
UMA HOMOSSEXUALIDADE SANTIFICADA?

ETNOGRAFIA DE UMA COMUNIDADE INCLUSIVA PENTECOSTAL

Marcelo Natividade

Este artigo é baseado em pesquisa realizada entre os anos de 2003 e 2008, incluindo trabalho de campo, pesquisa documental e coleta de entrevistas¹. Discute resultados de uma das frentes de trabalho: o mapeamento de um movimento recente, composto por igrejas no país que se autodenominam “inclusivas”, noticiado pela mídia brasileira entre os anos 1990 e 2000. Estas instituições são conhecidas pela alcunha de “igrejas gays”. Tal segmento se destaca no campo religioso mais amplo pela criação de cultos nos quais homossexuais podem tornar-se pastores, reverendos, diáconos, presbíteros, obreiros, ocupando, assim, cargos eclesiais. Esse movimento é protagonizado em sua maior parte por pessoas egressas de denominações evangélicas e/ou paróquias católicas. Se a visibilidade dessa população nos cultos afro-brasileiros é uma evidência etnográfica (Landes 2002; Birman 1995; Fry 1982), contrastando com a propagada regulação das religiões cristãs, o surgimento de alternativas religiosas que elaboram uma hermenêutica própria possibilita a conciliação entre cristianismo e formas de exercício da sexualidade dissonantes da norma heterossexual. Até 2008, identifiquei no Brasil a existência de denominações/grupos com esse perfil no Rio de Janeiro (RJ), em São Paulo (SP), em Belo Horizonte (MG), em Brasília (DF), em Salvador (BA), em São Luís (MA), em Natal (RN) e em Fortaleza (CE)².

Neste artigo, o foco incide sobre o surgimento da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) no Brasil – uma famosa denominação norte-americana, criada

em 1968 pelo Reverendo Troy Perry (Natividade 2008) – e sua transformação em Igreja Cristã Contemporânea. Analiso o modo como um grupo de fiéis rompeu com a matriz americana e criou uma nova igreja, que se consolidou a partir de influências locais e de um diálogo com ideias de sistemas religiosos do campo hegemônico, em especial a cosmologia pentecostal da batalha espiritual (Mariz 1999). Argumento que a emergência da questão gay (Meccia 2006) nesse campo compreende coloridos regionais, fornecidos por conceitos e noções oriundas das passagens e das mediações realizadas pelos sujeitos entre suas igrejas de origem e um novo estilo de religiosidade, cuja hermenêutica prega a conciliação entre uma orientação sexual dissonante da norma da heterossexualidade e o exercício da vida religiosa. Essa reflexão é feita por meio de uma etnografia que problematiza a implantação da Igreja da Comunidade Metropolitana no Rio de Janeiro, sua posterior desfiliação da Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana³ e a criação de uma nova igreja.

Antes de passar à etnografia, recupero alguns elementos da trajetória dessas iniciativas, na tentativa de elucidar alguns aspectos sociais e culturais ligados à emergência de um discurso voltado para gays e lésbicas no campo religioso brasileiro. Tal etapa se faz necessária devido à lacuna nos estudos sobre as relações entre religiões cristãs e homossexualidade, tanto na Antropologia da Religião, como nos estudos sobre sexualidade e gênero (Natividade & Oliveira 2007). Este artigo, assim, se situa na interface dessas duas áreas de pesquisa, compreendendo a sexualidade como um constructo social (Heilborn 1999) moldado por uma complexa malha de regulações que abarcam distintos saberes e poderes, incluindo o religioso. Destaca, ainda, o modo como os sujeitos se deslocam e problematizam suas condutas, em trânsito por distintos mundos sociais, incorporando ou rejeitando argumentos e noções provenientes de distintas visões de mundo.

Igrejas “reformadas” e “inclusivas”

A emergência de discursos e grupos que discutem as relações entre religiões cristãs e homossexualidade só pode ser entendida dentro de condições sócio-históricas específicas. No Brasil, transformações sociais insufladas pela atuação e pela organização política dos movimentos homossexuais se intensificam desde a década de 1990, relacionadas aos direitos civis, à reivindicação da despatologização, à luta contra a violência e a discriminação e, principalmente, ao enfrentamento da epidemia de AIDS no país (Fachini 2005:154). É nesse cenário que despontam questionamentos sobre a “inclusão” de gays e lésbicas em espaços religiosos, proferidos por atores sociais ligados aos movimentos ativistas. Em termos sociológicos, é possível inferir, por um lado, que tal demanda surge ligada ao crescente reconhecimento e à progressiva legitimação das ditas “minorias sexuais” na esfera pública. Por outro, a vertente protestante desponta como segmento do cristianismo afeito às mudanças e consciente das dinâmicas de transformações socioculturais mais amplas, com incrível capacidade

de inovação e espaço para rupturas. O atual quadro de pluralismo religioso no país, a quebra da hegemonia católica e a ampliação das possibilidades de intercâmbio evidenciam a complexidade da construção das identidades religiosas na atualidade (Natividade 2008; Mariz e Machado 1996). Nas últimas décadas, evidenciaram-se crescentes processos de individualização entre segmentos sociais diversos, implicados em uma diversificação de estilos de vida e em um clima de liberalização sexual sem precedentes. Em contraste, ocorre também o recrudescimento de conservadorismos e tentativas de domesticar diferenças percebidas como ameaçadoras, por meio de cruzadas morais (Natividade & Oliveira 2009). É nesse contexto que a sexualidade, antes restrita ao domínio do privado, se torna matéria de discussão na cena pública, incluindo uma perspectiva crítica dos supostos constrangimentos sociais que incidiriam sobre a mesma. É possível dizer que uma percepção sociológica das sexualidades se difundiu entre diferentes atores, organizações e movimentos sociais, pluralizando discursos e instituindo novas zonas de legitimidade e ilegitimidade. Com efeito, o tema da exclusão da diversidade sexual pelas religiões despontou, por meio de uma crítica à homofobia supostamente presente na tradição cristã e à consequente vinculação de tal prática sexual ao tema do pecado, da “abominação”, da antinatureza. A religião, sob essa perspectiva, aparece como o lugar do controle e da regulação, e a sexualidade como um domínio livre de amarras institucionais e sociais (Natividade 2008b), dimensão da autenticidade e da verdade de si (Duarte 2005; Natividade 2008a). Tal panorama soma-se às plurais formas de gestão da vida moderna delineadas por novos discursos e práticas rituais psicologizadas, sobretudo, em correntes evangélicas, demonstrando que o religioso pode abarcar um idioma cultural subjetivista como forma de expressão da autenticidade do *self* (Semán 2000; Duarte 2005; Duarte e Carvalho 2005; Lewgoy 2005; Lewgoy 2007). É possível pensar essas transformações nos planos da cultura e da sociedade como instituintes de um campo de possibilidades para a emergência de alternativas religiosas inclusivas.

Entre 1996 e 1997, o grupo ativista Corsa⁴ (São Paulo) organizou celebrações ecumênicas e promoveu discussões sobre o tema da exclusão dos homossexuais por diversas religiões em suas reuniões semanais⁵A preocupação política com a homofobia de algumas tradições religiosas motivou o início de um debate no qual se afirmava a necessidade do reconhecimento da igualdade de homossexuais e heterossexuais. As religiões de matriz africana foram identificadas como as mais abertas à inclusão de homossexuais nos cultos, em contraposição às posturas históricas de resistência da Igreja Católica e de igrejas evangélicas. Em 1997, o Centro Acadêmico de Estudantes de História da USP (CAEHUSP) organizou um ciclo de debates sobre direitos humanos e homossexualidade, contemplando como um dos eixos a relação entre religião/igreja e preconceito. Fachini (2004) informa que nesse encontro algumas lideranças se articularam para a criação da primeira Comunidade Cristã Gay. O pequeno grupo que passou a se reunir no CAEHUSP foi responsável pela ordenação dos primeiros pastores gays no Brasil. Em 1998, uma cisão originou a formação da Comunidade Cristã

Metropolitana. Nesse momento inicial, tensões entre os frequentadores desses grupos se produziram a partir de um questionamento: colaborar para a criação de instituições religiosas cristãs específicas para gays ou fazer pressão para a inclusão e visibilidade dos homossexuais nas igrejas e denominações de origem?⁶ Apesar da referência a essas iniciativas no estudo de Regina Fachini (2004), não houve a produção de pesquisas que resgatassem a experiência e a trajetória de tais grupos.

Em meados dos anos 1990, a Igreja Presbiteriana Unida de Copacabana, no Rio de Janeiro, atraiu a atenção da mídia pelo posicionamento público do pastor (heterossexual) Nehemias Marien, favorável à inclusão dos homossexuais em cultos cristãos. Marien realizou cerimônias religiosas de bênção a casais homoafetivos e, em diversas ocasiões, participou de fóruns e debates nos quais proferiu um discurso que conferia à homossexualidade um caráter positivo. Com a preocupação política de colaborar para a desconstrução do preconceito contra os homossexuais, celebrou o Culto do Orgulho Gay durante cinco anos, em data próxima ao dia 28 de junho, conhecido como Dia do Orgulho Gay. Diversos atores e instituições evangélicas reagiram a esse discurso sobre a homossexualidade, assinalando o caráter individual do posicionamento do pastor⁷. Conforme informa Machado (1998), grupos religiosos manifestaram repúdio ao proceder de Marien, por meio de artigos, livros, faixas em passeatas, protestos e programas televisivos na mídia evangélica. Em resposta, o líder religioso tornou pública sua posição favorável ao ecumenismo e contrária à exclusão e à discriminação de quaisquer pessoas. Em conjunto com outros líderes religiosos, membros da Igreja Presbiteriana de Confissão Reformada, ele assinou a “Carta Aberta de Jaconé”, datada de fevereiro de 2001. O documento, composto por oito itens, defendia, dentre outras premissas, que Deus havia se revelado em variadas culturas, através da história, não sendo “propriedade” do cristianismo; que “Ele não faz discriminação de qualquer ordem”; e que a “Igreja Reformada” se colocava ao lado “de todos os que defendem a justiça, a paz, o bem-estar do ser humano, especialmente, aqueles excluídos pela globalização econômica”. Embora não houvesse clara referência à orientação sexual, o texto era utilizado por participantes da igreja como marco na discussão sobre a inclusão dos homossexuais, porque defendia o amor incondicional e o respeito aos Direitos Humanos contra “toda forma de opressão”.

Em termos teológicos, o pastor (através de pronunciamentos públicos) apresentava argumentos para uma liturgia que contemplava o acolhimento dos homossexuais, sem exigir deles uma mudança de conduta sexual. Citando o evangelho de Matheus (19:12), ele instruía que homossexuais “eram como os eunucos” do texto bíblico: alguns foram “feitos assim pela sociedade”, outros “nasceram”, e ainda havia aqueles que o eram por “opção”. Portanto, a homossexualidade não podia ser vista como pecado. Como consequência de tal postura, a igreja atraiu um considerável número de homossexuais e ficou conhecida como uma “igreja gay”, sendo nomeada dessa forma em inúmeras reportagens e matérias nas imprensas secular e religiosa.

Nas dependências da denominação, localizada na Zona Sul do Rio de Janeiro,

um pequeno número de fiéis fundou o Grupo Convivência Cristã – espaço de troca de experiências entre homossexuais, ativistas e heterossexuais que frequentavam a denominação. Entre 2000 e 2004, o grupo reuniu participantes de diversas vertentes religiosas e não religiosas. Congregou travestis, homens gays e um número reduzido de lésbicas, em torno de atividades diversas: estudos sobre homossexualidade e questões teológicas na tradição cristã, reuniões de convivência e participação em eventos como a Parada do Orgulho GLBT⁸. O projeto “Pecado é Não Amar” envolveu a militância em atividades de prevenção e também em fóruns que discutiam temas como religião e orientação sexual. Um prospecto distribuído defendia o sexo seguro como forma de “preservação da vida” e a luta “pelo direito à liberdade de manifestação religiosa e sexual”. O texto acrescentava que “grande é o número de segmentos religiosos que, a partir da interpretação bíblica contextualizada, entendem não existir nas sagradas escrituras qualquer condenação à homossexualidade”.

Ligadas a essa igreja de tendência “reformada”⁹, algumas lideranças iniciaram discussões sobre questões teológicas e homossexualidade, ensaiando os passos embrionários de uma hermenêutica que problematizava o caráter culturalmente construído da condenação da homoafetividade. Em 2004, no entanto, o Convivência Cristã foi extinto. Com a morte do pastor, em 2006, e o trânsito religioso dos fiéis para outras denominações, a igreja não mais apresentava o apelo popular, nem contava com a presença de homossexuais, como outrora. À época, contudo, no auge de sua atuação, líderes de outras denominações “reformadas” adotaram posicionamentos semelhantes, possibilitando discutir a inclusão dos homossexuais, como nos casos da Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo e da Igreja Presbiteriana de Jaconé (interior do Estado do Rio).

O cenário atual se apresenta plural e diversificado, com a criação de cultos evangélicos liderados por pastores, diáconos e ministros que assumem publicamente uma identidade homossexual, egressos de denominações convencionais. A Igreja Acalanto – Ministério Outras Ovelhas, em São Paulo, foi uma das iniciativas pioneiras, criada pelo pastor Victor Orellana, em 2002. Dois anos depois, alguns de seus membros se reuniram para fundar a Comunidade Cristã Nova Esperança. Em 2008, essa denominação já possuía duas novas células¹⁰ (Garulhos e Osasco) e um novo grupo foi criado na cidade de Natal (Rio Grande do Norte), no nordeste do país. No mesmo período, coletei informações que apontavam para a organização de uma célula em São Luiz do Maranhão e para o estabelecimento de congregações atuantes em Buenos Aires (Argentina) e em Portugal, expansões que são fruto do caráter missionário pentecostal da denominação. Um cisma religioso também fora responsável pela criação da Igreja Cristã Evangelho Para Todos, por volta de 2005, por fiéis da antiga Igreja Acalanto.

Tentativas de introduzir a Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil foram feitas nos anos 2000. A denominação de origem norte-americana, que possui filiais em cerca de vinte países, foi criada em 1968, em Los Angeles, pelo reverendo Troy

Perry, que teria sido expulso de sua igreja em razão de sua orientação sexual. Hoje há no Brasil células, missões e congregações (em São Paulo, Belo Horizonte, Fortaleza, Vitória e Salvador). O passo pioneiro para a implementação da ICM no país, contudo, foi dado na cidade do Rio de Janeiro, entre 2002 e 2004, quando ali foram criados grupos hoje já extintos. Nessa mesma época, surgiu também uma missão em Porto Alegre. Em seguida, a ICM implantou uma nova igreja em Niterói. Em fins da primeira década do século XXI, a Igreja da Comunidade Metropolitana encontrava-se ainda em Fortaleza, Natal, Vitória, Belo Horizonte, São Paulo e Rio de Janeiro¹¹.

Em 2007, foram criadas, ainda, a Igreja Inclusiva, em Porto Alegre, e a Igreja da Inclusão, em Brasília. Fátima de Jesus (2008) menciona também a existência do grupo MEL (Movimento Espiritual Livre), em Curitiba.

Essas recentes iniciativas de vertente evangélica, em um sentido mais global, vêm construindo sua imagem na esfera pública a partir da rejeição de sua vinculação à ideia de uma “igreja gay”, passando a aderir ao rótulo de “igreja inclusiva”. Segundo Ernesto Meccia (2006), movimento semelhante pode ser identificado em outros países da América Latina. Em 1987, a Igreja da Comunidade Metropolitana instalou-se na Argentina, figurando no Registro Oficial de Cultos daquele país. As duas principais linhas de ação da denominação no país foram: a) atividades para conscientização sobre direitos humanos, tais como: emissão de documentos oficiais em colaboração com outras organizações, convocatória à participação na Marcha do Orgulho Gay, intervenção em programas televisivos, produção de conhecimento sobre a problemática do HIV/AIDS e acompanhamento da apresentação de projetos de lei que contemplem os direitos das populações gays e lésbicas; b) atividades religiosas: celebração de cultos, consagração de matrimônios entre pessoas do mesmo sexo, seminários de leitura da Bíblia, assistência religiosas a doentes terminais. Nesse contexto estudado por Meccia, outros grupos que atuam nessa perspectiva política são o Centro de La Comunidad Gay, Lésbico, Travesti e Transgénero, Católicas pelo Direito de Decidir e alguns grupos judeus. A Igreja da Comunidade Metropolitana é o integrante mais antigo e institucionalizado nesse âmbito.

É possível dizer que no campo religioso brasileiro essas iniciativas são recentes, buscando reconhecimento e legitimidade no contexto mais amplo. Apesar disso, um importante movimento político vem sendo empreendido por segmentos da Igreja Anglicana, com correntes internas a essa denominação defendendo a possibilidade da ordenação de pastores homossexuais, acompanhando as discussões internacionais em torno do assunto, que agitam a instituição (Soares 2008:7-8).

O cenário esboçado permite delinear o escopo de um movimento social que expressa a emergência de um discurso especificamente voltados para gays e lésbicas no campo religioso brasileiro. Quando comecei a pesquisar o tema, as reflexões que se colocavam eram numerosas e instigantes. Existiria uma teologia gay no Brasil? Que contornos esse movimento adquiriria em face das influências religiosas no país? Essas indagações foram minha primeira motivação para o trabalho, conforme

descreverei nas páginas seguintes. Com efeito, se a emergência de uma teologia feminista no Brasil, influenciada pela Teologia da Libertação, problematizara o lugar da mulher na sociedade e na tradição cristã ao longo da história (Rohden 1997), não estaríamos diante de um movimento de semelhante teor, protagonizado majoritariamente por líderes homossexuais? Quais as repercussões desse movimento? Motivado por tais questões segui para a pesquisa de campo e fui interpelado por novas e inesperadas situações, que me permitiram delinear aos poucos uma pluralidade de discursos, interpretações e respostas sociais.

Aproximações do campo: uma igreja para gays?

A celebração de inauguração da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) aconteceu em um famoso hotel na Zona Sul do Rio de Janeiro, em 2004. Estive presente e assisti a um culto religioso que ocorreu como parte da II Conferência para a Implantação da ICM no Brasil. No evento foi anunciada a missão da denominação: congregar homossexuais oprimidos pelas igrejas cristãs em um ambiente religioso no qual pudessem se assumir, sem medo e sem culpa. A ICM no Brasil pretendia mostrar ao mundo evangélico uma forma diferente de adorar a Deus. Ao final, um momento de louvor foi conduzido por rapazes que através de performances *drag*¹² – em uma linguagem descontraída e cheia de humor – dublaram cantoras evangélicas. Também foi lançado o Primeiro CD Gospel com louvores para as comunidades GLBTH¹³ no Brasil. Essa seria uma forma de “propagar o evangelho inclusivo” e levar conforto àqueles (no caso, os homossexuais) que eram “excluídos do Reino de Deus” por homens e instituições. A ICM defendia: 1) que a orientação sexual devia ser celebrada como “uma bênção de Deus”; 2) que haveria base bíblica para a aceitação da homossexualidade no cristianismo. O site, inaugurado meses depois, informava que a igreja almejava participar do Conselho Mundial de Igrejas.

Passado algum tempo desse contato inicial, em maio de 2006, matriculado no Doutorado em Antropologia Social do IFCS/UFRJ – e com a intenção de estudar essa igreja e suas relações com a militância gay – fui a campo. Ao chegar ao endereço indicado no site, um sobrado entre o bairro da Lapa e as imediações da Cruz Vermelha, no Centro do Rio, fui recebido por uma liderança, um pastor interino da denominação, antes de um culto. Apesar da receptividade, havia certa apreensão no ar, que mais tarde entendi como resultante dos fatos inesperados que ocorreram e dos quais fui informado.

Um cisma religioso era responsável pelo desligamento efetivo do grupo de sua matriz americana, representada por um tipo de Conselho Superior, nomeado Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Sucintamente, o pastor – a quem chamarei Pedro – comentou que tal evento propiciaria o estabelecimento de novas linhas de ação. Apressou-se em criticar lideranças da ICM que (supostamente) teriam por estratégia criar espaços exclusivamente gays. A ICM era tida como “coisa de americano”, que fazia “igreja para gay”, “igreja para negros”.

Uma de suas primeiras mudanças seria a retirada de todo e qualquer conteúdo teológico do site, especificamente voltado para a diversidade sexual, incluindo textos traduzidos com reflexões sobre o tema “Homossexualidade e Bíblia”.

Segundo Pedro, o modelo ideal era o de uma igreja com pouca doutrina e teoria, mas muita espiritualidade; almejava-se com isso a construção de um ambiente no qual o fiel homossexual tivesse conforto e orientação. O pastor apontou que as igrejas que mais cresciam no Brasil não possuíam doutrina, como a Universal do Reino de Deus. Assim, uma igreja inclusiva deveria ser uma “igreja comum”. Era preciso se livrar do estigma de ser uma “igreja homossexual”.

O discurso do líder religioso sinalizava para o intento de dissociar a igreja do rótulo de congregação gay, um tipo de gueto para homossexuais. Como é possível interpretar sociologicamente tal problematização? A que tipo de rejeições sociais e dilemas uma igreja com essa proposta estaria sujeita? De que modo se dá a articulação da proposta militante de uma igreja aberta aos gays com a doutrina cristã? Com essas primeiras perguntas na cabeça, passei a frequentar a igreja, participando de algumas reuniões, cultos e atividades, entrevistando lideranças e me aproximando de alguns fiéis.

Uma nova igreja pentecostal

Um dos espaços que elegi para a observação foi o Culto de Unção, que ocorria todas as quartas-feiras, por volta das 19h30, caracterizado por demonstrações de louvor e orações. A liturgia seguia um estilo pentecostal leve, sem exorcismos, mas voltado para um *ethos* religioso que invocava a presença do Espírito Santo. As músicas executadas, conforme descobri posteriormente, eram largamente difundidas no meio pentecostal através de cantores e grupos *gospel*, como Ministério Apascentar de Nova Iguaçu, Toque no Altar, Aline Barros, Kleber Lucas, Cassiane e outros¹⁴. Através de *playbacks*, eram cantadas e conduzidas pelos “levitas” (“aqueles que têm o dom da música”).

Os cultos de domingo eram mais avivados, consistindo em reuniões de “adoração”, com maior recorrência de glossolalia¹⁵ e experiências com o Espírito Santo. Circulava o comentário de que a frequência aumentava na mesma proporção em que crescia o fervor religioso. Isso era interpretado por alguns como prova de que o poder de Deus se mostrava cada vez mais atuante na igreja. Nesse dia da semana era comum a presença de um maior número de pessoas, incluindo visitantes, e, geralmente no primeiro domingo do mês, um momento era dedicado para a ceia, quando se serviam vinho e pão à comunidade. Um outro ritual, nomeado de “intercessão”, acontecia nas quintas-feiras à noite, com a participação de poucos fiéis, tendo por objetivo orar por intenções da comunidade. Nesse evento tomavam parte membros com competência religiosa para, através de orações, interferir no plano espiritual, a fim de obter graças e milagres (propósitos específicos, materializados sob a forma de pedidos de oração para cura, obtenção de emprego, resoluções de demandas familiares e amorosas).

Ao primeiro sábado de cada mês ocorriam vigílias temáticas. Esse momento ritual era reservado aos “iniciados”, sob o argumento de que nesse espaço ocorreriam experiências místicas (como o “derramamento no Espírito”) que, por serem consideradas muito fortes, escapariam à compreensão dos neófitos. Nessas ocasiões, fiéis tombavam ao chão após serem ungidos pelo pastor. A pessoa era então assistida por intercessores, que oravam até que, após algum tempo, a mesma se levantasse e tomasse novamente seu lugar na plateia. Alguns informantes me explicaram que tal acontecimento possuía grande importância no desenrolar do culto, sendo frequentemente responsável pela “libertação de algum problema espiritual”. Essa experiência mística era valorizada como propiciadora de elevação espiritual e/ou desenvolvimento de dons místicos.

A frequência da igreja era majoritariamente de homens gays. Fui informado mais tarde que a única mulher que eu costumava ver com frequência na igreja era lésbica, uma aspirante a “diaconisa”, cargo eclesial situado hierarquicamente abaixo do pastor. Também era rara a adesão de travestis ou de transexuais, embora eu tenha conversado com uma fiel transexual, ativista em projetos sociais, estudante de Direito. Gisele, cerca de 30 anos, frequentava a igreja na companhia de seu namorado, um homem mais jovem, de aparência viril. Diferentes participantes declararam notar que a transexual adotava trajes comportados, evitando roupas justas ou extravagantes, consideradas mais típicas de travestis. Diziam que ela cultivava um aspecto de “senhora”. Por tal motivo, era muito querida e admirada no grupo, sendo considerada uma travesti (ou transexual) “diferente”, recatada. Contudo, ela passava alguns períodos afastada da congregação, retornando ocasionalmente. Circulou o comentário de que uma vez Gisele fora agredida na porta da igreja por seu parceiro, na presença de participantes do culto e, envergonhada com o episódio, não voltara mais ao templo. Pouco mais de um ano depois, eu soube de sua morte, cercada de circunstâncias misteriosas e apresentada ora como decorrente de uma doença, ora de um crime passionais.

A maioria dos participantes da igreja residia em periferias, subúrbios, no Centro do Rio ou nas zonas norte e oeste da cidade¹⁶. Algumas vezes retornei do culto com integrantes que se dirigiam à estação ferroviária Central do Brasil, para tomar conduções para os subúrbios ou para a Baixada Fluminense. Dentre suas vinculações religiosas anteriores estavam denominações como Igreja Universal do Reino de Deus, Assembleia de Deus, Igreja Batista, Renascer em Cristo, Igreja Metodista, Igreja Congregacional. Poucos casos particulares destoavam desses padrões – havia, por exemplo, um integrante que tinha passagem por um culto afro-brasileiro e outro que fora criado em uma família que seguia os princípios da religião muçulmana.

Em pouco tempo foi anunciado o novo nome da congregação: Igreja Cristã Contemporânea (ICC). Um cavalete foi colocado na entrada do templo, onde se liam os dizeres: “diferente, unvida e sem preconceitos, a igreja que vive nas asas de um novo tempo”. No material de divulgação, *folders* e prospectos, enfatizava-se que aquele era “o lugar da cura, do amor e da Palavra de Deus”.

A separação das duas igrejas era, se não tabu, assunto desconfortável. Nesse contexto, tornou-se evidente o papel do silêncio também com uma forma de fala; através de uma linguagem não verbal organizava-se um discurso que comunicava sutilezas, transparecendo certos constrangimentos e convenções não declarados. Eu era repreendido quando, inadvertidamente, me referia ao grupo como ICM. Quando isso ocorria, era logo lembrado de que ali funcionava agora a Igreja Cristã Contemporânea, uma nova congregação. Apesar da existência de um relativo constrangimento, a fala sobre a contenda servia para marcar a distinção entre a velha e a nova congregação.

Alguns alegaram não ter conhecido muito bem a ICM, o que tornava difícil para eles opinar sobre o grupo. Soube que um pequeno número de pessoas evadiu-se para o culto que funcionava em Niterói, que passou a ser reconhecido oficialmente como o responsável pela implantação daquela igreja no país. A adoção de um novo nome e a rejeição à identificação com a ICM refletiam um estabelecimento de fronteiras por meio de agudos contrastes. Neófitos ou participantes mais recentes diziam acreditar que na outra igreja as coisas eram “um pouco diferentes”, predominando maior tolerância com comportamentos não religiosos. A ICM seria mais permissiva, sendo tolerados o “relacionamento aberto”, o sexo sem compromisso e outras formas de relação afetivo-sexuais não condizentes com uma vida religiosa. Essa atitude supostamente complacente era interpretada como incompatível com um comportamento cristão.

Um entrevistado relatou que a preocupação com a imagem do grupo (o temor com relação a possíveis associações com “promiscuidade”) conduzia inclusive a discussões sobre as formas de evangelismo. A maior parte das pessoas concordava que não deviam fazer proselitismo em saunas, *sex shops* e clubes de sexo, ambientes frequentados por certa parcela do público gay. Em uma reunião que discutiu o assunto, apenas um participante defendera a divulgação da igreja nesses estabelecimentos, de modo que a decisão fora quase unânime. O evangelismo do novo grupo era feito em locais que não pudessem prejudicar a imagem da igreja, nem constituir fonte de “tentação” aos missionários. Era permitido evangelizar em portas e entradas de boates, bares ou outros pontos de sociabilidade homossexual. Contudo, uma instrução pastoral advertia quanto à entrada e permanência nesses lugares. Embora membros da igreja pudessem eventualmente frequentar tais locais, tal hábito não era bem visto, tanto pelas lideranças quanto por uma boa parte de fiéis. Essa atitude era especialmente repudiada quando associada a uma situação de evangelismo, cujo objetivo era “levar a Palavra”. Com efeito, a preparação para esse trabalho proselitista envolvia uma oração coletiva pelos participantes antes e depois de sua realização. Um informante contou-me preferir não ir a tais eventos, pois disse enfrentar uma situação de “luta espiritual”, representada pelo conflito entre os “desejos da carne” e sua contrastiva consciência de que uma atitude de elevação espiritual envolvia a compreensão de que tais prazeres são mundanos, enquanto as coisas de Deus são eternas. Do mesmo

modo, evangelizações nas paradas do Orgulho Gay podiam ocorrer, mas aspiravam semelhantes cuidados. A estratégia era se manter coeso com o grupo e não deixar-se levar pela “euforia” da festa. A suposta situação orgiástica da parada gay também exigia uma postura de contenção, para que o fiel não se contaminasse espiritualmente, por meio da bebida e da paquera.

Conversas informais enfatizavam que a denominação pretendia seguir a linha de uma “igreja normal”, pregando “o que toda igreja prega”: o crescimento espiritual, a Palavra, o conhecimento de Deus e da Bíblia. Uma igreja tão normal que nem mesmo se ouviria pregações sobre homossexualidade nos cultos, contrastando com o estilo de pregação adotado na ICM, antes do cisma religioso que conduziu à formação da Igreja Contemporânea.

Uma orientação pastoral estabelecida instruía sobre o respeito ao ambiente, um local para busca da espiritualidade, para adoração e louvor. Para exemplificar o que se entendia por uma conduta inadequada, foram citadas a situação em que um casal de gays se beijara durante um culto (tendo sido advertidos por um pastor) e a ocasião em que um rapaz supostamente convidara outro frequentador para uma relação sexual, exibindo-lhe um preservativo. Equívocos como esses levavam à necessidade de se esclarecer o caráter sagrado do templo.

Uma estória recorrente, relatada com pequenas variações, descrevia a situação em que gays (ou lésbicas) eram surpreendidos nas escadas de acesso à igreja trocando carícias ou beijando-se. O casal era então alertado de que aquele não era um lugar adequado para este tipo de conduta¹⁷.

A Igreja Contemporânea também não desejava “fazer apologia sobre a orientação sexual” – posicionamento que se percebia como contrastivo à estratégia da militância feminista e de algumas “igrejas gays”, como a ICM. A orientação sexual da pessoa “é o que ela é”, uma coisa natural, tal como a cor dos olhos. Como um desdobramento dessa perspectiva naturalizante, algumas lideranças também endossavam que não era preciso enfatizar a orientação homossexual como uma diferença. Eventos como a campanha contra a AIDS (com a distribuição de preservativos) também não eram considerados convenientes para o espaço.

Leonardo, um aspirante a diácono, estudante universitário, com passagem pelas igrejas Renascer e Batista, afirmou que percebia mudanças na comunidade. Na sua perspectiva, a igreja vinha crescendo em termos espirituais, o que se refletia na maior reverência a Deus no templo e no cultivo de uma espiritualidade sem precedentes. Outro convertido apontou, a respeito de algumas desvinculações, que as pessoas descompromissadas com os propósitos religiosos não permaneciam na igreja. Alguns não estavam ainda preparados para uma vida de renúncia aos comportamentos não cristãos, guiada pela obediência a Deus e pela oração. Por eles se fazia necessário orar, para que obtivessem “libertação”. Essa visão podia ser apresentada em uma versão mais radical, segundo a qual Deus se encarregava de afastar pessoas cujo intento era apenas conseguir um parceiro sexual. Como os desígnios divinos são insondáveis,

também era possível que uma pessoa buscasse o culto com esse intento e com o passar dos dias fosse tocada pelo Espírito Santo, levando-a ao arrependimento e ao desejo de conversão. Era oferecida, assim, uma explicação cosmológica para a não permanência e submissão às orientações doutrinárias.

Do mesmo modo, outros tipos de comportamento eram considerados inadequados e deviam ser evitados. Havia uma passagem bíblica que servia de advertência contra comportamentos considerados escandalosos. Com essa preocupação, a admoestação de uma liderança endossava a importância de evitar “dar pinta na igreja”. A regra não era interpretada como uma imposição, mas como uma espécie de cautela com relação aos comportamentos que eram percebidos como ‘exageros’ e ‘excessos’ do ‘mundo gay’, atitudes tidas como “afeminadas”. Cumprimentar o outro chamando de “bicha”, “mona”, “ela”, era desaconselhável, embora isso pudesse ocorrer em momentos de sociabilidade, através de comentários jocosos. Um informante justificou a norma ao me explicar que alguns gays “exageravam”, e que atitudes que chocavam as pessoas deveriam ser contidas. Os gays tinham que saber se comportar para, assim, serem respeitados.

A aura de respeitabilidade podia ser quebrada até mesmo por conversas muito íntimas no espaço religioso (contra o que era preciso precaver-se, atentando para o que se falava e evitando certas brincadeiras). Zedir, 47 anos, exemplificou sua preocupação com esse assunto ao evocar uma discussão que teve com alguns participantes que entabulavam uma conversa animada na porta da igreja, minutos antes de um Culto de Intercessão:

Uma vez eu estava aqui na porta da igreja, era pra intercessão [reunião de oração], a pessoa estava falando: “Ai, eu fiquei com fulano, fulano é ativo, fulano é passivo...” Eu olhei bem assim, eu fiquei calado e me afastei um pouco. E ele: “Ah, e você?” Eu olhei muito sério pra ele e falei: “Me admira muito vocês estarem aqui na porta da igreja, um momento antes da intercessão, um momento em que eu vou entrar em guerra espiritual, orar pelas pessoas, vocês falando em promiscuidade. Pra mim, isso pra mim é falta de caráter, vocês não tem caráter.” [...] Era o momento d’eu estar no coração já em espírito, uma preparação espiritual. Eu contei tudo pro pastor. E falei: “Eu não quero fazer parte de uma igreja assim, eu fico em casa sozinho orando a Deus, buscando a Deus. Como uma pessoa dessa vai botar a mão e orar em cima de mim cheio de promiscuidade? Tô fora!”. Falei: “Tô fora! Cabe a você repensar o código moral dessa igreja.”

Aqui são destacados os aspectos cosmológicos do código de santidade presente no culto. As dimensões de pureza e impureza são realçadas. O momento de “intercessão” é visto como incompatível com conversas ou brincadeiras sexualizadas.

A atividade religiosa de “interceder” exige preparação, um estado de pureza que demanda oração, conversas com Deus, cultivo de pensamentos elevados. Acredita-se que a “intercessão” implica os riscos de uma batalha, de uma guerra espiritual. Um estado de impureza representaria perigo nesse contexto, podendo impedir a obtenção de uma graça. Uma pessoa impura não será “cheia” do Espírito Santo, que é quem capacita o crente para vencer na batalha espiritual. A vida cotidiana aqui está imersa na luta do bem contra o mal, e o bem é alcançado por meio da busca de santidade e de domínio sobre os desejos pessoais (Mariz 1999; Natividade 2008). Desse modo, uma pessoa impura, ao tocar outra, repousando a mão sobre ela durante o ato da oração, poderia transmitir-lhe seu estado impuro, em vez de promover sua cura ou sintonia com a divindade. A seleção de ideias e noções oriundas das cosmologias pentecostais difusas no campo religioso brasileiro ficou evidente em situações desse tipo. Categorias como “cura” e “libertação” faziam parte do vocabulário e linguagem empregados nos cultos. Em algumas pregações havia referências à cura das rejeições familiares e exclusões que a sociedade perpetrava. Nem sempre uma associação entre tais rejeições e a homossexualidade era feita diretamente, mas o tema das exclusões era evocado e a solução apresentada: pessoas excluídas, feridas, vítimas de preconceito, agressão, cuja alma se encontrava “ferida”, podiam ser “restauradas” pelo poder do Espírito Santo.

Com efeito, acreditava-se que os gays que procuravam a igreja chegavam com muitas “feridas emocionais”, resultantes da homofobia da sociedade e das religiões cristãs, que se apegavam a dogmas e interpretações bíblicas literais. Tal discurso assinalava uma afinidade do grupo com um *ethos* religioso pentecostal, psicologizado, através do qual se instituíam modos de gerenciamento das subjetividades pautados em modelos de autoajuda que preconizavam como valores o autocontrole e a posse de si (Semán 2000). Nesse caso, tal discurso estava imbricado a uma percepção naturalizada da homossexualidade, instituindo novas leituras da sexualidade. Diferente de grupos evangélicos tradicionais, que pregavam que gays e lésbicas deveriam tornar-se heterossexuais através de correntes de exorcismos, do comprometimento com o casamento e a construção de uma família cristã (Natividade 2008), aqui a cura era direcionada aos sentimentos de inferioridade que essa parcela de excluídos cultivava em decorrência do preconceito e da homofobia. Deus curava, sim – não a homossexualidade, mas as mágoas decorrentes, por exemplo, das rejeições familiares, as diversas cicatrizes deixadas pela discriminação.

A categoria “restituição” também era empregada. Um louvor específico evocava que Jesus restituía tudo o que o “inimigo” (o diabo) roubava das pessoas, através da doença, do desemprego, dos relacionamentos desfeitos, da desarmonia familiar. O demônio podia agir na vida de uma pessoa e frustrar os “projetos de Deus” para a mesma (saúde, prosperidade, casamento, vida familiar equilibrada). Tal lógica cultural orientava a percepção de que visões negativas de si e de sua orientação sexual podiam ser transformadas por Deus em sentimentos positivos de aceitação. Desse modo, ainda que o tema da homossexualidade não estivesse em foco, se fazia presente como uma preocupação

pastoral com a autoestima e cura dos efeitos do preconceito sofrido pelos fiéis, instituindo uma pedagogia da aceitação (Natividade 2008)¹⁸. Tal cuidado pastoral estava associado às formulações de um comportamento ideal cristão, conforme exploro a seguir.

Homossexualidade santificada?

A etnografia apontou a construção de um modelo específico de homossexualidade, conjugando as ideias de respeito e igualdade entre homossexuais e heterossexuais ao tema da “vida cristã”. A afirmação de que a homossexualidade é uma forma de expressão legítima da sexualidade humana sinalizava para sua naturalização. A estratégia adotada preconizava a convivência entre pessoas de distintas orientações sexuais, de modo a atingir um público mais heterogêneo. Por outro lado, procurava-se estabelecer parâmetros, a serem seguidos por gays e lésbicas, que demarcassem os domínios de uma vida cristã. Assim sendo, cultivavam-se como valores a monogamia e as relações estáveis, assim como um *ethos* de discrição.

Nos discursos de fiéis e membros percebi uma tensão entre as “coisas do mundo” (associadas à postura hedonista) e as “coisas de Deus”, representadas pelo desejo do serviço na Casa do Senhor. Assim, como já foi observado, estabelecia-se uma dinâmica de apropriação e rejeição de códigos e linguagens de subculturas gays, em convivência com categorias e idiomas típicos da linguagem religiosa pentecostal.

Em diversas ocasiões observei o contínuo esforço pastoral em conquistar a frequência de heterossexuais ao culto. A presença de pessoas com essa orientação era extremamente valorizada, consistindo uma meta. Dessa forma, era comum o relato de situações em que um heterossexual (homem ou mulher) estivera presente.

A celebração de rituais cristãos como a Páscoa e o Natal ocasionava a preparação de um culto especial, no qual se apresentavam “cantatas musicais”, ocorrendo ampla divulgação. Uma exortação a que os fiéis aproveitassem a oportunidade e levassem algum conhecido à denominação era feita pelo pastor, que sublinhava a importância de trazer a família ou mesmo amigos para conhecerem a congregação. Contudo, era admitida a dificuldade que heterossexuais poderiam ter em relação a participar de um culto conduzido por homossexuais, devido ao preconceito. Um informante reportou ocasião em que uma conhecida cantora *gospel*, que fora convidada para uma “cantata”, se retirou do ambiente religioso, após a realização de uma bênção e unção de casais do mesmo sexo¹⁹. Ele interpretava o fato como um sinal da falta de informação sobre o caráter “inclusivo” da igreja: a mulher não sabia que ali se congregavam homossexuais.

Como foi exposto anteriormente, o cuidado com a imagem da igreja envolvia constante preocupação em dissociar o ambiente religioso de formas de sociabilidade que implicassem comportamentos percebidos como “promíscuos”, como a troca de parceiros ou quaisquer formas de relacionamento não monogâmicas. Para coibir a troca de namorados ou o sexo sem compromisso criou-se o interdito de relacionamento

entre um novato e um fiel. As relações só eram permitidas após três meses de ingresso no grupo. Em casos raros, solicitava-se permissão do pastor, mas era preciso assumir o relacionamento publicamente.

A preocupação pastoral com ligações afetivo-sexuais motivava a realização de cultos voltados à vida sentimental, como a Noite do Amor e a Vigília dos Relacionamentos, essa última em data próxima ao Dia dos Namorados. Nessas ocasiões, os solteiros poderiam orar para encontrar “a pessoa certa”, enquanto os “casados” obtinham orientações espirituais e conselhos para a manutenção de uma vida marcada pela diferencial de ser um “casal cristão”. Em novembro de 2006, ocorreu o primeiro Encontro de Casais Contemporâneos. O convite que circulou pela internet enfatizava o objetivo de “fortalecer os casais”²⁰:

É trabalhosa a construção de um relacionamento numa sociedade tão indiferente ao amor, respeito e fidelidade. Venha mudar seu relacionamento encontrando casais que se amam e vivem o diferencial contemporâneo de Deus em suas vidas. [...] Solteiros serão bem vindos para o aprendizado.

Pregações enfatizavam que os membros deviam evitar frequentar ou procurar relacionamentos em lugares que não refletiam a “presença de Deus”. Nesse panorama, acontecimentos como o recente casamento de duas lésbicas na igreja adquiriam o sentido de um “bom exemplo”. Uma relação que “não é de Deus” pode afastar o fiel de uma “vida na obra”. “Saber escolher”, “renunciar às tentações da carne” e/ou se afastar de amizades que podem prejudicar o casal muitas vezes se fazia necessário. Contudo, reconhecia-se que a principal luta do cristão era contra demônios e potestades: “orar juntos”, “sentir a presença de Deus” eram formas de revestir o casal de uma “courageira” do Espírito Santo. Era enfatizada aqui a dicotomia entre as coisas de Deus (o casamento) e as coisas do mundo (o sexo sem compromisso).

Em maio de 2007, a criação do Código de Condutas para lideranças da Igreja Contemporânea materializou as orientações institucionais. O documento de cinco páginas era obrigatório às “pessoas que desempenham funções de cunho espiritual na igreja” – dentre eles clérigos, discipuladores, intercessores, músicos, cantores, dançarinos ou instrumentistas –, devendo também ser observado pelos demais participantes. O capítulo IV advertia que era vedada a ida a “orgias”, “casas de prostituição” e “saunas”. O Capítulo V, “Dos relacionamentos e das condutas sexuais”, informava sobre a proibição dos “adultérios e traições aos parceiros”, da “poligamia” (mesmo com anuência do casal), endossando: “o líder só pode ter relação sexual com adultos e isso com pretensões de união afetiva”. Havia ainda no documento uma referência clara à conduta no espaço da igreja. O artigo doze do capítulo IV enfatizava que o líder deve “evitar brincadeiras”, “colocar apelidos desrespeitosos em alguma pessoa” ou “se referir a mesma por um nome ou o sexo que não seja o dela”.

A análise feita até aqui permite antever os rumos tomados pela igreja após o seu desligamento da matriz americana: uma pentecostalização se faz acompanhar de um recrudescimento da moral sexual. Há mudanças de forma e conteúdo nos cultos, havendo um progressivo deslocamento das discussões da teologia inclusiva para uma ênfase na teologia da batalha espiritual. Ocorre um relativo apagamento das relações entre religião e orientação sexual no espaço oficial do culto, justificada por líderes como uma necessidade de “pregar o que toda igreja prega” e não fazer apologia da orientação sexual das pessoas. Convém notar que tal estratégia foi revista após a consolidação da igreja, indicando que a trajetória de um grupo não é estável e o modo como se dá a dinâmica entre ocultamento e revelação é contextual – discrição e aquisição de visibilidade podem se alternar, dependendo da situação. Naquele momento, contudo, as justificações teológicas para o exercício da homossexualidade foram gradativamente minimizadas em função da ascensão de um novo discurso, centrado na “obediência a Deus” e no cultivo de um modelo de homossexualidade santificada, aceita e abençoada pela divindade. A hipótese é que essa mudança possui dois aspectos: 1) constitui uma resposta aos estigmas que incidem sobre os homossexuais; 2) apresenta relações também com as influências religiosas dos participantes, prevalecendo no grupo um *ethos* pentecostal, com seus modelos de vida religiosa e códigos de santidade.

A etnografia possibilitou identificar o surgimento de um modelo específico de sexualidade, centrado na preocupação pastoral com definições do código de santidade do culto, o qual formulava as fronteiras do puro/impuro e deslocava o “pecado” da homossexualidade para a prática do sexo sem compromisso. Tal ênfase transparece na associação entre homossexualidade, respeito, tradição religiosa e direito ao livre exercício da orientação sexual. Um complexo jogo de construção identitária assinala a presença de linhas de força e discursos múltiplos, que se conjugam no estabelecimento de novas zonas de legitimidade e ilegitimidade nesse contexto.

A seguir, aborda-se mais detidamente essa mudança de perspectiva, através do recurso a algumas entrevistas que exploram tanto a relação de grupos inclusivos com a sociedade mais ampla, quanto as interações entre aqueles ligados à proposta original da ICM, quando de sua criação no Brasil. Também recorre-se à etnografia de eventos e cultos em outras igrejas inclusivas.

Duas estratégias: orgulho ou discrição?

Um informante lembra que os cultos da ICM tinham um conteúdo mais político, procurando construir uma positividade em torno da orientação sexual que diverge da norma heterossexual:

O culto tinha a oração, o momento do louvor. Depois, tinha toda a preocupação de desconstruir as interpretações que os líderes evangélicos,

de modo geral, fazem sobre a homossexualidade. Tinha essa coisa [de ir pontualmente?]. Levítico, geralmente eles usam essa passagem para dizer que o homossexual é um pecador. Aí a gente lia esse texto e fazia todo um trabalho de desconstrução disso. A ideia era todo um trabalho de positividade da homossexualidade. E também tinha um conteúdo de cura espiritual. Como boa parte dos membros era proveniente de igrejas que por muitos anos falavam mal da homossexualidade, usavam termos altamente pejorativos, havia também uma preocupação da liderança em transformar isso, curar, de certa forma, dar positividade. Então eles usavam muito a Bíblia também nesse sentido.

Essa teologia inclusiva denunciava as “bases históricas da homofobia”. No centro da proposta do grupo estava – como enfatiza um prospecto distribuído – “o reexame das escrituras e do tratamento anticristão dado à comunidade GLBT”. Tal proceder consistia em uma forma de atuação distinta daquela que vinha observando no atual grupo²¹.

A ICM Rio foi refundada em 2006, passando a denominação de Niterói a ser reconhecida como a ICM Brasil. Entre 2006 e 2008 entrevistei lideranças da ICM de São Paulo e do Rio de Janeiro (Niterói), dentre outras inclusivas. Assisti, além de cultos, eventos como o Primeiro Seminário de Teologia Inclusiva realizado pela ICM SP, que teve como ênfase instruir os fiéis sobre a necessidade de “curar a homofobia internalizada” dos crentes homossexuais que vinham de igrejas conservadoras. Em outro evento, ocorrido no Rio de Janeiro, o seminário “A Bíblia e os excluídos”, chamou-se atenção para o fato de que os homossexuais ocuparam uma posição desigual na sociedade em diferentes épocas e culturas, sendo necessário, assim, desconstruir muitos preconceitos.

Um discurso pastoral enfatizou que a homossexualidade já fora um comportamento aceito entre cristãos primitivos. Marta, Maria e Lázaro teriam formado a primeira comunidade GLS do cristianismo. Preconizou que existiam evidências históricas sobre a homossexualidade de muitos dos santos do panteão católico, como São Sebastião, São João da Cruz, Santa Tereza D’Ávila, São Paulo, as santas Perpétua e Felicidade (supostamente um casal lésbico), São Marcos e São Cosme e São Damião (também considerados amantes).

Foi possível perceber logo que havia uma considerável diferença nas formas de atuação das duas igrejas, a partir de suas próprias percepções acerca de sua missão religiosa.

Líderes e participantes da Igreja Cristã Contemporânea questionaram, em algumas ocasiões, o rótulo de igreja inclusiva. A justificativa principal se dava em torno do argumento de que não pretendiam excluir heterossexuais (as igrejas inclusivas teriam se tornado sinônimo de “igrejas gays”). Contudo, essa autoidentificação como uma igreja gay não é necessariamente compartilhada por todos os participantes e líderes da ICM, em seus vários grupos locais. Em diversas conversas que travei,

apresentava-se a preocupação em constituir uma denominação que incluísse todas as pessoas. Por outro lado, era problematizada a preocupação com a questão através de comentários jocosos: “a ICM é uma igreja ‘GLBTodos’”, uma denominação para gays que inclui também heterossexuais. Um pastor dessa denominação comentou, ainda, que o objetivo era “incluir todos os excluídos”, mas a ICM era de fato uma “comunidade homossexual”.

Numa comparação entre as duas denominações, nota-se que a ICM se constitui como uma igreja com engajamento político, sua missão religiosa estando relacionada à promoção da “justiça social”, cuja agenda incluía: 1) denunciar a homofobia da tradição cristã; 2) promover a criação de espaços em que os homossexuais pudessem exercer uma vida religiosa em conformidade com a sua orientação sexual; 3) produzir ou divulgar uma teologia que prega a igualdade entre pessoas homossexuais e heterossexuais. Em algumas ocasiões, líderes religiosos ligados a diferentes comunidades dessa denominação buscaram ressaltar que o que os diferenciava de outras congregações era o fato de serem teólogos e acadêmicos progressistas. Eles percebiam a atuação de alguns segmentos inclusivos como “mais pentecostais”, portanto, mais conservadores, visto que reproduziam valores e hierarquias presentes no campo hegemônico.

Por outro lado, a identidade de igreja inclusiva pentecostal é adotada por alguns grupos. Um líder da Comunidade Cristã Nova Esperança, definiu-se como um “inclusivo” um pouco “fundamentalista”, em função dos posicionamentos que sustenta sobre o que é ser um gay cristão: é contra o sexo sem compromisso e tem uma atitude crítica em face da “efeminação”.

Em algumas ocasiões a polarização entre inclusivos pentecostais e inclusivos não pentecostais foi realçada. No já citado Seminário de Teologia Inclusiva, críticas ao *ethos* pentecostal foram protagonizadas por um líder religioso que, inflamado, reclamou da execução de louvores gospel em cultos inclusivos. Ele ostentou uma postura de rejeição de conceitos e práticas oriundas de vertentes do cristianismo que difundiam o preconceito e homofobia. Desse modo, criticava a importação de certos termos do universo pentecostal pelas igrejas inclusivas. Acreditava que os homossexuais não precisavam de “restituição” ou “cura” (termos largamente explorados em louvores gospel, executados em algumas igrejas inclusivas pentecostais), mas de uma sociedade que os legitimasse. Em uma outra situação de interação, uma liderança de distinta comunidade inclusiva enunciou, em tom de brincadeira, que Deus não era conservador, “nem pentecostal”²². Em entrevista, o pastor da Igreja da Comunidade Metropolitana de Niterói justificou o perfil ativista da denominação, tributando-o ao engajamento da ICM (mundialmente) em lutas sociais pelos direitos humanos. Segundo ele, a denominação representava “uma tomada do poder religioso cristão pelo povo GLBT”.

A ICM São Paulo vem estreitando suas relações com o ativismo, em especial com o Grupo Corsa, passando a ocupar espaço na sede desse grupo (com a participação

de líderes da igreja em cargos e atividades da organização). A igreja participa também de atividades ligadas ao Programa Estadual de DSTs e AIDS de São Paulo²³.

É importante observar que a identidade de igreja pentecostal não leva necessariamente à rejeição de uma perspectiva ativista, como demonstra o caso da Comunidade Cristã Nova Esperança, que nas reuniões das segundas-feiras, através de um grupo de convivência, recebe profissionais de saúde ligados também a programas de prevenção. No interior dessa igreja fundou-se o Ministério Intimidade, espaço de troca de experiência para indivíduos soropositivos ou portadores de outras doenças. O pastor me informou que a criação do espaço ocorreu em função da demanda do grupo, visto que a igreja já acolhera portadores do vírus.

A perspectiva comparativa permitiu demonstrar uma pluralidade de formas de atuação: a ICM em geral valoriza a diferença como positiva e com ênfase nas discussões teológicas, promovendo relações mais estreitas como o movimento homossexual e suas demandas. A Igreja Contemporânea adotava, no período da pesquisa, uma distinta estratégia, assinalando o apagamento da diferença e distanciamento de uma perspectiva de intervenção, atitude fundada na expectativa de constituir-se mais como igreja e menos como movimento social.

Como se tratam de grupos em processo de constituição essas estratégias não são estanques, podendo haver redirecionamentos, novos posicionamentos e atitudes, relacionados, sobretudo, à adesão de novos atores sociais. Nessa perspectiva, convém frisar que toda etnografia é uma descrição de tal grupo ou comunidade em um dado momento e contexto. Ambas as propostas lidavam com os dilemas associados à busca por reconhecimento e legitimidade, formulando respostas próprias aos estigmas que incidem sobre gays e lésbicas. Por outro lado, considero que o modo como a Igreja Contemporânea lidava com tais estigmas encontra respaldo em amplos processos sociais em curso na sociedade brasileira. A ênfase da denominação na valorização de uma homossexualidade “discreta”, “responsável”, encontra afinidades eletivas com ideias e modelos de uma cultura mais ampla, bastante difundida, envolvendo a adequação aos padrões hegemônicos de masculinidade.

Nesse ponto, é possível estabelecer um diálogo com algumas hipóteses desenvolvidas por Sérgio Carrara (2005)²⁴ com relação ao cultivo de uma homossexualidade viril no Brasil, e também com autores que discutem o tema partindo da observação etnográfica de contextos latino-americanos (Pecheny 2004; Sivori 2008).

Pecheny (2004) aborda as relações entre discrição, homossexualidade e processos de construção de si na contemporaneidade, chamando atenção para mecanismos de controle da informação fundados no cultivo do segredo como formas de neutralizar estigmas. O segredo em torno da orientação sexual origina tipos particulares de conflito e interações, estreitando e consolidando laços específicos entre aqueles que compartilham esse segredo. Nesse panorama, ocultamento e revelação não representam uma dicotomia, mas possuem uma relação de

interdependência, por meio da qual a sociabilidade se estrutura segundo três tipos de mundos. Pecheny assinala a existência do mundo dos que “não sabem nada”, o daqueles que estão cientes e o mundo dos “iguais”. As fronteiras entre tais mundos seriam flexíveis, havendo sempre a possibilidade de mudança na gestão da informação e instauração de novos conflitos. A dinâmica social própria do desenvolvimento urbano permitiria aos homossexuais exercerem uma “vida dupla”, organizando os vínculos sociais espacial e temporalmente em função da gestão do segredo. Contudo, Pecheny sublinha que essas formas de construção de si sofrem profundas mudanças em função da construção social da homossexualidade em contextos contemporâneos. As emergências do movimento gay e da AIDS – e as transformações sociais insufladas por estes acontecimentos – diluem as fronteiras entre o público e o privado. A emergência de uma ideia de tolerância não equivaleria, contudo, a uma aceitação social plena ou a um reconhecimento da legitimidade das pessoas cuja orientação sexual é divergente da norma heterossexual.

A expressão pública de afeto, amor e compromisso entre pessoas do mesmo sexo sofre constrangimentos sociais, e a força da percepção pessoal da discriminação enseja atitudes ambíguas. É nesse contexto que as afirmações sobre a necessidade de não “exagerar”, ou seja, manter-se discreto para obter respeito e aceitação social, devem ser compreendidas. Em diálogo com essa perspectiva, Sivori (2008) analisou a emergência de um *ethos* da visibilidade discreta, segundo o qual se cultiva como um valor um modelo de homossexualidade “mais masculino” que desqualifica uma expressão feminizada do homem gay. Em diálogo com diversos autores, ele discute a emergência de novas normatividades em um cenário global. Enquanto no início do florescimento do movimento homossexual apostava-se no potencial transformador do confronto e da desconstrução das normas (a homossexualidade ligada à contracultura), fenômeno analisado por Peter Fry (1982), com a ascensão de um regime de vida igualitário e a rejeição progressiva dos modelos hierárquicos de categorização das pessoas (bicha/bofe; ativo/passivo) ocorre hoje uma crescente valorização de um modelo de homossexualidade discreta. Nesse ideal, prevalece o valor da masculinidade, preconizando a importância de uma expressão contida da orientação sexual. Enseja-se assim uma manipulação das identidades que requer uma apresentação de si que seja acima de tudo discreta e contida. Criam-se formas paradoxais de expressão pública de uma gestão de si, marcadas pela constante necessidade de negociação entre discrição e publicidade. O regime do *coming-out* (assumir-se) é realizado pelos sujeitos na convivência com esses modelos culturais nos quais a tensão entre segredo e visibilidade fornece um mapa para a construção de si (Natividade & Gomes 2006). Carrara (2005) analisou essas mudanças culturais em um texto exemplar intitulado “Só os viris e discretos serão amados?”. O autor sugere que a afirmação de uma “homossexualidade viril” pode representar uma resposta à discriminação, em que se constrói a respeitabilidade dos “discretos”, redirecionando o preconceito contra a população – muito mais vulnerável – dos “afeminados”. Regina

Fachini (2005) amplia a discussão, identificando também entre alguns segmentos lésbicos, correlata estratégia: valorização da feminilidade e desqualificação do masculino entre mulheres lésbicas.

Após essa discussão teórica, é possível ponderar que a maneira como se lida com a diferença no contexto religioso descrito pode apresentar relações com certos modelos culturais. Assim, a necessidade de discrição evocada por representantes da Igreja Cristã Contemporânea constituiria uma estratégia para o reconhecimento e a tomada de legitimidade do grupo. A emergência da regra que preconiza “evitar dar pinta na igreja” pode ser interpretada como resposta à desqualificação social a que os homossexuais estão expostos em alguns contextos. O ideal de uma homossexualidade discreta, presente no culto, pode apresentar também afinidades eletivas com valores religiosos e com o modelo do “homem de Deus” cultivado em crenças evangélicas de uma forma geral (Natividade 2008).

Em perspectiva confluyente, Laud Humphreys (1972), ao investigar o crescimento da organização política de grupos homossexuais nos Estados Unidos, já destacava que o engajamento deliberado de grupos oprimidos no ativismo está relacionado principalmente à remoção de estigmas sociais. Apesar de se reportar a um contexto específico, com defasagem de décadas e uma distinta realidade local e nacional, é relevante nesse cenário a posição do autor, que acredita que o surgimento de “igrejas gays” nos Estados Unidos está ligado à “redenção” de estigmas. Humphreys alega não se tratar de uma mera mudança de seu *status* de marginalidade social para a visibilidade política, mas sim da ascensão de uma “criatura transformada” (Humphreys 1972:142). Nesse sentido, grupos inclusivos ajudam a confrontar o estigma social que recai sobre os homossexuais (e os tormentos consequentes de uma situação de descrédito), por meio de uma adequação às regras. A estratégia da Igreja Contemporânea pode ser vista, de certa forma, sob essa perspectiva, mas também pode ser lida como uma tentativa de apagar a diferença, reivindicando tradicionalidade: quer ser reconhecida como uma iniciativa inclusiva que tem como parâmetro o ideal de uma vida cristã, pautada em princípios bíblicos. Ao celebrar a presença de heterossexuais em seus cultos, ela reivindica sua ‘normalidade’. Esse modelo convive com suas contradições: a valorização de um *ethos* da contenção e da discrição revela premissas naturalizantes do sexo e do gênero: indivíduos do sexo (biológico) masculino devem portar-se coerentemente com seu (suposto) gênero. Nota-se a presença de construtos e convenções culturais do campo evangélico mais amplo, aqui reproduzidos. Apesar disso, seguindo a pista de Butler (2003a; 2003b), é preciso indagar quais as possibilidades de fissuras nos modelos culturais, considerando o gênero como performativamente construído.

Apesar da ênfase em uma normatividade de gênero presente no *ethos* da Igreja Contemporânea, no plano da sociabilidade observam-se transgressões. Um discurso jocoso focado nas brincadeiras em que indivíduos se referem uns aos outros – ou a si mesmos – através de tratamentos no feminino é a forma recorrente de burlar

as regras. Presenciei, até mesmo em algumas entrevistas, interações em que informantes encenavam performances tipicamente reconhecidas como femininas. Por exemplo, se referir a uma terceira pessoa (do sexo masculino) como “ela”, “bicha”, “mona”, ou mesmo transformar um nome masculino em feminino (nessas brincadeiras, Bruno pode ser chamado de “Bruna”). É importante destacar que as expressões corporais são fundamentais no desempenho dessa performance, com a imitação de gestos femininos, sobretudo inspirados em personagens de ficção (heroínas de desenho animado, novelas e filmes) e cantoras evangélicas como Fernanda Brum e Marina de Oliveira. Um informante que julgava não ter dom para o canto e o louvor, considerava essa uma maravilhosa forma de “sensibilizar a Deus”. Desejava ter uma “voz bonita para louvar”, ser uma “Whitney Houston de Jesus”. No momento da pregação nos cultos, observei pastores e lideranças de algumas igrejas inclusivas pentecostais empregarem performances femininas para descontrair a sua audiência. Na associação entre cantoras de música gospel e encenação de papéis femininos, o louvor se configurava como um espaço propício para o exercício dessa feminilidade. A igreja era percebida como feminina (a noiva de Cristo), em relação a uma divindade masculina. O louvor descrevia os termos dessa forma de contato: ao desejar/aguardar a vinda do Espírito Santo, a igreja revelava um *ethos* religioso em que a interação dos fiéis com a divindade é estruturada a partir de uma hierarquia de gênero. Ao empregarem metáforas que descrevem a relação entre fiel e Deus como um relacionamento amoroso, os louvores opõem a igreja passiva à divindade, que toma, invade e arrebatava. Uma performance de gênero que em outras situações poderia ser avaliada de modo negativo tem legitimidade relativa no espaço do louvor, da dança e da arte nas igrejas inclusivas. Em algumas ocasiões, foi possível presenciar a execução de números de dança e da linguagem de “libras” nos cultos, espaços em que as fronteiras de gênero não pareciam tão demarcadas. Embora essa questão não fosse o foco de interesse de meu trabalho, parecia um elemento importante que sugeria como nesse *ethos* religioso se constrói, por meio de performances rituais, um gênero mais flexível e ambíguo, a despeito das convenções fixadas em termos doutrinários.

Passagens e mediações sociais

Procurei demonstrar, partindo do pressuposto de que não existe “homossexualidade”, mas “homossexualidades”, a existência de múltiplas experiências e mediações no campo inclusivo. O artigo pretendeu lançar um foco de luz sobre a junção entre homossexualidade, formas de ação social e religiões evangélicas, evidenciando distintos dilemas, caminhos e soluções.

Quando de sua criação no Rio de Janeiro, a ICM seguia uma proposta específica de igreja, com um discurso voltado para o público homossexual. Há fartos indícios de que a linguagem GLBT era enfatizada, buscando alcançar um público de gays e lésbicas (a missão religiosa consistia no alcance desse “igual” excluído). Ocorreram

tensões entre as hierarquias religiosas (americanas e brasileiras) acerca de suas propostas e modelos a serem seguidos. Os acontecimentos que propiciaram o cisma religioso não foram bem esclarecidos, aspecto que não apresenta relevância aqui.

A teologia gay ou inclusiva perdeu, naquele momento da crise, a sua centralidade, cedendo espaço a uma pregação na qual o tema da exclusão homossexual foi minimizado. A busca pela normalidade foi preconizada na afirmação do caráter religioso do grupo e na celebração da heterossexualidade como bem vinda e desejada, como forma de obter um status mais elevado e sair de uma situação de marginalidade social. Esforços foram empregados nesse sentido. A ideia de uma igreja brasileira, não identificada como um gueto, comportou uma visão positiva da diversidade religiosa cristã, possibilitando uma pluralidade de influências: listam-se a Assembleia de Deus, a Igreja Universal, a Renascer e muitas outras. O grupo conseguiu sua unidade apresentando-se e representando-se como uma igreja inclusiva pentecostal. As influências religiosas locais e os modelos culturais globais colaboram na construção de convenções que estabelecem como deve ser o homossexual de vida cristã: não afeminado, discreto, monogâmico, responsável e um cidadão consciente. Os mecanismos sociais empregados para garantir a unidade foram eficazes e culminaram na criação de um código de conduta, que pauta a postura nos ministérios e nas atividades e campanhas religiosas. A consolidação final se deu com a inauguração de um novo templo, no andar térreo do mesmo prédio em que a igreja funcionava. A cooptação de novos fiéis e o sucesso dessas ações se comprovaram na institucionalização da igreja, que em 2008 contava com mais de duas centenas de afiliados, com a ordenação de dois novos pastores e sete novos diáconos. Na época da pesquisa, havia planos de expansão missionária dentre os projetos para as próximas ações. O ideal inicial de uma igreja específica cedeu lugar à diversidade – que se expressou menos pela presença heterossexual do que por meio da organização de uma "rede de mulheres lésbicas" na igreja. Contudo, ainda eram empregados esforços para a aproximação de travestis e a ampliação do público em um sentido mais amplo. A presença de mães (de homossexuais) na igreja era valorizada, enquanto possibilidade de diversificar esse público e propiciar a convivência entre pessoas hetero e homossexuais.

A emergência de igrejas inclusivas, cuja hermenêutica articula vida religiosa e homossexualidade, confere positividade a tal orientação sexual. Em termos sociológicos, cismas internos ao campo assinalam a emergência de distintas estratégias políticas dessa legitimação. A comparação entre discursos produzidos pela Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) e pela Igreja Cristã Contemporânea (ICC) no período de pesquisa de campo enfatizou tal dimensão. Situei essas estratégias em termos de particularismo e universalismo. Assim, para a ICM a homossexualidade é vista como extremamente positiva e valorizada, empregando-se ações no sentido de realçá-la. O discurso elaborado pela ICC, ao contrário, almeja apagar ou minimizar a separação entre homossexuais e heterossexuais. As duas formas de atuação estão em consonância com o dilema constitutivo do movimento homossexual. A busca por reconhecimento social é

perpassada por uma constante reflexão sobre como proceder na promoção da igualdade: tomar a diferença como eixo das reivindicações ou elaborar discursos que tendem a apagá-la, forjando fendas e forçando rachaduras em sistemas de valores tradicionais, de modo a obter mudanças estruturais mais profundas?

O tema da exclusão de gays e lésbicas, recorrente nas falas pastorais e nos cultos da ICM, realça essa estratégia particularista. A teologia inclusiva é um dos principais instrumentos na luta contra a homofobia. Ao empregar outro tipo de discurso, pautado na ênfase no caráter mais tradicional, relacionado à preeminência da vida religiosa, e optando por um ethos da contenção, a ICC demonstrou um discurso político menos voltado ao realce das diferenças. A principal linha de ação dessa denominação era a que reivindicava certa tradicionalidade, ainda que no confronto com o contexto mais amplo líderes se posicionassem como inclusivos, engajados numa missão (mais religiosa e menos política) contra a homofobia cristã.

Um elemento unificador das duas propostas é certamente o fato de que todas as igrejas inclusivas preconizam uma "aceitação" da homossexualidade. Gays, lésbicas e travestis são parte do "povo de Deus", antes excluído da possibilidade de uma vida cristã. As nuances desses discursos podem ser mais detidamente examinadas, mas por ora cabe assinalar que a oposição dessas duas estratégias pode ser compreendida em termos de uma paradoxal junção entre ativismo e religião, mediações sociais cujos impactos e efeitos são ainda pouco conhecidos.

A ideia de passagem elucida relações complexas dos planos micro e macrosociais. Essa atuação política (plural) está imbricada às modernas lutas por reconhecimento, constitutivas das políticas de identidade do cenário cultural global. A emergência de reflexões sobre as relações entre homossexualidade e religião cristã ocorre no bojo de um processo recente, muito amplo, da instituição de políticas de identidade. Dessa forma, é visível que essas denominações proferem recorrentemente um discurso alinhado a demandas por legitimidade de segmentos de gays, lésbicas, travestis e transexuais. Há também afinidades eletivas entre algumas dessas demandas, como o casamento gay (e a união civil) e o modelo de relacionamento estável e monogâmico, valorizado pelas igrejas inclusivas de uma forma geral. Ainda que possa haver dissensos, as formas de relacionamento afetivo-sexuais propaladas são aquelas enquadradas dentro dos parâmetros cristãos, incidindo sobre as outras relativa desqualificação. A visibilidade de homossexuais em posições eclesiais nesse segmento religioso assinala que estamos diante de importantes mudanças culturais. Apesar disso, é possível ponderar sobre a forma através da qual se dá a distribuição de certas posições sociais nesse cenário. O poder parece estar majoritariamente concentrado entre homens gays, sendo a feminilidade exibida por alguns homossexuais um lugar de menor prestígio social. É possível assim observar que mesmo a inclusão obedece a regras, do mesmo modo que todo processo social. "Incluir" ou "acolher" algo ou alguém é obrigatoriamente reforçar as fronteiras entre o dentro e o fora, entre quem são os sujeitos que estão habilitados a esse novo lugar e quais deverão ser resgatados,

ou se transformar em objeto de regulação e rituais de agregação. O modelo de conduta idealizado contém os pressupostos da construção social da homossexualidade nesse contexto. O "gay cristão", ou o "homossexual inclusivo", é virtualmente definido em termos da responsabilidade, da consciência de cidadania, da discrição/contenção, da não "promiscuidade" e da busca pela santidade.

O dilema de se compatibilizar duas dimensões de vida anteriormente intocáveis leva a decisões sobre o melhor caminho a ser percorrido, considerando as reações de aceitação, respeito ou repúdio de segmentos da sociedade mais ampla. Esse dilema, aqui referido nos termos de um particularismo em oposição a um universalismo, é confluyente com as tensões constituintes da trajetória do movimento homossexual (realçar a diferença ou afirmar a igualdade) e também com aquelas provenientes das lutas ocorridas na esfera política. Um exemplo é fornecido por Carrara (2008) ao analisar posicionamentos ocorridos na I Conferência Nacional GLBT, onde o autor identifica duas estratégias de ação na formulação de políticas públicas: um modelo de inclusão social de gays e lésbicas ancorado na ênfase da diferença e na criação de propostas particulares (exemplo, delegacias gays), que o autor nomeia de "separados, mas iguais", e outro modelo, cuja ênfase está num horizonte de inclusão social mais voltado às sínteses, cujo lema é: "iguais e misturados". Pois tal tensão se faz presente nos cismas das igrejas inclusivas que ora realçam a diferença positiva, ora propalam a necessidade de pluralidade (e assim afirmam a importância de atenuar essa diferença em nome da igualdade). Em todo caso, está em jogo a criação e a manutenção de identidades coletivas e dinâmicas muito complexas de integrar ou segregar, e com isso a definição dos limites e das fronteiras dos grupos e comunidades que disputam legitimidade (Fachinni 2004).

Baumam (2003), ao refletir sobre as lutas políticas por reconhecimento, compreende que as políticas de identidade criam comunidades de iguais ao projetar um modelo de identidades dotadas de fundamentos sólidos. Nesse sentido, o princípio dos direitos humanos agiria como catalisador do estímulo à produção e à perpetuação da diferença. Para ser adequada ao princípio dos direitos humanos, a diferença precisa ser encontrada ou construída (Bauman 2003:71). Ressaltam-se, assim, as dimensões bélicas da política de identidade. Baumam opõe, contudo, as políticas de diferença às lutas por justiça social, considerando que o potencial combativo das guerras pelo reconhecimento (políticas de diferença) é fadado às molduras da "autoafirmação" e "autorrealização", sem caminho para a concretude. Por outro lado, se os discursos de reconhecimento se remetessem à problemática geral da justiça social, levariam a um diálogo e a uma nova unidade, considerando seu potencial político mais eficaz (Baumam 2003:72-73). Embora o autor esteja se referindo a discussões muito amplas sobre reconhecimento social, contribui para a investigação da polêmica sobre a inclusão social relativa aos gays, lésbicas e travestis. Bauman também assinala o caráter contínuo da construção das identidades, recolocando o problema no campo dos aprendizados sociais.

É preciso destacar que fiéis e lideranças inclusivas são mediadores, participantes de distintas redes e mundos sociais, criando sínteses próprias e construindo aspectos da relação entre sexualidade e religião no Brasil contemporâneo. A análise das formas de atuação das igrejas inclusivas implica, assim, a compreensão dos nexos entre religião, políticas de identidade e processos sociais mais amplos.

Gilberto Velho (2001) discute o fenômeno das mediações sociais em uma perspectiva sociológica que destaca a problemática do trânsito entre distintos mundos socioculturais. Afirmar que certos indivíduos, especialmente no meio metropolitano, estão potencialmente expostos a experiências muito diferenciadas, na medida em que se deslocam e têm contato com universos sociológicos, estilos de vida e modos de percepção da realidade distintos e contraditórios. Assinala, ainda, que certos atores sociais, desempenham o papel de mediadores entre diferentes mundos, estilos de vida e experiências, devido às próprias circunstâncias do cotidiano na sociedade contemporânea, que inevitavelmente propicia o trânsito por diferentes grupos e domínios sociais (Velho 2001:20). Dessa forma, alguns sujeitos aderem com mais clareza ao projeto de mediação, cruzando fronteiras, ora flexibilizando padrões tradicionais de relacionamento, ora reforçando outros aspectos, através de um fluxo de informações que permite o contato cultural entre diferentes visões de mundo. Esses encontros evidenciam interesses, geram prestígio e constituem canais de mobilidade social. A dinâmica dos contatos e fluxos de informação entre grupos inclusivos e a sociedade abrangente necessita, no entanto, ser alvo de um esclarecimento maior.

A análise da criação da Igreja Cristã Contemporânea evidenciou que alguns indivíduos desempenham esse papel de mediadores, caracterizado pela possibilidade de lidar com vários códigos e viver diferentes papéis sociais, num processo de metamorfose cultural (Velho 2001:24). Tal contato estabelece canais de comunicação que podem redundar em sucesso ou fracasso. No caso analisado, a consolidação desse grupo religioso e sua ampliação possibilitou interpretar o sucesso de seu discurso, que reverbera entre um público amplo de homens gays e de lésbicas que vivenciam dilemas típicos da construção da homossexualidade em ambientes religiosos avessos à expressão da sexualidade. A opção por um estilo pentecostal facilitou esse diálogo e a circulação de categorias sociais evidencia tal aspecto, indicando o trânsito entre códigos e linguagens laicas e religiosas, ora incorporados, ora rejeitados ou ressignificados. Vale frisar que mediadores são agentes de transformação e que os impactos sociais dessas mudanças só podem ser medidos através de pesquisas que sinalizem em que termos são alteradas as fronteiras e transformados os valores, preservando ou abalando o status quo. O tema do contato cultural também é discutido por Patrícia Birman (1996), em sua formulação da noção de passagem. Em diálogo com Marshal Sahlins, a autora assinala que a passagem entre diferentes contextos envolve sempre muitas mediações sociais e simbólicas, que fornecem um gradiente à experiência dos sujeitos, construído a partir de importantes espaços de interlocução, que permitem ao fiel a construção dessa ponte entre o antigo e o novo. Birman assinala que a análise de trânsitos religiosos revela redefinições de fronteiras, trocas simbólicas, elaborações sincréticas, inovações

e invenções locais. O contato cultural implica apropriações seletivas da cultura do outro. Não se trata de reproduzir, mas de elaborar e inventar. Essa ideia é importante na compreensão sociológica de quais mudanças e alterações grupos inclusivos vêm propiciando no campo religioso brasileiro e na sociedade mais ampla.

É claro que uma série de considerações ainda poderia ser feita, mas devem ser adiadas, devido aos limites de um artigo. Sobretudo, poderia ser aprofundada a discussão sobre as rejeições sociais que incidem sobre tais alternativas religiosas, em sua busca por legitimidade e reconhecimento. Apesar de tal limitação, espero ter colaborado para o entendimento e a maior compreensão desse importante (e recente) movimento social, que emergiu entre os anos 1990 e 2000 no Brasil e vem se expandindo com rapidez, seguindo a dinâmica de renovação e pluralização do campo religioso brasileiro. Procurei assinalar o modo como nessa comunidade religiosa uma pluralidade de referências culturais se conjugam nas definições de uma nova identidade, a de uma igreja pentecostal, inclusiva, que reivindica para si a marca da tradição, na mesma medida em que se apresenta como inovação e possibilidade de desconstrução de dogmas religiosos. Por outro lado, se estabelecem e criam novas fronteiras e zonas de legitimidade, através do cultivo de modelos específicos de conduta que implicam novas formulações do pecado e da tradição. Também não poderei aqui aprofundar um aspecto de suma importância na compreensão dos impactos da adesão a comunidades religiosas desse perfil: a discussão sobre como as mesmas incentivam atitudes de compromisso com o grupo e suas normas, e os efeitos de tal participação sobre a construção da subjetividade (Natividade 2008). Convém apenas frisar que tais discursos correspondem a importantes modos de gerenciamento das condutas, imbricados nas complexas relações entre religião e sexualidade na contemporaneidade.

Referências Bibliográficas:

- BAUMAN, Zygmunt. (2003), *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.
- BIRMAN, Patrícia. (1995), *Fazer estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Ed.UERJ.
- _____. (1996), "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade*, vol. 17, nº 1-2: 90-109.
- BUTLER, Judith. (2003a), "O parentesco é sempre tido como heterossexual?". *Cadernos Pagu*, nº 21: 219-260.
- _____. (2003b), *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (2005), "Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira". In: M. L. Heilborn et. al. (orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; CARVALHO, Emílio N. de. (2005), "Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas *Weltanschauungen*". *Revista de Antropologia*, vol. 48, nº 2: 473-499.
- FACHINI, Regina. (2005), *Soja de letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond.

- _____. (2008), *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.
- FRY, Peter. (1982), *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- HEILBORN, Maria Luiza. (1999), "Construção de si, gênero e sexualidade". In: M. L. Heilborn (org.). *Sexualidades: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HUMPHREYS, Laud. (1972), *Out of the closets: the sociology of homosexual liberation*. Nova Jersey: Prentice-hall.
- JESUS, Fátima Weiss de. (2008), "Notas sobre religião e (homo)sexualidade: 'igrejas gays' no Brasil". Porto Seguro: Trabalho apresentado na 26^a Reunião Brasileira de Antropologia.
- LANDES, Ruth. (2002), *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- LEWGOY, Bernardo. (2005), "Estilos de vida e modelos de construção da pessoa na recente literatura evangélica". Caxambu: Comunicação apresentada no XXIX Encontro Anual da ANPOCS.
- _____. (2007), "Apresentação". *Debates do NER*, ano 8, nº 12: 5-7.
- MARIZ, Cecília L. (1994), "Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperam de alcoolismo". In: A. Antoniazzi et al. (Orgs.). *Nem Anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1999), "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia". *Revista Brasileira de Informação em Ciências Sociais*, nº 47: 33-48.
- MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campo. (1996), "Pentecostalismo e a redefinição do feminino". *Religião e Sociedade*, v. 17, nº 1-2: 140-159.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (1998), "Conversão religiosa e opção pela heterossexualidade em tempos de Aids". *Cadernos Pagu*, nº. 11: 276-301.
- MECCIA, Ernesto. (2006), *La cuestion gay: un enfoque sociológico*. Buenos Aires: Gran Aldeã Editores.
- NATIVIDADE, Marcelo; GOMES, Edlaine. (2006), "Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade". *Religião e Sociedade*, v.26, nº 2: 41-58.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares. (2008a), *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia, PPGSA/UFRJ.
- _____. (2008b), "Diversidade sexual e religião: a controvérsias sobre a cura da homossexualidade no Brasil." In: R. K. de Lima (org.). *Antropologia e direitos humanos 5*. Rio de Janeiro: ABA/ Booklink.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. (2009), "Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia (s) em discursos evangélicos conservadores". *Sexualid, Salud y Sociedad: Revista Latino americana*, vol II: 121-161.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. (2007), "Religião e intolerância à homossexualidade: Tendências contemporâneas no Brasil". In: V. Gonçalves (org.). *Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp.
- PECHENY, Mário. (2004), "Identidades discretas". In: L. F. Rios et. al. (orgs.). *Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde*. Rio de Janeiro: ABIA
- ROHDEN, Fabíola. (1997), "Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente". *Cadernos Pagu*, n. 8-9: 51-97.
- SEMÁN, Pablo. (2000), *A Fragmentação do Cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Porto Alegre: Tese de Doutorado em Antropologia, PPGAS/UFRGS.
- SIVORI, Horácio F. (2008), "A identidade homossexual como regime de vida e suas éticas menores". Caxambu: Comunicação ao XXX Encontro Anual da ANPOCS.
- SOARES, Aldenor Alves. (2008), "A Igreja Anglicana e o conflito ritual a respeito da ordenação e casamento de homossexuais". Porto Seguro: Comunicação a 26^a Reunião Brasileira de Antropologia.
- VELHO, Gilberto. (2001), "Biografia, trajetória e mediação". In: G. Velho & K. Kushnir (orgs.). *Mediação, Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora.

Notas

- ¹ A citada investigação originou a Tese de Doutorado intitulada *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade no Brasil*, defendida em 2008, no PPGSA/IFCS/UFRJ.
- ² Até fins de 2008, identifiquei como principais denominações a Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE), com congregações em Osasco e Garulhos (São Paulo) e núcleos missionários em Natal e Fortaleza; a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), com congregações em São Paulo, Belo Horizonte e um grupo no Rio de Janeiro, na cidade de Niterói. Mapeei também a existência de denominações autônomas, como a Igreja Cristã Evangelho Para Todos (ICEPT), em São Paulo; a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), no Rio de Janeiro, que hoje possui uma filial no município de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, e outra no bairro de Campo Grande. A dinâmica de expansão e proliferação desses grupos necessita ainda ser atentamente pesquisada.
- ³ Tipo de Conselho Superior ao qual igrejas locais são submetidas.
- ⁴ O Grupo Corsa é um importante ator do movimento homossexual paulista cuja trajetória foi abordada por Regina Fachini (2004).
- ⁵ Fachini (2005) considera que o tema ganha legitimidade nas discussões do Corsa pela vinculação ao grupo de sujeitos com estreita ligação com a Igreja Católica. Apesar disso, nas reuniões e celebrações ecumênicas promovidas estavam presentes também religiosos ligados a igrejas protestantes e cultos afro-brasileiros.
- ⁶ Atores sociais alinhados a uma perspectiva ecumênica passaram a criticar a formação de uma igreja “para gays”, incentivando a permanência desses fiéis nas denominações de origem e a busca nas mesmas de possibilidades de reconhecimento e visibilidade.
- ⁷ Machado (1998) menciona a ocorrência de ameaças de morte e acusações morais sofridas pelo pastor e destaca o caráter individual de seus posicionamentos em face do conservadorismo do universo evangélico hegemônico.
- ⁸ Em 2003, conheci pessoalmente o grupo, ao participar de duas reuniões após o culto de domingo, popularmente conhecido como “culto gay”. Além do alto número de homens gays, havia também algumas mulheres lésbicas, poucos travestis e alguns familiares dos frequentadores. Segundo soube depois, era forte a presença de sujeitos ligados à militância política. Assim sendo, o tema da prevenção à AIDS fazia parte da agenda política do grupo, que inclusive contava com a participação de soropositivos. A trajetória do Convivência Cristã é particularmente interessante, por conta de seu pioneirismo. Trata-se de um ambiente em que se discute a exclusão social dos homossexuais, incluindo a praticada por segmentos religiosos.
- ⁹ A categoria “reformada” aparece nesse contexto em referência a uma liturgia e a um discurso que apelam a uma teologia liberal.
- ¹⁰ Categoria nativa que designa, nesse contexto etnográfico, o estado embrionário da formação de uma congregação cristã. As células constituem grupos não institucionalizados, caracterizados pela utilização de residências (ou espaços de sociabilidade) para cultos e reuniões. Elas estão associadas a estratégias de implantação ou expansão de uma denominação. Quando o grupo encontra-se em estágio mais avançado, contando com um espaço próprio para a realização de atividades, pode ganhar o *status* de missão, sendo reconhecido como formalmente vinculado à denominação de origem.
- ¹¹ O grupo formado no Rio de Janeiro foi extinto. Em 2008, houve rumores sobre uma nova crise, ligada à desfiliação da matriz americana, tal como o cisma que levou à criação da Igreja Cristã Contemporânea, em 2006.
- ¹² A performance *drag* elabora uma linguagem corporal que explora a ambiguidade entre o masculino e o feminino, assinalando uma teatralidade marcada pelo exagero (Vencato 2002).
- ¹³ A sigla em questão GLBTH (gays, lésbicas, bissexuais, travestis e homossexuais) foi substituída por GLBTT nos anos seguintes, em decorrência de discussões políticas sobre o enfrentamento da

opressão que atingia diferentemente gays, lésbicas, travestis e transexuais. Visando a abarcar uma pluralidade de identidades, a sigla LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e travestis/transexuais), foi definida em 2006, na Conferência Nacional GLBT, como a mais estratégica para as lutas sociais que envolvem as ditas minorias sexuais. Essa sopa de letrinhas (Fachinni 2005) evidencia o caráter dinâmico da construção das identidades coletivas.

- ¹⁴ A difusão popular desse estilo de música religiosa é facilmente observável. Ao transitar pelo centro da cidade, em especial pela rua Uruguaiana, por várias vezes pude ouvir os louvores executados no culto, difundidos ali pela rádio do comércio local. Bancas de ambulantes especializadas em artigos religiosos colocavam à venda CDs desses grupos e cantores. Durante o trabalho de campo, buscando tomar intimidade com o universo e a cosmologia da igreja, me tornei um consumidor desse tipo de música, cujos CDs podiam ser adquiridos pelo preço de quinze reais.
- ¹⁵ Dom do Espírito Santo de “falar em línguas”.
- ¹⁶ Em termos de profissões e ocupações, alguns estavam desempregados ou eram estudantes (incluindo universitários), outros ocupavam funções de nível médio, como auxiliar de escritório, atendente de tele-marketing, vendedor etc. Alguns trabalhavam como comerciários, outros como cabeleireiros. Uma menor parcela – em especial aqueles ligados a cargos eclesiais – tinha ocupações de nível superior, como enfermeiro, assistente social, advogado, publicitário e pedagogo. Apesar de alguns participantes e visitantes não terem qualquer vinculação religiosa (anterior ou atual), o mais recorrente era que o integrante tivesse um passado de conversão ou socialização em ambiente religioso evangélico (na grande maioria dos casos) ou católico.
- ¹⁷ A mesma estória chegou a ser relatada por participantes de distintas igrejas inclusivas, a partir do que intuí que importava menos sua veracidade do que o seu ensinamento moral.
- ¹⁸ Os relatos que coletei possibilitam identificar a passagem de uma visão negativa de si a uma visão positiva, centrada no aprendizado de que a homossexualidade é uma “criação de Deus”, parte de seu plano divino. O papel do grupo nessa passagem é fundamental, visto que os agentes religiosos são os instrutores dessa pedagogia da aceitação. Ao ser aceito e acolhido no grupo, o indivíduo encontra recursos (rituais e sociais) para a validação do seu novo *self*, centrados na ideologia e na mensagem divulgadas pela teologia inclusiva, que proclama o amor de Deus a todas as pessoas, independentemente da orientação sexual. Esse aprendizado consolida-se na medida em que essa oferta religiosa possibilita o ingresso em cargos e ministérios e a articulação entre a vida religiosa e o exercício da homossexualidade.
- ¹⁹ Ato no qual pastores ou outras lideranças tocam o fiel, com a aplicação de óleo santo ou unguento sobre a testa, mãos ou outras partes do corpo. O significado de tal procedimento está associado à proteção e à purificação rituais.
- ²⁰ O convite circulou por meio eletrônico através de emails e também de uma mensagem enviada a participantes de certas comunidades virtuais ligadas ao site de relacionamentos Orkut. O encontro ocorreu em janeiro de 2007.
- ²¹ Sob a forma de “estudos”, o material divulgado pelo site do grupo em 2004, a partir de um *link* intitulado “Bíblia e homossexualidade”, veiculava textos que examinavam e refutavam passagens bíblicas que condenariam as práticas homossexuais. Três temas apareciam como fundamentais no questionamento atinente à proibição das ligações homoafetivas no texto bíblico: a infalibilidade bíblica, a contextualização histórica e a inspiração divina. Em linhas gerais, o estudo ressaltava que era preciso relativizar os conteúdos, uma vez que não havia uma clara relação entre a “vontade de Deus” e as traduções e interpretações do texto bíblico, que eram feitas por pessoas comuns. Era preciso considerar, então, a época e a cultura em que cada situação bíblica era produzida.
- ²² O contexto de enunciação dessa frase foi uma conversa informal, em que o líder religioso narrava a situação em que o grupo inclusivo do qual participava precisou transferir sua sede para outro endereço. O espaço foi imediatamente ocupado por uma denominação pentecostal

conservadora. Ele contou que pouco tempo depois, o prédio acabou sendo interditado por autoridades do Poder Público, por motivos desconhecidos. O fato é interpretado por ele como uma providência divina, prova de que Deus era simpático às denominações inclusivas e refratário a religiosidades conservadoras.

²³ A décima segunda Parada do Orgulho GLBT de São Paulo, ocorrida em 25 maio de 2008, teve como tema a luta contra a homofobia e contou com a participação de vários grupos inclusivos. A ICM São Paulo organizou um estande na praça da República para a divulgação da denominação e participou da parada, inclusive com a distribuição de panfletos. A preparação para o evento começou no início do mês de maio, com reuniões e discussões internas sobre as formas de atuação possíveis. A semana da parada foi marcada por uma programação intensa, culminando em um culto de domingo pela aprovação do PL 122/2006, o projeto de lei de criminalização da homofobia. Houve ainda a realização de um casamento coletivo entre pessoas do mesmo sexo, celebrado pelo pastor da denominação. Há notícias sobre a participação da ICM SP e da Igreja Betel (Rio de Janeiro) nas recentes Conferências Regionais de Políticas Públicas para pessoas GLBT em São Paulo e no Rio de Janeiro, que antecedem a Conferência Nacional, em junho de 2008. Uma das pautas desse fórum é a aprovação do PL-122, apoiado por essas igrejas inclusivas. Assim, várias denominações desse segmento religioso consideram importante marcar presença em fóruns GLBT, como uma forma de evangelizar e também de endossar algumas lutas do movimento. O tema não deixa de ser controverso e, internamente, há divergências de opinião.

²⁴ “Só os viris e discretos serão amados?”. Matéria do Caderno Mais, *Jornal Folha de S. Paulo*, 19.06.05.

²⁵ “O que nos une”. Entrevista para o site do Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos. Disponível em: WWW.clam.org.br/publique/cgi. Acesso em 17.09.2008.

Recebido em abril de 2010
Aprovado em agosto de 2010

Marcelo Natividade (marcelonatividade@hotmail.com)

Antropólogo, cientista social, jornalista, atualmente professor visitante da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pós-doutorando pelo PPGAS/MN/UFRJ, integrante do Núcleo de Pesquisa sobre Sujeito, Interação e Mudança (NUSIM/MN/UFRJ), membro associado do Laboratório Integrado em Diversidade Sexual, Políticas e Direitos (UERJ), da Associação Brasileira de Antropologia e da Federação Nacional de Jornalistas. Áreas de pesquisa: religiões cristãs, gênero, diversidade sexual, evangélicos, novos movimentos religiosos, direitos e cidadania, políticas públicas, homofobias.

Resumo:

Este artigo versa sobre igrejas no país que se autodenominam “inclusivas”, espécie de movimento noticiado pela mídia entre os anos 1990 e 2000, como “igrejas gays”. O foco incide sobre o surgimento no Brasil da Igreja da Comunidade Metropolitana – uma famosa denominação ativista, criada em 1968 nos Estados Unidos – e sua transformação em Igreja Cristã Contemporânea. Analisa como ela se consolidou a partir de influências locais e de um diálogo com ideias de sistemas religiosos do campo hegemônico. Argumenta que a implantação desse grupo compreende coloridos regionais, fornecidos por noções oriundas de *passagens* e mediações realizadas pelos sujeitos entre suas comunidades de origem e uma nova alternativa religiosa. Examina alguns modelos e imagens da homossexualidade cultivados e/ou produzidos nesse movimento plural.

Palavras-chave: homossexualidade, igrejas inclusivas, evangélicos, novos movimentos religiosos, mediações.

Abstract:

This article examines the movement of churches in Brazil that call themselves “inclusionary”, and identified in the media between 1990 and 2000 as “gay churches.” It focuses on the rise of the Metropolitan Community Church in Brazil – a well-known activist denomination created in 1968 in the United States and its transformation into the Contemporary Christian Church. It analyzes how this church established itself based on local influences and a dialog with ideas from hegemonic religious systems. The paper argues that the implantation of this group encompasses regional variations provided by notions that come from the passages and mediations realized by the subjects between their communities of origin and their adhesion to a new religious alternative. It examines some models and images of homosexuality cultivated and produced in this plural movement.

Keywords: homosexuality, inclusionary churches, Evangelicals, new religious movements, mediations.