve foi com um representante do profeta junto com toda a cúpula do Afirmação. Isso aqui no Brasil não acontece, e lá os *caras* têm muito isso, entendeu? Porque eles entendem que, quando partem do princípio de homossexualidade, eles mesmos, como líderes religiosos, não conseguem ajudar, porque eles são condicionados a ter preconceito. Se um *cara* chegar lá e dizer “Sou gay e vou me matar”, eles não sabem o que fazer, então eles precisam do Afirmação. Todas as vezes que tem uma situação nesse nível, o que eles fazem? Ligam para o Afirmação, para poder o Afirmação ajudar (Idem, 2021, n. p., transcrição nossa).

Em conversa com Cris, atual membra do conselho do Afirmação Internacional e presidente do Afirmação Brasil, antecessor de Alex, ela também deixa expressar esse momento de ruptura através da reflexividade e operação crítica sobre si e sobre o código moral mórmon quando diz:

Eu acho que cada pessoa tem uma forma diferente [de sair do armário na igreja], pessoas são diferentes e membros da igreja também são diferentes, e cada uma tem o seu peso maior ou não, *né*? Tem uns que carregam um elefante nas costas quando se descobrem sendo LGBT, e outros que é como se fosse um passarinho, não faz muita diferença. No meu caso, como eu tinha a questão, tinha não, tenho a questão religiosa muito forte em mim e também tenho uma conversão muito forte, e tinha uma preocupação muito grande com o exterior, com o que o pessoal da igreja iria falar, o que a família iria falar, eu carreguei isso por muito tempo escondido sem nunca ter tido uma experiência com uma mulher, porque eu tinha já medo de pecar. Pensar isso para mim já era um pecado e que Deus realmente não iria concordar com aquilo. Sempre foi muito pesado para mim. Quando eu entendi que eu não era feliz, que eu não conseguia mais suportar aquela dor de viver sozinha, de não ter a vontade de dividir nenhum espaço com uma pessoa que não fosse aquilo que me fizesse bem, para mim foi difícil, foi bem difícil. Porque imagine... Quando você tem essa questão de princípio e tem os valores da igreja que te pedem para deixar, é como se estivesse cortando um braço; para mim, foram meus dois braços, naquele momento foi muito difícil. Quando você chega para um líder seu e fala: “Olha, eu acredito em todos os princípios que eu fui ensinada, eu ensinei todos os princípios que eu acredito, eu acredito fielmente em todas as coisas, mas eu sou lésbica”, e aí você escuta de volta: “Quando você virou lésbica?”. Aí você precisa responder para essa pessoa: “Mas quando você virou hetero?”, e a pessoa parar... Aí eu disse: “Olha, eu não virei lésbica, eu nasci assim”. Aí você precisa tomar alguns caminhos... A igreja, ela tem os princípios dela, mas eu precisava tomar um rumo na minha vida. Eu ainda não sou excomungada, mas eu me afastei, eu vou quando eu quero ir, mas eu não tenho mais a liberdade de ter um cargo na igreja ou de poder ter as mesmas funções que eu tinha, porque a igreja possui os princípios dela, e a gente precisa respeitá-los, mas para mim foi muito difícil. Minha família não foi o fator mais preocupante. A questão preocupante toda foi perder os meus cargos da igreja, perder os meus privilégios que eu tinha na igreja, perder os amigos que, supostamente, deixariam de ser meus amigos por estar me assumindo lésbica, e pela questão da missão que eu fiz, das pessoas que eu ajudei a batizar, tudo pesou muito, muito, muito na minha vida. Me

doeu muito isso. Foi um processo que durou anos para eu poder conseguir me sentir melhor (Cris, 2021, n. p., transcrição nossa).

Nesse fragmento da nossa conversa, Cris deixa claro que foi num movimento de reflexividade acerca da sua felicidade que uma operação crítica se formou. Colocando em contraponto os princípios da igreja e seus anseios afetivos, ela operacionaliza essa crítica no momento em que decide chegar ao seu líder e contar da sua orientação sexual. Ela é questionada por ele e, como mecanismo de resposta, como forma de relatar sobre si mesmo na ausência do reconhecimento desse terceiro (Butler, 2015), ela também interroga seu líder sobre a sua orientação sexual. Nessa atitude interrogativa, Cris questiona o poder pastoral e a maneira como ele aciona discursos e mecanismos de controle sobre os fiéis (Foucault, 2014). Além disso, percebemos que, ao decidir “tomar meu rumo” e assumir sua homossexualidade, ela coloca em risco a sua própria constituição, tendo em vista a nítida importância da igreja na sua vida, o desejo de ter cargos na instituição, de atuar na missão etc. Assumir aquelas responsabilidades era um aspecto constitutivo dela. No entanto, ao revelar sua orientação sexual, ela decide romper com esse regime de verdade, “tomar um outro rumo”, gerando uma ruptura na sua própria experiência de subjetivação. Por isso, ela reforça inúmeras vezes o quanto foi difícil assumir essa postura.

Ainda nessa mesma conversa, Cris menciona o modo como o Afirmação tem se articulado contra as políticas da igreja que afetam pessoas LGBT. Ela segue relatando:

Quando a igreja tomou essa posição mais rígida com LGBTs, o Afirmação circulou um movimento, uma petição, um documento que todos os membros do Afirmação assinaram, e nós nos posicionamos, fomos ter uma reunião, falamos a respeito de como nós nos sentíamos. *Houveram* várias publicações em jornais nos Estados Unidos a respeito disso, essa lista de assinaturas chegou a ser entregue a igreja. Graças ao bom pai celestial, algumas coisas mudaram, mas eu tenho certeza que houve uma força muito grande, porque quando aquilo foi declarado, foi perceptível o número de pessoas em declínio de depressão, de suicídio, de pessoas que foram expulsas de casa. No caso do Brasil, é que aqui não é catalogado da maneira como é lá, em Salt Lake. A gente não consegue separar um suicídio “normal” ou porque é por uma questão religiosa e o *cara* é gay, entendeu? É muito diferente. Lá não, lá é muito mais fácil fazer isso. Então eu acho que o papel do Afirmação naquele momento foi crucial, porque ter um documento dizendo como nós nos sentíamos, a dor que aquilo nos causava, o sofrimento do que poderia causar nos nossos filhos, as transformações nos casamentos, você se sentir órfão de uma religião... Teve uma transformação muito grande, uma mudança, mesmo que ainda pequena, mas *houveram* mudanças porque eles perceberam que existem pessoas lutando, grupos lutando e um desses grupos é o Afirmação. O Afirmação não tem só mantido os seus princípios, ele tem alargado esses espaços. As últimas presidências internacionais têm tido relações fortes com líderes da igreja, líderes da igreja fortíssimos, pessoas que eram líderes e após muitos anos, quarenta anos, trinta anos carregando o peso de ser LGBT, mas ali dentro da organização tomaram forças e saíram e se juntaram ao Afirmação. Pais de LGBT que percebem o sofrimento do filho e que apoiam tanto financeiramente quanto presencialmente,

apoiando nas conferências, cedendo suas casas para que *hajam* reuniões. Tudo isso são fatos que são relevantes no sentido que as coisas estão mudando, as pessoas irão mudar. Se não for pelo amor, vai pela dor; se não for de uma forma normal, vai ter que mudar, *tá* mudando. Eu acredito muito nessa mudança (Cris, 2021, n. p., transcrição nossa).

Na conferência, durante o jantar especial, Cris me convidou a sentar em sua mesa para que pudéssemos conversar e sanar minhas possíveis dúvidas. No jantar, lhe externei que, apesar de entender que o Afirmção tem “militado” para provocar uma transformação nas políticas e na doutrina, a fim de que ocorresse o reconhecimento e a inclusão da comunidade LGBT no mormonismo, eu ainda não havia compreendido em totalidade quais pontos dessa doutrina e dessa dinâmica institucional eram criticados. Sobretudo visto que, se o sujeito não está de acordo com as normas morais, isso quer dizer que ele precisa deliberar sobre essas normas e que parte dessa deliberação vai produzir uma compreensão crítica de sua gênese social e de seu significado. Nesse caso, a deliberação ética está intrinsecamente ligada a uma operação da crítica (Butler, 2015). Sendo assim, a crítica do Afirmção não poderia existir sem considerar como se dá a existência do sujeito que a delibera. Nesse caso, não poderia também existir sem considerar como a igreja compreende ou produz esse sujeito homossexual e como ele pode viver ou se apropriar do conjunto de normas instituído por ela. Eu queria saber, de forma clara, o que, nesse regime de verdade, estava sendo questionado. Foi então que ela me elencou três pontos-chave para apreender a crítica do Afirmção.

O primeiro e mais comum argumento de crítica envolve a crença geral de que a homossexualidade ou a diversidade sexual e de gênero, como um todo, é uma parte inelutável do ser. Não sendo a homossexualidade produto de socialização, eles argumentam que a igreja não deveria proibir as formas de expressão da sexualidade, porque ninguém está preordenado ao inferno por conta disso. Essa crítica ataca diretamente um dos argumentos da igreja sobre a homossexualidade, segundo o qual as pessoas não são preordenadas para o mal. Nesse sentido, a homossexualidade seria, então, uma escolha individual que as condenaria a um caminho contrário aos planos do pai celestial. Essa crítica se reforça na justificativa que me foi dada pelos membros do Afirmção durante o jantar: “O livro de mórmon diz que o espírito é dado a cada homem para saber do bem e do mal. Eu sabia que eu era gay desde que eu era garoto, mas nunca senti que fosse algo mal, ruim. Foi alguém que nunca foi gay que disse isso.”.

O segundo argumento que me foi apresentado afirma simplesmente que as proibições contra a homossexualidade não têm a força das escrituras ou revelações divina por trás delas e que elas são, portanto, válidas apenas como opiniões de indivíduos que as expressam, mesmo

que esses indivíduos sejam apóstolos ou profetas. De acordo com os membros da Afirmção, a cultura mórmon acredita na continuidade das revelações segundo as quais a origem dessas proibições é a vontade de Deus, não decisões políticas feitas pelos burocratas da igreja. Isso porque a igreja ensina que o presidente da igreja e seus apóstolos recebem continuamente inspirações e revelações de Deus. Nos primórdios do mormonismo, o fundador da igreja, Joseph Smith, escreveu as revelações que haveria recebido e as compilou em um livro de escrituras chamado “Doutrinas e Convênios”.

À medida que a igreja foi crescendo e deixando de ser um pequeno movimento liderado pela autoridade carismática do seu fundador para ser um grupo religioso com números expressivos, caracterizado, agora, pelas autoridades burocráticas, a prática das revelações escritas mudou. Os atuais profetas e apóstolos afirmam receber revelações e inspirações, mas essas revelações não são mais canonizadas como as que foram escritas por Joseph Smith. Isso deixa aberto a múltiplas interpretações quais declarações são obrigatórias para os membros da igreja e quais pronunciamentos têm a autoridade das escrituras; quanto do que os apóstolos e profetas dizem refletem suas próprias opiniões e quanto é a palavra do Senhor. Por exemplo, apesar de, individualmente, profetas e apóstolos falarem veementemente contra a teoria da evolução, não há um posicionamento oficial da igreja que se constitua como uma diretriz divina sobre esse tema. Teoricamente, membros da igreja podem acreditar na evolução se eles escolherem, e alguns o fazem. Lideranças da igreja também têm falado contra casamentos inter-raciais de tempos em tempos, mas membros da igreja são e sempre têm sido, livres para casar-se com quem desejarem sem colocar em perigo suas filiações à igreja.

Gays e lésbicas mórmons argumentam que os discursos dos apóstolos e profetas que condenam a homossexualidade não são resultado de revelações, mas sim de meras crenças pessoais expressas em eventos importantes da igreja. De fato, em toda a literatura eclesiástica mórmon, relações entre pessoas do mesmo sexo não são mencionadas em momento algum. Homossexuais mórmons acreditam que o problema dos versos bíblicos que condenam a homossexualidade reside na possibilidade de serem mal compreendidos. Referindo-se às teologias protestantes, eles argumentam que esses versos condenam a homossexualidade em contexto de prostituição, estupro e idolatria, mas não a proíbem *per se*. Mel Barber (1997) em artigo intitulado “Davi amou Jonatas: uma análise de primeira Samuel 18-20”, argumenta que a homossexualidade é, na verdade, tolerada pela Bíblia ao interpretar a famosa amizade entre o Rei Davi e Jonatas como uma relação homossexual:

Como eles secretamente se encontraram pela última vez, Davi caiu ao chão e beijaram um ao outro não por alguns momentos, mas até Davi exceder (I Samuel 20-41). Exceder significa passar ou superar, ou nessa situação, desmaiar de emoção. Agora se isso é amizade, ou companheirismo ou amor fraternal, eu estou certo de que alguns de nós poderia reconhecer que nessa relação há mais do que amizade (Barber, 1997, p. 12).

Enquanto alguns tentam harmonizar a bíblia com a homossexualidade, os mórmons não sentem que os versos bíblicos não ameaçam ou contradizem suas crenças. Para mórmons, a Bíblia, enquanto inspiração, está cheia de erros, e é um trabalho de escritura inferior quando comparado com o Livro de Mórmon e Doutrinas e Convênios. Na concepção das escrituras mórmon, “a bíblia é a palavra de Deus apenas na medida em que é traduzida corretamente”. Quando apresentada alguma contradição entre as crenças mórmon e a Bíblia, mórmons, gays ou não, se referem a esse artigo de fé em suas defesas.

Homossexuais mórmons também apontam que o fundador do mormonismo, Joseph Smith, nunca mencionou a homossexualidade em nenhum dos seus discursos ou escritos. Na verdade, uma curiosa citação do diário de Joseph Smith é sempre indicada por gays e lésbicas mórmons como parte importante da história da igreja. Em 16 de abril de 1843, Smith escreveu: “É um prazer para os amigos se deitarem juntos envolvidos nos braços do amor para dormir, e acordarem também envolvidos nos braços um do outro para assim renovar a conversa entre eles”.

Por fim, o último argumento de crítica que me foi apresentado está na busca de conciliar suas orientações sexuais e suas crenças religiosas. Ele parte do pressuposto de que os líderes da igreja caíram em apostasia. A evidência para essa queda está na sistemática discriminação da igreja contra LGBTs e mulheres, “coisa que o pai celestial nunca perdoaria”. Vários gays e lésbicas mórmons afirmam com muita veemência que não acreditam que os profetas e apóstolos atuais são receptores da vontade de Deus. Acreditam que há muito não recebem revelações do Senhor e que estão abusando do poder pastoral que a eles foram concedidos:

Nós temos aprendido, a partir da nossa própria experiência, e por muito tempo de serviço à igreja, que o que a igreja fala sobre a homossexualidade não é verdade. A homossexualidade não é aprendida ou adquirida, não é algo que escolhemos. Orar, servir à igreja, jejuar, aconselhamento, casamento, confissão, terapia de choque, excomunhão, encarceramento, e suicídio não resolvem ou mudam a homossexualidade. Crescer sendo um mórmon sempre exacerba dilemas psicológicos individuais em razão das não verdades ensinadas pela igreja (Afirmação, 2020, n. p.).

Alguns membros do Afirmação dizem que esses problemas podem ser corrigidos se gays e lésbicas mórmons jogarem com as cartas certas. Eles informam que a igreja está em constante mudança, e elas acontecem, geralmente, como resultado de pressões externas. A exemplo disso, podemos citar as ameaças do governo norte-americano, que foram as grandes responsáveis para que a igreja parasse de praticar a poligamia ou, ainda, as pressões externas dos grupos dos direitos civis nos EUA, que forçaram a igreja a permitir que afrodescendentes pudessem receber o sacerdócio em 1978. Outro exemplo é o feminismo, que parece estar movendo a igreja em direção a um genuíno reconhecimento das mulheres em suas dinâmicas institucionais. Inspirados em exemplos como esses, gays e lésbicas mórmons ativistas se engajam na necessidade de um ativismo responsável dentro da igreja, sobretudo porque acreditam que apenas dessa forma eles podem provocar as mudanças desejadas.

É importante lembrar que nem todos os gays e lésbicas mórmons gostariam de ver a igreja mudar suas posições tão criticamente. Muitos são mais pacíficos em sua retórica e comportamento, ainda que firmes nas soluções que apresentam à igreja. Há aqueles que rejeitam a definição de homossexualidade da igreja, mas, mesmo assim, sentem que a melhor maneira de agir às vistas de uma reforma é trabalhar dentro dela. Firmemente comprometidos com a ideia de que as relações homossexuais devem ser apoiadas por Deus e pela igreja, eles defendem que a melhor maneira de trazer a aceitação para essas relações é adotar e permanecer no celibato. Eles decidem falar sobre as suas homossexualidades, mas sem agir contra a igreja. Tais membros estão “fora do armário”, mesmo dentro do círculo da igreja, porém suas vidas são caracterizadas por um mérito pessoal e um compromisso com os serviços da instituição. Eles tomam cada oportunidade para admitir que são gays e lésbicas, que Deus os fez assim, e que eles esperam ansiosamente pelo momento em que a igreja irá aceitá-los como são.

O que eles podem fazer comigo? Apedrejar-me? Pela primeira vez na minha vida eu percebi que ser gay e mórmon são coisas que não excluem mutuamente ambas as coisas. O “contrato” entre mim e a igreja é bem simples: eles esperam que eu me abstenha do sexo e das relações homoafetivas, mas não de admitir a minha homossexualidade (Alex, 2021, n. p. transcrição nossa).

Essa parcela dos gays e lésbicas mórmons acredita que vivendo o evangelho de forma literal, insistindo que as expressões homossexuais não deveriam ser proibidas, seriam capazes de mostrar aos líderes da igreja que são membros dignos e, talvez, provocar a mudança que tanto almejam. “Eu sinto que, estando dentro da igreja, será mais efetivo naquilo que nós queremos”, disse um dos meus interlocutores. Enquanto esperam as mudanças na doutrina e na política institucional da igreja, esses membros estão contentes por viver o celibato ou, pelo



menos, por restringirem severamente suas atividades sexuais, afirmando com frequência que a homossexualidade pode ser consistente e estar em consonância com os ensinamentos da igreja.

Mesmo com dentro da parcela que optou por viver o celibato, é possível identificar diferentes expectativas quanto a estas mudanças. Alguns deles possuem expectativas muito baixas quando se fala na real influência que podem provocar. A baixa expectativa se deve principalmente ao fato de que algumas dessas pessoas, mesmos estando moralmente “limpas”, isto é, seguindo os ensinamentos à risca e optando sempre pelo serviço à igreja, foram convocadas para encontros com as lideranças eclesiais ou para reuniões disciplinares com os bispos como forma de punição ou de aviso, caso caíssem na tentação da “prática da homossexualidade”.

Muitos deles não percebem que, para além do seu comportamento sexual, a igreja está interessada nas suas associações e nas crenças que eles defendem publicamente. Assim como as feministas da igreja podem encarar as ações disciplinares por serem ativamente pró-escolha ou apoiar causas feministas que a igreja julga como radicais ou perigosas, estar abertamente associado com outros homossexuais e expressar uma crença que é contrária às doutrinas são razões suficientes para receber ações disciplinares.

Diretivas da igreja indicam que, para ser excomungado, alguém deve ser culpado por ações homossexuais. Apenas ser um homossexual ou ter pensamentos ou sentimentos homossexuais não é suficiente, mas, frequentemente, as autoridades da igreja usam a ideia de “conduta não- cristã” para fundamentar a excomunhão de homossexuais. Consequentemente, não é necessário provar nenhuma ação com esse argumento. Claro que falando da lista de possibilidades que poderiam ser usadas [para a excomunhão], o uso desse termo [conduta não-cristã] deixa em aberto quais condutas seriam essas e torna-se difícil de provar o que seriam (Afirmação, 2019, n. p.).

Comumente reconhecidos como apóstatas – adjetivo utilizado para justificar a desfiliação ou excomunhão da comunidade –, muitos desses sujeitos passaram a participar de grupos ou mobilizações dentro da igreja, como é o caso do Afirmação. Nesses grupos, rejeitava-se a definição de homossexualidade e se propunha mudanças na doutrina e nas políticas da instituição no que tange às diversas expressões da homossexualidade. O Afirmação se tornou um local de acolhimento daqueles que almejam de alguma forma empurrar a igreja a mudanças na sua posição sobre a homossexualidade. Gays e lésbicas mórmons reportam que o Afirmação é uma ótima fonte de suporte e informação, uma vez que ajuda muitos a resolverem as contradições e armadilhas associadas à coexistência de sua

orientação sexual com a sua filiação religiosa enquanto Santo dos Últimos Dias. No entanto, enquanto muitos tecem elogios ao grupo, outra parcela apresenta críticas, defendendo que as disputas e dissidências internas que vêm causando sérios problemas à igreja.

Conversando com o Alex, o indaguei, na condição de presidente do grupo brasileiro, sobre o que ele achava acerca dos problemas internos do Afirmção. Alex deixou claro que eles existem e que têm sido o trabalho das principais lideranças do grupo, em todas as partes do mundo, lidar com as divergências e tentar produzir um ambiente onde todos possam ser ouvidos e compreendidos em suas demandas e pontos de vista. Para Alex, foi a escuta ativa que tornou o Afirmção um grupo reconhecido e respeitado na comunidade mórmon. No entanto, não se pode fechar os olhos para as contradições internas. Ele me esclareceu:

É possível perceber, quase que uniformemente, dois campos “rivais” de membros do Afirmção. O primeiro deles contém aqueles que estão altamente envolvidos com o movimento LGBT, são ativos localmente nas pautas do movimento social e sempre sugerem os métodos de ativismo empregados por alguns grupos do movimento LGBT para usarmos nas nossas ações. Muitos desses grupos escolheram voluntariamente a excomunhão ou foram cortados das atividades da igreja após seus comportamentos sexuais serem descobertos pelos líderes de suas estacas ou ramos. A maioria desses membros diz que ainda acreditam na igreja, mas que não têm nada a fazer até que mude a homofobia institucionalizada. O outro grupo consiste naqueles que querem provocar uma mudança na igreja de dentro e que olham para o Afirmção como um suporte para harmonizar a homossexualidade e o mormonismo. Membros que apoiam essa ideia costumam fazer críticas às atitudes mais liberais que pautam a sexualidade de outros membros do grupo. Eles possuem uma visão um pouco mais conservadora no que tange ao ativismo secular. (Alex, 2021, n. p. transcrição nossa)

Aqui, é possível, ainda, identificar que a experiência crítica ocorre dentro do próprio grupo, mas isso tem provado a diversidade de olhares nas demandas de gays e lésbicas mórmons e no modo como cada sujeito percebe o ativismo institucional do grupo, sem que necessariamente queiram abandoná-lo ou saber da sua importância. Na medida em que esses sujeitos se constituem enquanto homossexuais e mórmons, eles podem se constituir de formas diferentes. Não é porque são gays e lésbicas dentro de um mesmo regime de verdade que terão as mesmas opiniões ou narrativas sobre suas experiências. Sendo assim, o fato de que existem dois campos diferentes de opinião dentro do Afirmção é um sinal da existência de práticas que facilitam as negociações das relações de poder existentes, o que potencializa as capacidades críticas e criativas desses sujeitos e, por outro lado, reduz o esforço de apagar a subjetividade através do autossacrifício.

## 6.2 “O caminho da cura é o afirmar-se”: a tomada da palavra como tática e a presença pública

Com os encontros presenciais comprometidos com a pandemia da Covid-19, os encontros do Afirmação passaram a acontecer nas plataformas virtuais. Os encontros tinham perfis diversos, que iam desde reuniões de planejamento e devocionais a momentos de confraternização. Durante a pandemia, fui convidado a participar de um devocional, o Devocional Especial Brasil (Figura 12). Diferente de outros devocionais, esse seria um pouco mais demorado, pois teríamos uma mensagem especial compartilhada por um convidado, Jean Carlos, um membro do Afirmação que havia, há pouco mais de um ano, se mudado para Salt Lake City para realizar um mestrado na Universidade Estadual de Utah. Jean é um dos fundadores do Afirmação no Brasil, já serviu como missionário e, por muitos anos, foi professor do CTM, o Centro de Treinamento de Missionários que fica localizado em Campinas, São Paulo.

Figura 12 – Devocional Especial Brasil



Fonte: Afirmação.org (2020).

Durante a sua mensagem, a frase “O caminho da cura é afirmar-se” me chamou bastante atenção. Foi a partir dela que passei a prestar mais atenção na maneira como o Afirmação, mas sobretudo gays e lésbicas mórmons, de modo geral, têm ocupado uma presença pública saindo da invisibilidade institucional. Durante todo o período em que estive pesquisando o grupo, sempre que eu falava para as pessoas quem eram os meus interlocutores, eu recebia reações de surpresas como: “E existem LGBT mórmons?” ou “Eles devem ser super discretos, né?”. Após a mensagem do Jean, pude entender o motivo pelo qual buscavam

dedicar tanto tempo às redes sociais, em articulações com outros atores estratégicos. É preciso sair da invisibilidade para romper barreiras e criar mudanças.

No discurso do Jean, ele diz que a missão atual do Afirmação é tornar visível a existência da comunidade LGBT na igreja mórmon, ratificando que a igreja precisa acolhê-la e reconhecê-la. Além disso, relembra sempre os danos emocionais do não-reconhecimento, por parte da igreja, da comunidade LGBT, bem como da dificuldade da autoaceitação do gay e lésbica mórmon. Jean sugere, com muita contundência, que “o caminho da cura é o afirmar-se”. Ele deixa claro que somente quando LGBTs mórmons passarem a se afirmar enquanto gays, lésbicas, bissexuais, transsexuais, queers e mórmons, tornando suas existências visíveis, é que a igreja entenderá a necessidade de reformas institucionais. “Nós precisamos ser vistos!”, “Eles precisam saber dos nossos afetos e da nossa fé”, “Precisamos ocupar os espaços que nos ajudem a sermos vistos”. Estas foram algumas frases ditas por Jean, quase que em tom de convocação.

Desde que passei a conhecer mais de perto o grupo, tenho notado sua crescente presença nas principais redes sociais, e essa é uma característica não apenas do grupo brasileiro. Frequentemente o grupo faz *posts* convidando as pessoas a participar de eventos, escrevendo mensagens devocionais ou motivacionais e tecendo críticas a algumas atitudes da igreja que afetam a comunidade LGBT mórmon. As redes sociais se tornaram a principal plataforma do Afirmação para ampliar sua visibilidade e questionar as políticas institucionais e o poder pastoral. Esta ação, reconheci como um ato de “tomada da palavra”, como já mencionei no capítulo anterior. Sandra Villalobos (2017, p. 246), ao aplicar o conceito para pesquisar mulheres que ocupam lugares até então não destinados a elas no âmbito religioso, reforça que essa tomada da palavra nada mais é do que “fazer o uso da voz, é também a passagem de um espaço de diferenciação do crente para o espaço de visibilização de um sujeito com características específicas.” A autora completa:

Tomada da palavra é tomar o texto bíblico para dizê-lo em voz alta, ressignificá-lo, interpretá-lo ou transformá-lo; é tomar o poder no campo para posicionar-se. Não é uma voz que se limita a acompanhar, mas uma voz que produz - ainda que, nesse processo, deva fazer as duas coisas. A palavra, sob esse ponto de vista, é também um exercício de direitos, de construção de igualdade, porque constitui -se em ferramenta e fim; portanto, pode-se dizer que o campo religioso se fragmenta, se constrói e se reconfigura com a participação daqueles que tomam a palavra, para construir um espaço religioso próprio e diferenciado (Villalobos, 2017, p. 246-247).

Nesse sentido, na medida em que as redes sociais permitem que gays e lésbicas mórmons atuem na construção de um espaço religioso próprio, configura-se, entendo aqui,

um espaço que os acolhe, os reconhece e os permite vivenciar a religiosidade mórmon sem conflitos com seus interesses afetivo-sexuais; elas desempenham um papel central não só na visibilização dessas pessoas e de suas demandas, mas também na autonomização desse “sujeito socio-eclesial” específico. Assim, quando eles vêm a público, seja “saindo do armário”, seja criando mobilizações nas redes, eles estão rompendo com o silêncio que tenta apagar a existência de uma diversidade sexual e de gênero no campo religioso.

Esse processo de ruptura com o silêncio vem acontecendo de diferentes maneiras. Em 2018, o *The New York Times* publicou na sua lista de *best-sellers* mais vendidos nos Estados Unidos o livro “Minha versão de você” (Figura 13), um romance adolescente protagonizado por dois garotos mórmons na cidade de Provo, Utah, que fica a pouco mais de 2 horas de Salt Lake City. A autora do livro, Christina Lauren, é mórmon e foi aclamado pela crítica especializada em literatura infanto-juvenil, assim como, recebeu duras críticas da igreja. “Minha versão de Você” ajudou a dar visibilidade à existência da homossexualidade nos corredores da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e problematizou o tema de saúde mental entre jovens gays mórmons. O livro toca em assuntos como rejeição, medo, ansiedade e isolamento durante toda a trama construída em torno de Tanner Scott e Sebastian Brother, protagonistas da obra.

Figura 13 – Minha versão de você, de Christina Lauren



Fonte: Instagram (2020).

No Brasil, o assunto ganhou notoriedade após a participação de um jovem gay mórmon no *reality show* de maior audiência no país, Gil do Vigor, como ficou conhecido. Gil apresentou a um público mais amplo os dilemas em torno de ser gay e mórmon, ao mesmo tempo que reforçou a possibilidade de uma conciliação entre ambas as identidades. É notório,

em todos os discursos do Gil em rede nacional, o seu forte vínculo de pertença à igreja. Uma das suas primeiras ações ao sair do *reality* foi ir a uma reunião sacramental e, em muitas entrevistas, deixou claro o quanto se sente bem na igreja e acredita plenamente nos ensinamentos da doutrina, tecendo um intenso testemunho da sua conversão e de seu trabalho no período em que era missionário (Figura 14). No entanto, assim como boa parte dos meus interlocutores, Gil também tece críticas às políticas da igreja que pautam diversidade sexual e de gênero.

Figura 14 – Publicação de Gil do Vigor no Instagram



Fonte: Instagram (2022).

Todos os acontecimentos e ações que, como esses, contribuem para o aumento da visibilidade de gay e lésbicas mórmons, seja na igreja, seja na sociedade mais ampla, passo a compreender como táticas que visam à permanência desse grupo na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Chego a essa conclusão me utilizando da definição de tática de Michel de Certeau (2005):

[...] chamo de táticas a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio [...]. A tática não tem lugar senão a do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, [...] e no espaço por ele controlado. Ela não tem, portanto, a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera, golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas (Idem, 2005, p. 100).

De acordo com Certeau (Idem, p. 101), “[...] a tática é a arte do fraco”. Ela é determinada pela ausência de poder. Na tática, quanto menor for o poder, maior será a possibilidade de produzir efeitos de astúcia. As táticas, em Certeau (Idem), em nenhum

momento apontam a submissão desses sujeitos, pelo contrário: a todo tempo os sujeitos praticantes estão criando formas de burlar o poder estabelecido e fazer valer suas vontades, desejos e sentimentos. Dessa forma, enxergo as ações do Afirmação mediante a ausência de poder e reconhecimento. O grupo tem produzido meios para expressar suas demandas e existência. Isso acontece de forma gradativa, à medida que eles se utilizam das oportunidades que surgem para levantar o debate, provocar reflexões e evidenciar as ausências. A tática de tomar a palavra como ferramenta de marcar uma presença pública tem sido o maior dos esforços do Afirmação. Para os meus interlocutores, é preciso afirmar-se, dar visibilidade às suas existências na igreja para alcançar as transformações que tanto almejam.

Ao tomar a palavra, assumir a narrativa, contar suas histórias e declarar suas existências, os membros do Afirmação estão agenciando uma cura. Ao longo dos breves meses de convívio com o grupo, ficou claro para mim que a cura pode começar dentro de cada uma daqueles indivíduos no gesto da afirmação. Através deste gesto, eles se curam dos traumas, das rejeições, do medo e da ansiedade. Essa cura também se estende, e foi justamente esta extensão que se tornou o elemento central da presença pública do Afirmação. Desse modo, eles almejam curar a igreja de uma homofobia institucionalizada, que produz dor e exclusão às pessoas que assumem uma orientação sexual ou identidade de gênero não normativa. Nesse contexto, cura institucional irá acontecer mediante a instrumentalização da crítica e de uma presença pública crescente para dar seus primeiros sinais de cicatrização das feridas que foram abertas. As ações do Afirmação se tornaram os estímulos necessários para que a igreja mude e, com ela, o mundo ao seu redor.

## **7. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao fazer um esforço de tentar analisar o grupo de LGBTs mórmons e, mais especificamente, de gays e lésbicas que acionam mecanismos e táticas para permanecer na comunidade dos Santos dos Últimos dias, foi de fundamental importância perceber o cenário mais amplo no que tange ao debate da religiosidade e sexualidade, assim como os conflitos produzidos. Conflitos estes que colocam o tema da diversidade sexual e de gênero em campos antagônicos daqueles que carregam o discurso religioso. Além disso, foi importante também entender que as políticas institucionais e os mecanismos de controle adotados pela igreja têm produzido, por muitos anos, barreiras para a tão desejada reforma de inclusão dos gays e lésbicas mórmons, ao mesmo tempo em que esses sujeitos vêm encontrando, a despeito disso, caminhos para assumir uma presença pública reivindicatória tanto dentro da igreja como fora

dela. A partir disso, busquei examinar e questionar como essas duplas identidades – LGBT e mórmon – estão em constante negociação e de que forma as estruturas dogmáticas do campo eclesial estão sendo questionadas e colocadas a prova por este par.

Esse exercício em muito se aproxima daquilo que Luís Fernando Duarte Dias (2005) propôs ao superar “antíteses perfeitas” em busca de “sínteses possíveis”. Apesar das múltiplas dimensões do poder na produção de hierarquias e experiências excludentes, ele também pode reafirmar novas categorias identitárias. Atualmente, é exatamente o que acontece com os gays e lésbicas mórmons e o agenciamento de suas táticas de permanência. No primeiro capítulo desta dissertação, me lancei num movimento etnográfico de compreender o universo mórmon, a história da igreja, seus principais ensinamentos dogmáticos, o modo como o proselitismo religioso é acionado, seus principais valores e a maneira com que temas como família e juventude tornaram-se elementos basilares da fé mórmon. A compreensão desses elementos me permitiu perceber como gays e lésbicas mórmons são impactados por esses ensinamentos e como isso tem produzido experiências dolorosas para esses sujeitos.

No segundo capítulo, voltei meu olhar para a lógica doutrinária relacionada diretamente à homossexualidade, para o modo como a teologia mórmon compreende a homossexualidade e, não menos importante, o modo como meus interlocutores reagiram ao se perceberem gays e lésbicas. As experiências emocionais vivenciadas e as sanções adotadas para controlar e banir as experiências homoafetivas do contexto mórmon reverberam não apenas na existência dos LGBTs que professam essa fé, mas também em suas famílias e nas dinâmicas sociais nas quais estão inseridos. Ao fazer esse levantamento e análise, busquei evitar reduzir o religioso ao conservador ou ao heteronormativo, mostrando que a dor da exclusão vivenciada pelos meus interlocutores é também sinal do desejo de permanência e pertencimento ao grupo. É neste ponto que me lanço a toda articulação liderada pelo Afirmação, um movimento legítimo nos corredores mórmons que visa a visibilizar essas pessoas, suas histórias de vida e sua forte ligação ao mormonismo. Aqui, parafraseio Juan Marco Vaggione (2014), ao defender que precisamos reapropriar o religioso em termos favoráveis à liberdade e à diversidade sexual.

No terceiro capítulo, me dispus a apresentar as mudanças nas políticas institucionais da igreja. Apesar de ter um certo grau de familiaridade com os mórmons e com o Afirmação, tomar conhecimento dessas mudanças, do lugar de onde elas partiram e do modo como elas foram compreendidas e impactaram as vidas de LGBTs mórmons e suas famílias, me causou surpresa. Sobre tudo por ter entendido como se dá o processo de apropriação de espaço, a



“tomada da palavra” feita pela parcela dos mórmons que busca afirmar uma verdade sobre si mesma, recursando as narrativas que as autoridades eclesiais costumam tecer sobre e para ela. É possível perceber uma reconfiguração do ambiente institucional, assim como a produção e o reconhecimento de novos ordenamentos. Com todas as críticas feitas pelo Afirmação e por outras organizações mórmons que defendem uma igreja mais inclusiva, é perceptível que gays e lésbicas mórmons passaram a criar os próprios espaços, configurando uma nova igreja e novas formas de percebê-la.

Essa maneira de criar novos espaços e tecer críticas se aproxima ao exercício de reimaginar e reinventar o religioso. André Musskopf (2008), ao analisar as teologias libertadoras e inclusivas, afirma que se trata de repensar e recriar o mundo em que se vive e o lugar em que se vive nele. É também um esforço de reinventar a si mesmo, consigo mesmo e com os outros. Estariam, então, os gays e lésbicas mórmons protagonizando a criação de novas ordens, novas verdades e novas vozes que tentam falar e questionar o poder pastoral.

Já no quarto e último capítulo, me aprofundei na crítica dos meus interlocutores, buscando compreender, a partir de uma abordagem da antropologia da moral e da ética, como a crítica está sendo instrumentalizada como ferramenta de transformação, denúncia e permanência dessa parcela de mórmons. As vozes proféticas que dela se utilizam comunicam não só ao poder pastoral, mas também ao poder secular, sobre a necessidade de mudanças no que diz respeito à dicotomia entre religião e sexualidade, ratificando a necessidade de sua reconfiguração. A experiência de gays e lésbicas mórmons nos traz um olhar prático para a possibilidade de pessoas de diferentes orientações sexuais ou identidades de gênero ocuparem espaços antes negados a elas. Além disso, falam, ainda, da possibilidade de o sujeito religioso tecer críticas à sua própria comunidade confessional, sem que seja questionada a sua permanência. A crítica do Afirmação, nesse sentido, é uma crítica em busca de reconhecimento, não de aceitação. O que gays e lésbicas mórmons desejam é o reconhecimento de suas existências dentro da doutrina, assim como o reconhecimento da possibilidade de estar atuando ativamente em suas comunidades sem que sejam privados de exercer atividades eclesiais.

Ao serem reconhecidos, será possível reimaginar não só a presença desses corpos nos espaços religiosos, mas também uma mudança na mentalidade das comunidades religiosas, ampliando as formas de compreensão sobre o público e o privado, o religioso e o secular, a doutrina e as vivências, o reconhecimento e a crítica. Assim como, para Michel Foucault, a crítica é uma forma de expressão, o desejo de não querer mais ser governado de uma

determinado forma, isto é, a voz que critica, é também uma forma de sinalizar as múltiplas maneiras de se querer ser governado. O que gays e lésbicas mórmons estão fazendo é reforçar à alta cúpula mórmon que existem outras formas de viver a religiosidade de uma Santo dos Últimos Dias sem que ela esteja necessariamente atrelada a experiências heteronormativas.

O que pude perceber, no breve tempo convivendo com os membros do Afirmação, foi que suas ações estão alinhadas com o propósito de tornar públicas suas presenças nos corredores da igreja, e de construir pontes de diálogos com outros espaços que não unicamente a comunidade mórmon. As articulações que o grupo vem fazendo reforçam a necessidade de marcar sua presença também nos espaços seculares, na construção de uma agenda social que possibilite um olhar ampliado no tocante ao pertencer a uma comunidade confessional sem que para isso seja necessário anular ou matar suas experiências afetivas-sexuais ou suas identidades dissidentes. O “É preciso transformar para reconhecer e incluir” é uma sinalização de que todo processo de inclusão surge de transformações, de rupturas, de provocações e do desconforto.

O que aprendi com gays e lésbicas mórmons? Não podemos generalizar o religioso em sua ampla dimensão do que é ser religioso. Entendi que toda e qualquer estrutura só passará por mudanças quando vozes de dentro dela falarem ao poder. A insistência dessas vozes pode não provocar mudanças imediatas, mas deixará vestígios de uma insatisfação. O problema da homossexualidade e, de maneira geral, da diversidade sexual e de gênero no âmbito do mormonismo é que ele atualiza o problema das contracondutas que foram historicamente contrárias às organizações pastorais instrumentalizadoras do poder de produção de corpos disciplinados, nos termos de Foucault (2007). É a constituição de comunidades subversivas dentro dessas comunidades confessionais que tem questionado a economia de verdade desenvolvida pelo poder pastoral baseado em uma verdade sagrada como dogmas, princípios morais e/ou um ensinamento imutável.

Encerro esse trabalho afirmando que, a partir do que experienciei, vi e ouvi de gays e lésbicas mórmons, a luta pelo reconhecimento da comunidade LGBT dentro das instâncias da igreja está apenas no começo, haja vista que uma ampla rede vem sendo criada para dar visibilidade e existências às histórias desses homens e mulheres. Mesmo que eu não seja um Santo dos Últimos Dias, me propus a contribuir com essa rede através dessa pesquisa, fortalecendo a voz profética que ecoa não só na igreja mórmon, mas em outros grupos religiosos.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- AHMAD, Irfan. *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2017.
- ALMEIDA, Maria da Conceição. *Não se diz tudo ao marido: família, casamento e autonomia entre mulheres do início do Século XX*. Curitiba: Appris, 2013.
- AMORIM, Nádia Fernanda Maia de. Os Mórmons em Alagoas: religião e relações raciais. *Coleção Religião e Sociedade Brasileira*, São Paulo, v. 3, FFLCH/ USP- CER, 1986.
- ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre, Artmed Editora S.A., 2009.
- ARAÚJO, Murilo S. “O amor de Cristo nos Uniu”: construções identitárias e mudança social em narrativas de vida de gays cristãos do grupo *Diversidade Católica*. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras), Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2014.
- ASADE, Felix. *The Missionary's Handbook*. Manhattan: Wonderbooks, 2019.
- ASAD, Talal. Free speech, blasphemy and secular criticism. In: ASAD, T.; BROWN, W.; BUTLER, J.; Mahmood, S (eds). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. New York: Fordham University Press, p.14–57, 2013.
- ASAD, Talal. Thinking about religion, belief and politics. In: ORSI, R. A. (Ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 36-57, 2011.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BECKER, Howard S. *Outsiders: Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BECKER, Howard. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BERGER, P. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2004.
- BESSON, Claude. *Homossexuais Católicos: como sair do impasse*. São Paulo: Loyola, 2015.
- BIALECKI, Jon. Judgment and critique, anthropology and religion. *Critical Research on Religion*, [s.l.], v. 6 (1): 10-15, 2018.
- BIELO, James. Anthropology, theology, critique. *Critical Research on Religion*, [s.l.], v. 6, n. 1, p. 28-34, 2018.

- BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1980.
- BRUGGER, Walter. *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder, 1946.
- BRUNER, Jerome S. Life as narrative. In: TURNER, Victor; BRUNER, Edward M. (Orgs.). *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, p. 145–158, 1986.
- BUSIN, Valéria M. *Homossexualidade, religião e gênero: a influência do catolicismo na construção da autoimagem de gays e lésbicas*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: os limites discursivos do sexo*. In: louro, Guacira Lopes. *O corpo educado – pedagogias da sexualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo. Crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CALEIRO, Maurício M. A fé e os afetos: Diversidade sexual, Catolicismo e Protestantismo em sites de grupos cristãos inclusivos. In: *Anais do XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste*. São Paulo: Itercom, 2011.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 1013–1049, 2011.
- CAMPOS, Roberta. Como Juazeiro do Norte se tornou a Terra da Mãe de Deus: Penitência, Ethos de Misericórdia e Identidade do Lugar. *Religião & Sociedade* (Impresso), v. 28, p. 146-176, 2008.
- CAMPOS, Roberta.; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. O Pentecostalismo nas Fronteiras da Antropologia, uma apresentação a Zonas Fronteiriças: ética, etnografia e o cristianismo 'repugnante'. *Debates do Ner*, Porto Alegre, v. 1(33), p. 263-270, 2008.
- CANNELL, Fenella. Mormonism and Anthropology: On Ways of Knowing. *Mormon Studies Review*, v. 4, p. 1–15, 2017.
- CANNELL, Fenella. The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, [s.l.], v. 39, p. 85-100, 2010.
- CASTRO, Maria Laura. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAGNON, Napoleon A. *Yanomamö: os homens, os espíritos e a ciência*. São Paulo: EDUSP, 1992.

- CRAPANZANO, Vincent. *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*. New York: The New Press, 2000.
- DUARTE, Luiz Fernando. Desejos e diferença - à guisa de prefácio. In: NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. *As novas guerras sexuais: diferenças, poder religioso e identidade LGBT no Brasil*. Rio Janeiro: Garamond, p. 7-15, 2013.
- DUARTE, Luiz Fernando. Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria L. et al. (Orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 137-176, 2005.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: mito e realidade*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- EYRING, Henry B. *"Of Whom Much Is Given"*. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2004.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução de Paula de Siqueira Lopes. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FLICK, Uwe. *Qualidade na pesquisa qualitativa*. Coleção pesquisa qualitativa, coordenada por Uwe Flick. Porto Alegre: Artme, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *A vontade de saber: História da sexualidade 1*. 9 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O uso dos prazeres*. Paz e Terra, São Paulo, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France, 1982-1983*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société française de philosophie*, v. 82, n. 2, p. 35-63, abr./jun. Conferência proferida em 27 de maio de 1978. Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson flor do Nascimento, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Religion and Culture*. Organização de Jeremy Carette. Nova York: Routledge, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso no Collège de France, 1977-1978*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W. (org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1983.

- GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2005.
- GELLNER, Ernst. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.
- GILL, Sam D. *The Way of the Spirit: Navajo Religion*. Tucson: University of Arizona Press, 1981.
- GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 35, p. 327-356, 2011.
- GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- GODOY, Arilda. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, 1995.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.
- GOLDSTEIN, Warren; KING, Rebekka; BOYARIN, Jonathan. On a balanced critique: Or on the limits of critique. *Critical Research on Religion*, [s.l.], v. 5, n. 1, p. 3–8, 2017.
- GOODWILL, Kristopher Albert. Religion and the Spiritual Needs of Gay Mormon Men. *Journal gay e lesbian Social Services*, [s.l.] v. 11, n. 4, p. 23-37, 2008.
- HARDING Susan. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- HINCKLEY, Gordon. *A Família – Proclamação ao Mundo*. Salt Lake City: IJCSUD, 1995.
- KIMBALL, Spencer. *O milagre do perdão*. Salt Lake City: Bookcraft, Inc, 1999.
- LANDES, Ruth. *O candomblé da Bahia: estudo de uma religião de matriz africana*. São Paulo: Companhia das Letras, 1980.
- LEACH, Edmund. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Bell, 1954.
- LEACH, Edmund. *Gênesis como mito e outros ensaios*. Lisboa: Edições 70, 1962.
- LEAR, Jonathan. *A case of Irony*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- MAHMOUD, S. Religious reason and secular affect: An incommensurable divide. In: ASAD T; BROWN, W; BUTLER, J; MAHMOOD, S. (eds). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. New York: Fordham University Press, p.58–93, 2013.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril, 1978.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião e outros ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 1948.
- CHURCH EDUCATIONAL SYSTEM. Marriage: Student Manual. Salt Lake City: Church Educational System, 1992. MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. "Acordamos, somos

- cidadãos": os evangélicos e a constituição ética de si na relação com o político. *Revista Antropológicas*, Recife, Ano 23, v. 30, n. 1, p. 99-135, 2019.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. Amostragem e saturação em pesquisa qualitativa: consensos e controvérsias. *Revista Pesquisa Qualitativa*, São Paulo, v.5, n.7, p.01-12, 2017.
- MISKOLCI, Richard. Pânicos Morais e Controle Social – Reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*, v. 28, p. 101-128, 2007.
- MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Relig. soc.* [s.l.], v.32, n.1, p.167-183, 2012. DOI: doi.org/10.1590/S0100-85872012000100008.
- Mormon 'Gay Cure' Study Used Electric Shocks Against Homosexual Feelings. ABC News, 28 mar. 2008. Disponível em: <https://abcnews.go.com/Health/mormon-gay-cures-reparative-therapies-shock-today/story?id=1324070> . Acesso em: 20 fev. 2020.
- MOTT, Luiz. A igreja e a questão homossexual no Brasil. *Revista Mandragora*, n. 5, p. 37-41, 1999.
- MUSSKOPF, André Sidnei. *À flor da pele: ensaios sobre gênero e sexualidade*. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), 2008.
- MUSSKOPF, André. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. 2008. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós- Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.
- NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal. In: DUARTE, Luiz Fernando; HEILBORN, Maria Luiza; BARROS, Myriam Lins de; PEIXOTO, Clarice (orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2006.
- O'DEA, Thomas F. *The Mormons*. Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- PETREY, Taylor. *Tabernacles of Clay: sexuality and gender in modern mormonism*. University of North Caroline Press, 2020.
- PHILLIPS, Rick. *Conservative Christian Identity and Same-Sex Orientation – The Case of Gay Mormons*. New York: Peter Lang, 2004.
- PHILLIPS, Rick. *Saints in Zion, Saints in Babylon: religious pluralism and the transformation of mormon culture*. New Jersey, Rutgers University- New Brunswick, 2005.
- QUINTAS, Maria de Fátima de Andrade. Os mórmons em Pernambuco: uma sociedade fechada. *Ciência & Trópico*, v. 4, n. 1, 1976.
- RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: PARKER, R; AGGLETON, P. (Eds.). *Culture, society and sexuality: a reader*. London/New York: Routledge, p. 150-187, 2007.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. (Original publicado em 1990).

- SPALDING, Solomon. *The "Manuscript Found"*. Salt Lake City: Deseret News, 1885.
- SPIRO, Melford E. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. 2 ed. Berkeley: University of California Press, 1978.
- STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa*. Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.
- THUMMA, Stephen. *Gay and Evangelical: Reconciling Sexual Orientation and Faith*. New York: Pilgrim Press, 1991.
- VENTURINI, Tommaso. Diving in magma: How to explore controversies with actor-network theory. *Public Understanding of Science*, v. 19, p. 258-273, 2010.
- VERNON, Glenn. *Mormonism and Homosexuality: A Sociological Study*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1980.
- VILLALOBOS, Sandra. *Las mujeres que tomaron la palabra: construcción de igualdad y participación en el campo religioso desde sus ministerios ordenados y consagrados en México*. 2017. Tesis (Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales con Orientación en Sociología) - Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. (Originalmente publicado em 1975)
- WEST, C. Prophetic religion and the future of capitalist civilization. In: MENDIETA, E; VANANTWERPEN, J (eds). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, p. 92–100, 2011.