



Luiz Gustavo Silva de Oliveira

**“O Senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay”:
etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Sonia Maria Giacomini

Rio de Janeiro
Maio de 2017



Luiz Gustavo Silva de Oliveira

**“O Senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay”:
etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Sonia Maria Giacomini

Orientadora
Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Marcelo Tavares Natividade

UFC

Prof. Valter Sinder

PUC-Rio

Profa. Mônica Herz

Coordenadora Setorial do Centro
de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 12 de maio de 2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Luiz Gustavo Silva de Oliveira

Graduou-se em História, em Bacharelado e Licenciatura, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Iniciou o curso de Mestrado em Ciências Sociais em 2015, na linha de pesquisa Diversidade Cultural no Brasil.

Ficha catalográfica

Oliveira, Luiz Gustavo Silva de

“O Senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay” : etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo / Luiz Gustavo Silva de Oliveira ; orientadora: Sonia Maria Giacomini. – 2017.

118 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2017.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Igreja inclusiva. 3. Movimento LGBT. 4. Protestantismo. 5. Sexualidade. 6. Gênero. I. Giacomini, Sonia Maria. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD 300

Às lésbicas, gay, bissexuais e transgêneros cristãos.

Agradecimentos

À PUC-Rio e à CAPES, que viabilizaram este curso de mestrado e esta pesquisa.

Aos irmãos jesuítas e à Companhia de Jesus, pelo seu incansável trabalho de excelência na educação superior no Brasil e no mundo.

À minha orientadora, professora Sonia Maria Giacomini, pelo trabalho professoral dedicado e zeloso que colocou esta pesquisa no rumo certo.

Aos professores, alunos e funcionários do Departamento de Ciências Sociais desta instituição.

À amiga Bruna Gama, pelo voluntário trabalho profissional de revisão gramatical deste trabalho.

Aos meus familiares, amigos e irmãos de fé, por serem sempre um abrigo em meio ao temporal.

Por fim, ao meu companheiro, Léo Rosetti, pelas inúmeras contribuições a este trabalho.

Resumo

Oliveira, Luiz Gustavo Silva de. Giacomini, Sonia Maria. **“O Senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay”: etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo**. Rio de Janeiro, 2017. 118p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

As chamadas igrejas inclusivas são um movimento religioso contemporâneo na sociedade brasileira. Formadas por uma maioria de pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros (LGBTs), essas igrejas rompem com a lógica tradicional das igrejas cristãs hegemônicas, que consideram as sexualidades e gêneros dissidentes como pecaminosos e reprováveis. A Igreja da Comunidade Metropolitana e a Comunidade Cidade de Refúgio, comunidades religiosas localizadas na cidade de São Paulo, são exemplos distintos deste movimento religioso, militando, cada uma de acordo com suas especificidades dogmáticas, a favor da inclusão de pessoas LGBTs em suas agremiações.

Palavras-Chave

Ciências Sociais; Igreja Inclusiva; Movimento LGBT; Protestantismo; Sexualidade; Gênero.

Abstract

Oliveira, Luiz Gustavo Silva de. Giacomini, Sonia Maria (Advisor). **“The Lord is my shepherd and He knows I'm gay”: ethnographing two inclusive churches in the city of São Paulo**. Rio de Janeiro, 2017. 118p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The so-called inclusive churches are a contemporary religious movement in the Brazilian society. Formed by a majority of lesbian, gay, bisexual and transgender people (LGBTs), these churches break with the traditional logic of the hegemonic Christian churches, which consider that the sexualities and dissidents genders as sinful and reprehensible. Igreja da Comunidade Metropolitana (The Metropolitan Community Church) and Comunidade Cidade de Refúgio (The City of Refuge Community) – religious communities located in the city of São Paulo are different examples of this religious movement, fighting for, each one with its dogmatic specificities, supporting LGBT people inclusion within their assemblies.

Keywords

Social Sciences; Inclusive Church; LGBT Movement; Protestantism; Sexuality; Gender.

Sumário

1. Introdução	11
2. Igrejas Inclusivas: aspectos gerais	16
2.1. Surgimento das igrejas Inclusivas	17
2.2. Contexto histórico	19
2.3. “Textos de terror” e criação de identidades coletivas	23
2.4. O advento da AIDS	30
2.5. Surgimento das Igrejas Inclusivas no Brasil	33
2.6. A Igreja da Comunidade Metropolitana e a Comunidade Cidade de Refúgio	39
3. A Comunidade Cidade de Refúgio	43
3.1. Nascimento da Comunidade Cidade de Refúgio	43
3.2. Templo, culto e adesão doutrinária	46
3.2.1. O primeiro culto	51
3.3. As pastoras Lana e Rosania: binarismo de gênero em performance	56
3.4. Uma liturgia (neo)pentecostal inclusiva	60
3.5. Sexualidade e moralidade pentecostal: “sexo só depois do casamento”?	64
3.6. Um culto LGBT de “casais e da família”	68
3.7. Considerações sobre a Comunidade Cidade de Refúgio	73
4. A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo	75
4.1. Nascimento da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo	75
4.2. Templo, culto e adesão doutrinária	79
4.3. Um culto “trans”	85
4.4. Performances públicas de gênero entre as lideranças	92

4.5. Drag quens no altar: performatividade de gênero no ritual religioso	94
4.6. Sexualidade e moralidade na ICM: “O promíscuo é aquele que faz mais sexo que o invejoso”.	102
4.7. Considerações sobre a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo	106
5. Conclusão	108
6. Referências bibliográficas	113

Lista de figuras

Figura 1: Rev. Troy Perry realizando um casamento gay no início dos anos 1970	17
Figura 2: O Bar Stonewall Inn	22
Figura 3: Protesto da Igreja Batista Westboro	23
Figura 4: Homem protesta contra o "sexo gay", associando-o à AIDS no Largo da Carioca, Rio.	31
Figura 5: O pastor presbiteriano Nehemias Marien.	34
Figura 6: Foto de Lana Holder pregando seu testemunho de conversão, ainda como ex-lésbica, em um congresso pentecostal no sul do Brasil nos anos 1990	44
Figura 7: Culto da Comunidade Cidade de Refúgio	46
Figura 8: Banner veiculado na página oficial da Comunidade Cidade de Refúgio no Facebook	56
Figura 9: A pastora Rosania Rocha "ministrando o louvor".	60
Figura 10: Figura 5: Banner de divulgação do "culto de casais e da família".	68
Figura 11: Culto da ICM de São Paulo no ano de 2010	75
Figura 12: Imagem do Culto da ICM de São Paulo.	78
Figura 13: Culto "Trans" da ICM de São Paulo.	84
Figura 14: Adão e o Rev. Cristiano Valério em um serviço religioso da ICM de São Paulo	92

Introdução

As chamadas igrejas inclusivas – popularmente conhecidas como “igrejas gays” – surgiram nos EUA no final dos anos 1960 através da *Metropolitan Community Church*, sob a liderança do pastor pentecostal Rev. Troy Perry¹. No Brasil emergiram a partir de meados dos anos 1990, de forma incipiente, e de maneira mais organizada a partir do início dos anos 2000 (NATIVIDADE, 2008). São igrejas protestantes², ou evangélicas, formadas em sua maioria por LGBTs e cujo discurso é voltado para a atração deste público, propondo uma reinterpretação do cristianismo, de maneira geral, e do protestantismo, de maneira particular, que vai além da proposição de uma releitura dos textos sagrados, visando a inclusão de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros (LGBT), não somente nas fileiras das comunidades religiosas, mas também em suas lideranças.

A emergência das igrejas inclusivas no Brasil, de alguma forma, alterou o cenário religioso protestante no país. Ainda que minoritários dentro do protestantismo, estes grupos ganharam visibilidade através de suas performances e de sua militância pela inclusão de LGBTs nas igrejas cristãs, levantando a bandeira da cidadania de LGBTs no cenário nacional. A existência das igrejas inclusivas, em um cenário protestante hegemônico hostil aos LGBTs e à diversidade sexual, altera o cenário religioso, ao agregar em seu seio, a disputa em torno do sentido da homossexualidade, da identidade de gênero e mesmo do ser cristão.

Como pessoa que adere à fé cristã protestante, e gay, tenho interesse em compreender as dinâmicas internas existentes entre as igrejas inclusivas, e a oportunidade de estudar duas igrejas inclusivas no Brasil se apresenta como muito atraente. Principalmente a reflexão sobre as posturas em relação às questões de gênero e sexualidade, suas rupturas e permanências em relação ao discurso

¹ A frase título desta pesquisa, "O Senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay", é a tradução para o português de um conhecido jargão do Rev. Troy Perry e título de sua autobiografia, "The Lord Is My Shepherd and He Knows I'm Gay: The Autobiography of the Reverend Troy D. Perry", publicada em 1987 nos EUA.

² Embora algumas igrejas chamadas inclusivas possuam liturgia de aparência católica romana, a grande maioria delas se identifica como protestante ou evangélica. A Igreja Católica Apostólica Romana não reconhece nenhuma igreja autodenominada inclusiva, ainda que esta se utilize do credo e da cosmologia religiosa católico romana.

protestante hegemônico no Brasil, suas divergências e conflitos públicos, foram uma forte motivação para a realização desta pesquisa.

O interesse pelas pesquisas no campo da religião se fez presente desde o bacharelado em História (UERJ, 2013) quando foi abordado o tema do conflito religioso e a consolidação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como maior e principal grupo neopentecostal no país, em uma monografia cujo título foi: “O chute e a santa: o conflito religioso entre o neopentecostalismo e o catolicismo romano em 1995”.

Nesta dissertação são analisadas duas comunidades religiosas na cidade de São Paulo, localizadas no bairro de Santa Cecília, na região central da cidade: A *Comunidade Cidade de Refúgio*, liderada pela pastora lésbica Lana Holder, e a *Igreja da Comunidade Metropolitana*, liderada pelo pastor gay Cristiano Valério, realizando uma etnografia comparativa entre as duas.³

A escolha das duas igrejas localizadas na cidade de São Paulo se deu visando-se facilitar um maior afastamento espacial e mesmo emocional, uma vez que sou filiado a uma igreja inclusiva, a Igreja da Comunidade Metropolitana do Rio de Janeiro, onde sirvo como oficial e seminarista. Não se pretendeu com isso buscar uma suposta completa isenção ou imparcialidade epistemológica – ciente de que as Ciências Sociais, há algum tempo, abandonaram a ilusão da isenção e da imparcialidade. Todavia, esta etnografia foi construída a partir da observância de princípios éticos, buscando-se sempre a honestidade científica como norteamento do trabalho.

A *Comunidade Cidade de Refúgio* e a *Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*, embora sendo ambas “inclusivas”, divergem, no entanto, em suas interpretações cosmológicas da vida religiosa e das experiências sexuais e de gênero. A primeira caracteriza-se como uma comunidade religiosa pentecostal (com valorização dos chamados dons espirituais, tais como as “línguas estranhas”), com forte presença de elementos do neopentecostalismo, com adesão à teologia da prosperidade⁴, e com uma alta rigidez discursiva em relação à moral

³ Nesta pesquisa serão utilizados os nomes verdadeiros das lideranças (pastores e diáconos) e ocultados os nomes dos membros comuns e frequentadores das igrejas.

⁴ Uma conceitualização da chamada Teologia da Prosperidade, feita por Ricardo Mariano: “A Teologia da Prosperidade consta entre as principais mudanças doutrinárias e axiológicas ocorridas no chamado neopentecostalismo, vertente pentecostal encabeçada pela controversa Igreja Universal do Reino de Deus. Defendendo que os cristãos, enquanto sócios de Deus ou

sexual e aos costumes de seus membros. A segunda, de maneira diferente, posiciona-se como uma igreja de traços protestantes históricos tradicionais, mesclada com elementos litúrgicos do catolicismo romano, e cujo discurso em relação à moral sexual e aos costumes de seus membros é aparentemente “liberal” e tolerante. Essa divergência de posturas institucionais faz surgir atritos e divergências, nem sempre explícitas, mas perceptíveis nos discursos das pessoas afiliadas a estas agremiações religiosas. Mesmo atuando no mesmo campo, tais igrejas operam uma clara oposição discursiva e em uma disputa pelo sentido da teologia e da eclesiologia LGBT cristã. A disputa discursiva atravessa também as questões do gênero, da sexualidade, dos comportamentos sexuais e dos códigos religiosos. As proximidades e distanciamentos simbólicos entre estes dois grupos religiosos protestantes formados em sua maioria por LGBTs, serão aqui discutidos a partir de suas próprias configurações e através de uma perspectiva comparativa.

Utilizo-me nesta dissertação dos conceitos de *performance* e *teatralidade* em relação aos serviços religiosos das duas igrejas, a partir de Richard Schechner (in: LIGIERO, 2012), interpretando seus rituais de culto como apresentações repletas de teatralidade e mesmo de *carnavalidade*. Na mesma linha, trabalho com os conceitos de performance de gênero, a partir de Judith Butler (2001), interpretando as performances rituais como reiteraões ou como rejeições aos papéis definidos dos gêneros e aos “padrões” das sexualidades.

A análise dos rituais dos cultos religiosos e do transformismo das *drag queens* ligadas a estas igrejas é realizada a partir das teorias de Victor Turner (1974), interpretando o *transformismo*, assim como os serviços de cultos, como processos rituais onde opera a *liminaridade* e a aparente suspensão temporária das normas sociais e dos gêneros. É nos períodos de êxtase dos rituais destas comunidades religiosas que pode-se observar as transformações solicitadas pelas ideologias destes grupos.

A análise das corporeidades presentes no ritual, e fora dele, é realizada a partir de Thomas Csordas, interpretando o culto das duas igrejas como rituais de

financiadores da obra divina, estão destinados a ser prósperos, saudáveis, felizes e vitoriosos em todos os seus empreendimentos, esta teologia, oriunda dos EUA, derruba por terra o velho ascetismo pentecostal, prejudica a imagem pública deste grupo religioso e concorre para pôr em xeque a tese que vê afinidades entre o pentecostalismo e o "espírito do capitalismo."(MARIANO, 1996).

“cura”, não exatamente das sexualidades dissidentes mas dos processos de autorrejeição e do que chamam de “homofobia internalizada”.

Foram realizadas etnografias e entrevistas, tendo sido coletados dados através das metodologias da *observação participante* nas comunidades religiosas, em seus ritos, festas e eventos; onze *entrevistas*⁵, associadas à metodologia da *história oral* (entrecruzando criticamente o documento histórico oral com as histórias oficiais) a fim de entender o processo histórico de formação das duas comunidades. Tais *entrevistas*, permitiram também analisar trajetórias e a agência individual no processo de formação e composição das comunidades religiosas. As conversas pessoais informais e entrevistas escritas, formais e informais, via redes sociais (Facebook e Whats App), além do acompanhamento das mídias sociais das igrejas pesquisadas (Site, Facebook, Twitter, Instagram), forneceram dados importantes para a construção desta etnografia. Entre os entrevistados pessoalmente na sede das respectivas igrejas estão o Rev. Cristiano Valério, da ICM de São Paulo, e o Pr. Thiago Carlos, da Comunidade Cidade de Refúgio.⁶

Com uma abordagem comparativa das duas igrejas inclusivas, Comunidade Cidade de Refúgio e Igreja da Comunidade Metropolitana, foram analisadas as semelhanças e diferenças nos rituais, nas cosmologias (e teologias), na performatização dos gêneros e das sexualidades, dentro e fora dos rituais, além da

⁵ A listagem completa das entrevistas, com os nomes reais ou fictícios dos entrevistados, encontra-se ao final deste trabalho, nas Referências Bibliográficas. Trechos importantes das entrevistas foram transcritos aqui. O conteúdo completo das entrevistas realizadas por escrito ou pessoalmente, encontra-se em posse do autor, através de arquivos de gravação de áudio ou de texto, assim como as respectivas autorizações pessoais de cada entrevistado para a publicação do conteúdo exposto.

⁶ Tentou-se, durante todo o processo de construção deste trabalho, entrevistar as pastoras Lana Holder e Rosania Rocha. Diversos agendamentos para realização da entrevista foram realizados através da secretaria da Comunidade Cidade de Refúgio, sem obter sucesso. Algumas respostas foram dadas em relação à solicitação, dentre elas a que afirmava que as pastoras não estavam disponíveis para entrevistas para “trabalhos universitários”. Após um encontro casual na cidade de São Paulo com as pastoras, foi-me concedida a possibilidade de uma entrevista pessoal com as mesmas, em dia e data previamente combinados neste encontro. No dia agendado para a entrevista, esperei durante três horas em frente ao “gabinete pastoral”, onde as pastoras realizavam diversos aconselhamentos individuais de membros da comunidade religiosa. A entrevista não ocorreu e, após estas tentativas frustradas, em uma conversa via chat do Facebook, a pastora Rosania Rocha me ofereceu a possibilidade de entrevistar o Pr. Thiago Carlos, auxiliar do pastorado da igreja. Desta vez a entrevista ocorreu conforme combinado. Consegui depois uma entrevista curtíssima com a pastora Rosania Rocha, via chat de Facebook, onde ela falou em um parágrafo sobre sua espiritualidade pentecostal. A transcrição desta conversa encontra-se no capítulo terceiro deste trabalho, que trata da etnografia da Comunidade Cidade de Refúgio.

observação de possíveis conflitos e as divergências entre as duas e com o protestantismo hegemônico.

2

Igrejas *Inclusivas*: Aspectos gerais

Já dissemos que as chamadas igrejas inclusivas são comunidades religiosas cristãs que contam com uma maioria de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros (travestis, transexuais etc) entre seus adeptos e lideranças. *Igreja Inclusiva* é uma autonegação. O nome *igreja inclusiva* atua como categoria política de identificação em confronto com o que seriam, por oposição, as igrejas consideradas “exclusivas”, que não aceitam em suas fileiras pessoas LGBTs. Aliás, o surgimento destas igrejas no cenário religioso do Ocidente está diretamente ligado à recusa das igrejas tradicionais em aceitar LGBTs entre seus fiéis e líderes. As igrejas inclusivas – protestantes em sua maioria – surgem como alternativa aos LGBTs cristãos para a filiação religiosa em um cenário hostil à sua presença.

Este capítulo representa um esforço de contextualização das igrejas que são analisadas neste estudo e abordará inicialmente o surgimento das chamadas igrejas inclusivas nos Estados Unidos da América, o contexto histórico que permitiu o seu surgimento, a formação de suas identidades coletivas, conectadas à defesa dos direitos dos LGBTs no cenário de erupção da epidemia de HIV-AIDS nos EUA e no mundo. Enfocará também a chegada do chamado movimento inclusivo ao Brasil, preparando o caminho para introduzir as etnografias que serão apresentadas nos capítulos seguintes, trazendo a realidade das duas igrejas pesquisadas neste trabalho: a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo e a Comunidade Cidade de Refúgio, também na capital paulista. São de suma importância a compreensão e abordagem dos aspectos sociais gerais do tempo histórico de surgimento deste movimento religioso, para melhor compreensão do trabalho aqui apresentado.

2.1.

Surgimento das Igrejas Inclusivas

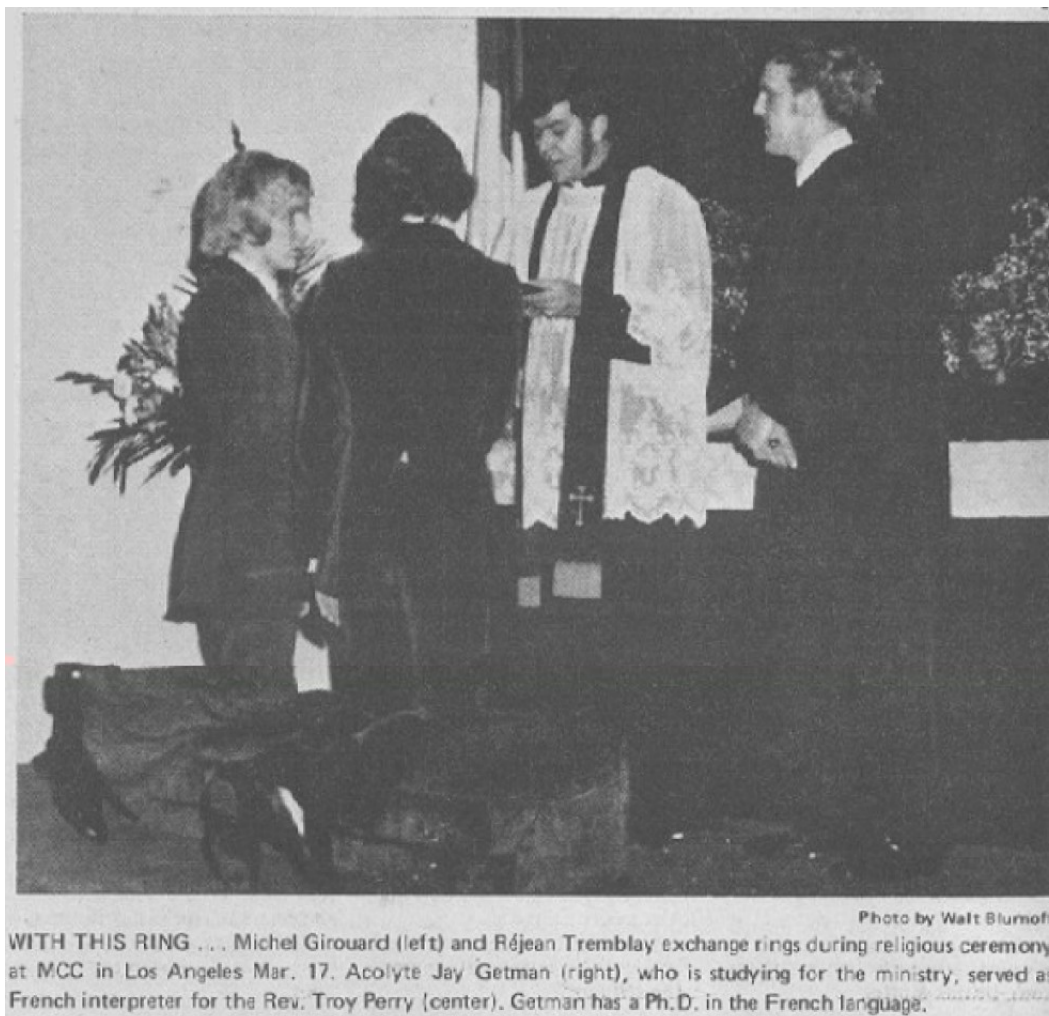


Figura 1: Rev. Troy Perry realizando um casamento gay no início dos anos 1970.
<http://mccchurch.org/overview/history-of-mcc/mcc-and-marriage-equality/>

A *Metropolitan Community Church (MCC)*⁷, surgida no final de 1968 nos Estados Unidos da América, é a primeira organização religiosa cristã assumidamente “gay”.⁸ Seu fundador, o Reverendo Troy Perry, um jovem pastor

⁷ Registrada no Brasil *Igreja da Comunidade Metropolitana*. O nome da denominação religiosa possui um significado bastante particular segundo explica seu fundador, Reverendo Troy Perry, no documentário “Call Me Troy”: A igreja é da *comunidade*, no sentido que é direcionada para a *comunidade gay* (ou LGBT); e metropolitana, pois nasce em uma metrópole, a cidade de Los Angeles, e seu alcance foi inicialmente entre as grandes metrópoles americanas, como Nova Iorque, Detroit, Dallas, São Francisco etc. O documentário está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4eCaJ-xs3Xo>, Acessado em 30/12/2016, às 19:30.

⁸ No contexto de seu surgimento, no final dos anos 1960, a igreja se identificava explicitamente como uma igreja para os “gays”. A categoria “gay” naquele contexto incluía as demais siglas do movimento LGBT. Após os anos 1990, através das lutas pelo reconhecimento das diferenças entre as identidades de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e demais

pentecostal, após uma malsucedida tentativa de suicídio, devido à não aceitação de sua própria homossexualidade, decidiu congrega LGBTs cristãos em sua própria casa. Perry anunciou na conhecida revista gay *The Advocate*⁹ a realização de um culto cristão voltado para as pessoas LGBTs. No dia marcado compareceram doze pessoas. Estava fundada a primeira organização religiosa cristã “gay” do mundo contemporâneo.

Será que a agência de um único indivíduo seria capaz de fazer nascer um movimento religioso que se espalharia por todo o mundo, desconsiderando as ações coletivas e as conjunturas históricas e sociais do Ocidente, de maneira geral, e dos Estados Unidos, em particular, no final dos anos 1960? Obviamente que não. A agência e ação do jovem pastor pentecostal é uma realidade histórica imbricada à estrutura social de sua própria sociedade e período histórico. O contexto histórico e social dos Estados Unidos no final dos anos 1960, especificamente na progressista cidade de Los Angeles (Califórnia), montava o cenário ideal para o desenrolar dos acontecimentos que favoreceriam o nascimento de um movimento militante e ativista como o de cristãos *gays*¹⁰. Todavia, não se pode desconsiderar a importância da ação individual, conectada com a estrutura social neste caso específico. Perry, dentro de uma determinada estrutura social, conseguiu liderar um grupo de pessoas que pensava igual a ele, operando algumas rupturas com a institucionalidade cristã tradicional, apesar das muitas permanências relacionadas à adesão à fé cristã protestante.

identidades sexuais e de gênero, é que a igreja começou a se identificar como uma igreja direcionada aos “LGBTs” e não mais aos “gays”.

⁹ A revista existe até os dias de hoje em versão digital e o Rev. Troy Perry é um dos colunistas: <http://www.advocate.com/troy-perry> Acessado em 01 de Agosto de 2015, às 21:50.

¹⁰ Uso “gay” aqui, e em outros locais deste trabalho, como sinônimo de LGBT. Como já referido anteriormente, no período histórico do surgimento das igrejas “gays” nos Estados Unidos da América era comum a associação do termo “gay” não somente a homens homossexuais, mas também a lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros.

2.2.

Contexto histórico

Os anos 1960 são a década da erupção das lutas pelas conquistas feministas, com emblemas marcantes deste período, como a propagação do uso da pílula anticoncepcional (criada na década anterior), das lutas pelo direito ao divórcio, ao aborto e ao uso do próprio corpo, mas “o amor e o casamento, porém, ainda não se dissociam, pois a sexualidade continua vinculada à procriação” (PROST, In ARIÈS&DUBY, 2009, p.77). Grupos organizados de mulheres, em sua maioria brancas e de classe média, principalmente nos Estados Unidos e na Europa, vão às ruas em busca do reconhecimento de seus direitos e de sua cidadania. Se referindo à França, o historiador Antoine Prost (2009, p.77), assim se pronuncia:

O feminismo encontra uma nova repercussão, amplificada pelos acontecimentos de 1968. O movimento pela contracepção assume outro sentido: com o “planejamento familiar”, ele desenvolve os temas do controle da natalidade e das consequências nefastas da gravidez indesejada: é a exposição de motivos da Lei Neuwirth (1967). Alguns anos depois, para obter a legalização do aborto, formalizada pela Lei Veil (1975), invoca-se o direito das mulheres de dispor de seus corpos: “É meu corpo, e faço com ele o que eu quiser”. À maternidade voluntária segue-se a “liberalização” da mulher. A contracepção feminina nesse contexto, e a sexualidade se dissocia da procriação.

É este também um tempo de questionamentos de hierarquias, instituições e dos papéis sociais tradicionalmente definidos entre homens e mulheres, sobretudo na divisão do trabalho e no ambiente familiar. Os jovens dos anos sessenta, inicialmente norte-americanos ou da Europa Ocidental, foram questionadores do patriarcalismo, dos papéis sociais definidos entre os gêneros, dos rígidos códigos comportamentais e de vestuário existentes entre o homem e a mulher tradicionais.

A juventude está em marcha na França, nos Estados Unidos e nos demais países do então chamado Primeiro Mundo, questionando os valores tradicionais, os sistemas políticos e econômicos então vigentes, as guerras pelo mundo afora. Na França os jovens vão para as ruas em maio de 1968, unindo-se aos movimentos sindicalistas e operários, reivindicando seu direito à educação, aos demais direitos sociais e questionando os valores tradicionais da sociedade francesa (HOBSBAWN, 1985). Nos Estados Unidos se espalharam inúmeras

manifestações e movimentos de jovens contra a Guerra do Vietnã e contra o recrutamento compulsório de jovens para tal fim (IDEM, 1994). Também a resistência e o ativismo contra a segregação e discriminação dos negros toma conta de todos os Estados Unidos, e um pastor negro, Martin Luther King Jr., é o líder dessas manifestações. Luther King foi assassinado no fatídico ano de 1968.

Um ano após o assassinato de Luther King, ocorre a conhecida *Revolta de Stonewall*, em Nova Iorque em 1969, como resposta à insistente violência policial contra os gays e as travestis frequentadores do bar *Stonewall Inn*.¹¹ Muito próximo à Revolta de Stonewall surge a *Metropolitan Community Church* (MCC), em meio a um contexto em que a sexualidade homoerótica ganhava novo significado nestes novos ares dos anos 1960, apesar da permanência de grande resistência social e preconceito para com as pessoas LGBTs. Neste sentido, Hobsbawm (1994, p. 327), a respeito das mudanças comportamentais, incluindo o comportamento sexual, nos diz que,

O recém ampliado campo de comportamento publicamente aceitável, incluindo o sexual, na certa aumentou a experimentação e a frequência de comportamento até então considerado inaceitável ou desviante, e, sem dúvida, aumentou sua visibilidade. Assim, nos EUA, o surgimento público de uma subcultura homossexual abertamente praticada, mesmo nas duas cidades que determinavam tendências, San Francisco e Nova York, e se influenciavam uma à outra, só ocorreu quando já bem avançados os anos 60, e sua influência como grupo de pressão política só nos anos 70... Contudo, o grande significado dessas mudanças foi que, implícita ou explicitamente, rejeitavam a ordenação histórica e há muito estabelecida das relações humanas em sociedade, que as convenções e proibições sociais expressavam, sancionavam e simbolizavam.

No campo político, este é o auge da Guerra Fria e de extrema tensão entre os Estados Unidos e a extinta União Soviética por conta da chamada “crise dos mísseis” (GOTT, 2006). É neste cenário que se descortinam os primeiros passos do

¹¹ Frequentadores do bar Stonewall Inn, na cidade de Nova Iorque, após insistente assédio e violência policial, reagiram também de maneira violenta. Este evento foi escolhido pelos movimentos LGBTs organizados como o marco fundador de tais movimentos, conforme nos relatam Peter Fry e Edward MacRae (1983, p?): “O que parece ter marcado o nascimento deste grupo foi a “Rebelião de Stonewall”, que é para o movimento homossexual algo parecido com a tomada da Bastilha para a Revolução Francesa. Na noite de 28 de junho de 1969, uma sexta-feira, alegando o descumprimento das leis sobre a venda de bebidas alcoólicas, a polícia tentou interditar um bar chamado “Stonewall Inn”, localizado em Christopher Street, a rua mais movimentada da área conhecida como o “gueto” homossexual de Nova York”.



chamado movimento cristão inclusivo, ou das *inclusive churches*. O cenário de questionamentos do status quo, das hierarquias e das tradições, pavimentou o caminho para o surgimento deste movimento questionador das interpretações das teologias cristãs tradicionais que negavam o acesso dos LGBTs aos ritos das igrejas tradicionais (como o batismo, matrimônio etc). O movimento das chamadas igrejas inclusivas tem início alguns meses antes do advento de Stonewall, ambos os eventos estando localizados em um mesmo cenário histórico e frutos de uma mesmíssima conjuntura social. Ambos se organizam em contraposição à hostilidade da sociedade urbana americana e das igrejas cristãs (protestantes ou católicas) em relação às lésbicas, gays, bissexuais, travestis e outras minorias sexuais e sob o impulso da revolução sexual e do lema “é proibido proibir”, que marca 1968 e que divulga pelo mundo mensagens libertárias e transgressoras. O pesado cacete da polícia nova-iorquina obteve enorme êxito – sem desconsiderar outros fatores integrantes do contexto histórico – em gerar reação e unidade da comunidade gay em prol de sua própria sobrevivência. Efeito inesperado e equivalente ao da Revolta de Stonewall produziu a exclusão do reverendo Troy Perry de sua igreja de origem por conta de sua identidade gay. É impossível pensar em um agrupamento de pessoas LGBTs de origem cristã – sobretudo protestantes – sem considerar os sistemas de exclusão e de excomunhão das igrejas de um sem-número de pessoas que incorreram no pecado do “homossexualismo”. Pode-se considerar também o discurso das igrejas

tradicionais, classificado como homofóbico por pessoas LGBTs, como um dos responsáveis pela construção do discurso reativo das igrejas inclusivas, de “desconstrução” daquilo que chamam de homofobia cristã. Sem a realidade de violência experimentada pelos LGBTs americanos, seja ela física ou simbólica, é impossível pensar no surgimento, organização e consolidação das igrejas inclusivas e mesmo do movimento LGBT.

O contexto histórico-social norte-americano, considerando todos os seus desdobramentos e imbricações, pavimentou o caminho para a agência de indivíduos específicos, representantes de seus grupos. Sem o contexto e a conjuntura favoráveis não haveria agência. O indivíduo, seja ele uma figura carismática como Troy Perry ou Martin Luther King Jr., não é uma ilha, está implicado no contexto histórico-social no qual existe. O indivíduo sozinho não opera a história, pois sua agência individual está anexada às estruturas e é produzida por elas.

Falando especificamente das igrejas inclusivas, iniciadas pela Metropolitan Community Church, há de se considerar também a difícil tarefa de alterar mecanismos, discursos e dogmas estruturais no cristianismo vigente. Aliás, o próprio cristianismo, seja ele católico ou protestante, é uma estrutura alicerçada na longuíssima duração (BRAUDEL, 1990). Os chamados “textos de terror” (WILSON, 2012) da Bíblia foram usados incansavelmente para condenar, prender e mesmo executar inúmeras pessoas LGBTs, e outras minorias, ao longo da história do ocidente cristão. Sobre estes textos é que se debruçarão, logo de início, os primeiros teólogos assumidamente gays, na tentativa de criar uma interpretação alternativa que isentasse os LGBTs da culpa do pecado do “homossexualismo” ou das variantes formas de vivenciar as demais identidades sexuais e de gênero.

2.3

“Textos de terror” e criação de identidades coletivas



Figura 3: Protesto da Igreja Batista Westboro: "Deus odeia você", "Deus odeia bichas", "Você está indo para o inferno". Imagem do site da igreja. Fonte: <http://www.godhatesfags.com/> Acessado em 21/12/16, às 22:35

Há seis textos clássicos da Bíblia que supostamente condenam a vivência das homossexualidades ou os modos de existir das dissidentes identidades de gênero. Tais textos são exaustivamente utilizados como argumento discursivo de muitos grupos religiosos cristãos para condenarem as sexualidades e gêneros divergentes. A Bíblia é considerada sagrada por todos os grupos cristãos e, por alguns destes grupos, considerada *inerrante*¹², inclusive em suas informações consideradas científicas e históricas. Outros grupos, em geral entre os protestantes históricos, apegam-se a um outro dogma, relativizador das supostas certezas científicas e históricas da Bíblia, chamado de *infalibilidade*. Os grupos cristãos conservadores, em sua maioria os mais literalistas, aderem ao dogma da *inerrância bíblica*, muitas vezes conjugado com o da *infalibilidade bíblica*. O que a Bíblia diz, ou melhor, a sua interpretação particular do que a Bíblia supostamente diz, constitui-se uma verdade absoluta, não passível de juízo ou

¹² Termo nativo das teologias cristãs.

contestação.

Tais grupos, que aderem à visão da *inerrância bíblica*, utilizam em seus ataques verbais e discursivos contra pessoas LGBTs, seis conhecidos “textos de terror” (WILSON, 2012), que são passagens bíblicas, classicamente utilizadas para condenar os modelos dissidentes de sexualidade e de gênero. Os textos são os seguintes:

1. O mito hebreu da destruição das cidades de Sodoma e Gomorra, contido no longo capítulo de Gênesis 19.

2. “Com homem não te deitarás, como se fosse mulher; abominação é” (Levítico 18:22).

3. “Quando também um homem se deitar com outro homem, como com mulher, ambos fizeram abominação; certamente morrerão; o seu sangue será sobre eles” (Levítico 20:13).

4. “Não haverá traje de homem na mulher, e nem vestirá o homem roupa de mulher; porque, qualquer que faz isto, abominação é ao Senhor teu Deus” (Deuteronômio 22:5).

5. “Por isso Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro” (Romanos 1:26,27).

6. “Não sabeis que os injustos não hão de herdar o reino de Deus? Não erreis: nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os maldizentes, nem os roubadores herdarão o reino de Deus” (1 Coríntios 6:9,10).

A *Metropolitan Community Church* (MCC/ICM), inicialmente, e depois dela outras igrejas inclusivas nos Estados Unidos, se debruçaram durante décadas na construção de uma teologia alternativa, que inicialmente visava a desconstrução do modelo interpretativo cristão considerado preconceituoso por parte dos adeptos

e das lideranças das igrejas cristãs. Depois deste período inicial de desconstrução do que consideravam “homofobia religiosa”, seguiu-se um tempo onde os teólogos da MCC, e de outras igrejas inclusivas nos Estados Unidos, se focaram na valorização da identidade e mesmo do orgulho *gay*. *Mona West, Nancy Wilson, Mel White, Ivette Dube e Thomas Hank* são uns dos principais nomes da chamada *teologia queer*, desenvolvida com particularidades específicas por esta denominação religiosa.

Todas as interpretações consideradas homofóbicas ou preconceituosas das seis passagens bíblicas, chamadas de “textos de terror”, foram revistas pelos teólogos da denominação. A interpretação comum feita em muitas igrejas protestantes de que a causa da destruição das cidades bíblicas de *Sodoma e Gomorra* teria sido em virtude do “pecado do homossexualismo” deu lugar à interpretação já existente em alguns círculos teológicos mais progressistas, de que tais cidades da mitologia hebraica haviam sido destruídas por, de maneira insistente, se recusarem a cumprir regras de hospitalidade, rejeitando inclusive os visitantes angelicais que a visitaram a mando do próprio Javé, deus de Israel. A contestação da interpretação então vigente nas igrejas tradicionais, associando o “pecado de Sodoma” à homossexualidade, foi realizada por teólogos considerados progressistas, entre eles Nancy Wilson:

A história da interpretação dessa passagem é interessante, tendo sido documentada pela primeira vez por D. S. Bailey, quarenta anos atrás. Basicamente, não havia qualquer associação da história com homossexualidade até que o comentarista bíblico e filósofo judeu Filo de Alexandria escrevesse seu comentário no século I (EC). Filo dedicou muitas páginas à enumeração e elaboração da natureza exata dos pecados de Sodoma e Gomorra, com base em sua própria e vívida imaginação – e nada mais. Ao que parece, sua fantasia foi tão arrebatadora e envolvente que foi adotada pelos primeiros pais da igreja e simplesmente transmitida de geração em geração, sem questionamentos, por dois milênios... Suas explicações incluíam vívidas descrições de atos homossexuais (nenhum dos quais é especificamente citado em Gênesis 19) e acusações de bestialidade (sem a menor fundamentação em Gênesis 19). (WILSON, 2012, 86)

Já a passagem de *Levítico 20:13* (similar a *Levítico 18:22*), “quando também um homem se deitar com outro homem, como com mulher, ambos fizeram abominação; certamente morrerão; o seu sangue será sobre eles”, foi reinterpretada usando como chave interpretativa o sentido do chamado “Código

de Santidade”¹³, um índice rígido de leis religiosas restrita aos sacerdotes hebreus conhecidos como *levitas* na primitiva sociedade hebraica. A palavra bíblica, na língua hebraica, traduzida nas línguas ocidentais modernas como “abominação” (toevah no hebraico), era, na realidade, “impureza ritual”, a quebra de regras especificamente religiosas, criadas com o intuito de fazer com que o nascente Israel fosse diferente dos povos à sua volta, cujo culto incluía inclusive a prostituição sagrada. (FEITOSA, 2010/ WILSON, 2012)

Sobre a suposta condenação ao travestismo (transexualidade/transgeneridade) conforme a passagem veterotestamentária do livro do *Deuteronômio* 22:5, “não haverá traje de homem na mulher, e nem vestirá o homem roupa de mulher; porque, qualquer que faz isto, abominação é ao Senhor teu Deus”, os teólogos *queer*, ligados à MCC ou a outras igrejas inclusivas americanas posteriores, reinterpretaram esta proibição utilizando o argumento da necessidade de uma contextualização histórica e cultural do antigo povo hebreu. Estas proibições estavam contidas no Antigo Testamento, não seguido diretamente pela grande maioria dos cristãos na atualidade, seja protestante ou católico e, por isso, não se pode exigir o seguimento fiel a determinadas ordenanças que não estariam mais vigentes para os cristãos da atualidade. Para Wilson (2012), é necessário observar os contextos históricos, as incoerências e inconsistências, e mesmo questionar as consideradas verdades bíblicas e sua suposta *inerrância*:

Por falar nisso, eis algumas curiosidades bíblicas bem interessantes: Êxodo 20:13 é um dos Dez Mandamentos: “Não Matarás”. A Bíblia criticando a Bíblia! Levítico 20:13 diz para matar os gays; Êxodo 20:13 diz para não matar – vá mostrar isso aos fundamentalistas!. (WILSON, 2012, p. 96)

Outra reinterpretação possível, realizada pela MCC e por teólogos gays/queer, era a consideração de que a proibição do *travestismo* tinha a ver também com cultos pagãos e ritos estranhos ao povo de Israel, inclusive também a prostituição ritual, com intercuro sexual, com pessoas travestidas como forma de sacrifício religioso.

Já as duas passagens consideradas condenatórias, pelos grupos cristãos tradicionais, às homossexualidades ou às diversidades de gênero dissidentes,

¹³ Levítico, capítulos 17 até o 26.

contidas no Novo Testamento, na epístola de São Paulo aos Romanos e em sua primeira epístola aos Coríntios, são explicadas pelos teólogos *queer* americanos de maneira similar à explicação que dão à condenação aos cultos pagãos por parte dos hebreus. A passagem da Epístola aos Romanos (capítulo 1) fala de um abandono da divindade por parte dos seres humanos para adorarem outros deuses, cometendo o “pecado” da idolatria. Por este motivo os homens foram abandonados pela divindade, cometendo pecados rituais, inclusive com prostituição sagrada, “homens com homens”. Não há condenação expressa aos relacionamentos homoafetivos, segundo os primeiros teólogos do chamando movimento inclusivo americano (DUBE, 2004). O segundo texto do Novo Testamento, amplamente utilizado pelos líderes cristãos que consideram a homossexualidade um grave pecado, é a passagem da Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios, onde diz:

Não sabeis que os injustos não hão de herdar o reino de Deus? Não erreis: nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os **efeminados**, nem os **sodomitas**, nem os ladrões, nem os avaros, nem os bêbados, nem os maldizentes, nem os roubadores herdarão o reino de Deus. (1 Co 6:9-10 – grifo meu)

Segundo Wilson (2012) e Dube (2004), nesta passagem há um erro de tradução da língua original, o grego coíné, para as línguas modernas. As duas palavras traduzidas em português (e em inglês) como “afeminado” e “sodomita”, seriam originalmente *malakoi* e *arsenokoitai*, cujos sentidos originais são incertos.

Grupos protestantes anti-gays americanos, como *Focus On The Family* e *Exodus International*¹⁴, utilizam maciçamente a sua interpretação destes textos bíblicos para propagar a sua condenação ao que chamam de estilo de vida gay. Estes grupos se especializaram em criar terapias de “reorientação sexual”, condenadas explicitamente pelas associações americanas de psiquiatria e

¹⁴ O grupo Exodus International encerrou as suas atividades após 37 anos com suas terapias de reorientação sexual, no ano de 2013. Segundo reportagem do site de notícias G1, “Grupo dedicado à 'cura gay' pede desculpas e fecha as portas nos EUA”, o seu fundador, Alan Chambers, “disse que o grupo quer se desculpar com a comunidade gay 'por anos de sofrimento indevido e julgamento nas mãos da organização e da igreja como um todo'”. Fonte: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/06/grupo-dedicado-cura-gay-pede-desculpas-e-fecha-nos-eua.html>, acessado em 23/12/2016, às 3:43.

psicologia, e combatem de frente o discurso das igrejas inclusivas desde o seu surgimento.

A resistência e o enfrentamento realizado pelas igrejas inclusivas ao discurso religioso considerado anti-gay e homofóbico, contribuiu para a formação de suas próprias identidades coletivas e de seus próprios discursos militantes e engajados no cenário religioso cristão nos Estados Unidos. A construção de seu próprio discurso, de enfrentamento à interpretação vigente dos chamados “textos de terror” e à homofobia religiosa, foi, de muitos modos, um agregador inicial, gerador de uma tentativa de construção de uma identidade coletiva muito particular. Assim, apesar das instabilidades e inconstâncias de sua própria época de surgimento (os anos 1960), os grupos cristãos inclusivos formaram suas identidades coletivas em oposição ao discurso considerado bélico e condenatório às homossexualidades e identidades de gênero não normativas. Os grupos *inclusivos* passaram a existir discursivamente pela construção de argumentos desconstrutores da interpretação oficial das igrejas, considerada preconceituosa por tais grupos. A sua existência e corporeidade discursiva de contestação e oposição, bem como seu caráter ativista e militante, engendrou, em diversos aspectos, as suas identidades coletivas, porém, não de modo monolítico e estável. Tais comunidades religiosas existem como resposta ao discurso considerado conservador e preconceituoso (homofóbico, misógino etc) (HALL, 2004). As igrejas são consideradas *inclusivas* como resposta ao que consideram *exclusão*. Só existem igrejas *inclusivas*, agregando LGBTs e demais minorias sexuais e de gênero, por existirem igrejas consideradas *exclusivistas* pelos primeiros. O antagonismo, neste caso, contribui para a geração de identidades. A identificação do outro enquanto um potencial oponente facilita o processo de formação de identidade. O “outro” contribui para uma maior coesão interna e na geração de um pensamento coletivo visando à unidade.

Karen Armstrong (2000, p.364), falando sobre a formação de identidades coletivas, salienta como “o grupo que pretende fazer uma mobilização eficaz precisa de uma ideologia com um inimigo claramente declarado”. Pode-se dizer que, o inimigo primordial das chamadas igrejas inclusivas, gerador de sua “mobilização eficaz”, é o discurso religioso “exclusivista”, isto é, condenatório às

sexualidades e identidades de gênero dissidentes, em particular dos grupos cristãos considerados conservadores ou fundamentalistas¹⁵.

¹⁵ O termo “fundamentalista” é usado de maneira corrente por Karen Armstrong para se referir, inicialmente, aos protestantes conservadores americanos que se valiam de uma leitura literalista da Bíblia no início do século XX. Armstrong afirma que os primeiros pentecostais, surgidos em Los Angeles, “por sua ênfase no amor e sua desconfiança da doutrina”, se aproximavam mais ideologicamente dos protestantes liberais da classe média do que dos conservadores. Essa autora observa que, nesse contexto original, os primitivos pentecostais se opunham claramente aos conservadores e sua ênfase no literalismo bíblico. Porém, posteriormente, os pentecostais, em sua maioria, deixariam de dar primazia ao “êxtase”, apegando-se ao literalismo e ao conservadorismo. Por isso, para Armstrong, o termo “fundamentalista”, considerando o contexto atual, engloba todo grupo cristão cuja identidade principal se baseia no literalismo bíblico, incluindo a maioria dos pentecostais. (ARMSTRONG, 2000, p. 22)

2.4.

O advento da AIDS



Figura 4: Homem protesta contra o "sexo gay", associando-o à AIDS no Largo da Carioca, Rio. Fonte: <https://homodialogos.files.wordpress.com/2011/05/homofobiaigreja.jpg>. Acessado em 21/12/16, às 22:43.

O advento da AIDS, no início dos anos 1980, prejudicou gravemente o trabalho efetuado pela *Metropolitan Community Church* em sua expansão e em seu modo de ativismo nos Estados Unidos e nos primeiros países pelos quais ela se propagou. A AIDS simplesmente devastou a denominação, liderada em sua maioria por homens gays. Não era possível enviar missionários pelo mundo, e nem mesmo para os próprios Estados Unidos. A denominação, parceira do Movimento Gay organizado via suas principais lideranças tombarem vítimas da epidemia de HIV, sendo impedida de criar mecanismos de explicação teológica para os seguidores da instituição. Afinal, a AIDS era realmente um castigo de Deus para os gays, como diziam muitas das igrejas americanas? Por que as

principais lideranças e grandes evangelistas (pregadores) e oradores da igreja estavam morrendo em consequência da AIDS? O “câncer gay” havia chegado à igreja, como a toda a comunidade gay¹⁶ (WILSON, 2012).

A AIDS foi, e continua sendo, um trauma e um estigma para a comunidade LGBT, sobretudo para os homens gays e para as mulheres transexuais e travestis. Uma igreja liderada em sua maioria por homens gays não poderia passar incólume pela experiência da epidemia. O terror teve de ser vivido de perto pelas pessoas e pela instituição e freou, de muitas maneiras, a expansão da evangelização feita pela igreja. A Revda. Nancy Wilson (2012), presidente da igreja por mais de 12 anos e pastora de muitas congregações locais nos Estados Unidos, diz em um de seus livros-testemunho que, no contexto dos anos 1980, não havia uma semana que não celebrava ritos funerários, de pessoas mortas pela AIDS, às vezes mais de uma vez durante a semana.

Às vezes, tendo perdido a conta há muito tempo, eu me pergunto se conheço mais gente que já morreu do que ainda vivas. Às vezes, a linha que separa o mundo dos vivos e o dos moribundos e dos mortos é tênue demais para mim, como se eu, como tantos outros na minha comunidade agora, vivesse naquela estranha terra de fronteira entre os vivos e os mortos, onde as pessoas estão constantemente passando para o lado de lá... Sentei-me ao lado de corpos de jovens amigos queridos, homens e mulheres, segurei suas mãos ainda quentes, mas esfriando gradualmente. Observei seus rostos tensos, marcados pela dor, relaxarem. Milagrosamente, ternamente eles pareciam rejuvenescer naquele momento de libertação. É um grande privilégio para [mim] acompanhá-los até a sua passagem. Também não é o que eu esperava estar fazendo nas quarta e quinta décadas da minha vida. Sinto-me tão enfurecida e oprimida, às vezes, que gostaria de encontrar alguém para culpar. Quero vingança, quero alguém que pague por tanto sofrimento inútil, meu inclusive. Quem paga por tantas vidas ceifadas, tanto tempo roubado, inclusive a minha vida e o meu tempo? Então, dou conta da arrogância embutida nessa queixa. Quem garante um minuto de vida sequer que seja? Como faço para me despir desse sentimento de extorsão – sobretudo quando tive o privilégio de amar e servir os moribundos? (WILSON, 2012, p. 204).

Evidentemente, este cenário histórico de grande dor, associado ao estigma da tragédia de uma epidemia que ficou conhecida como o “câncer gay” pesou na

¹⁶ Nancy Wilson interpreta o “sofrimento causado pela AIDS” rebatendo os que consideram a AIDS um castigo divino para os gays. Rebatendo argumentos que consideram a homossexualidade “um crime contra a natureza”, assim se posiciona: “Mas não teria sido um crime contra a natureza queimar milhões de mulheres acusadas de bruxaria na Idade Média? Ou milhões de gays no Holocausto” (WILSON, 2012, p. 45). Numa outra passagem, Wilson fala sobre a morte de um homem gay, membro da igreja, se posicionando: “A AIDS tornou-se para ele um veículo da graça, na medida em que Lew [o falecido] aprendeu a receber uma fração do amor que havia oferecido a tantos ao longo de toda a vida” (Idem, p. 47).

mais importante denominação cristã “gay” do mundo e nas demais instituições religiosas que a partir dela se formaram.

Após o advento da epidemia de AIDS e a criação do coquetel anti-HIV, na segunda metade dos anos 1990, a denominação se dispôs à expansão mais consolidada pelos países da América Latina e Europa. A epidemia de AIDS transformou de vez a instituição, agora liderada em sua maioria por mulheres, que inclusive compõem a maioria de seu alto clero, o *Body of Elders*, que governa espiritualmente a igreja. Muitos homens ficaram apenas na memória e na história do movimento.

2.5.

Surgimento das Igrejas Inclusivas no Brasil

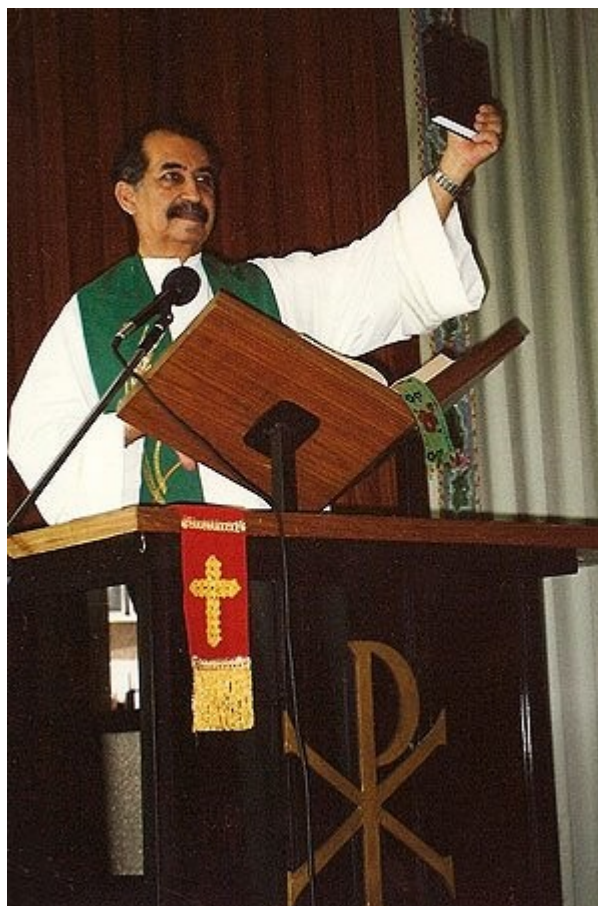


Figura 5: O pastor presbiteriano Nehemias Marien. Imagem do site de sua igreja www.bethesda.org.br

Os primeiros grupos cristãos inclusivos começaram a surgir no Brasil na segunda metade da década de 1990, ainda de maneira muito incipiente, e passaram a se organizar no início dos anos 2000 (NATIVIDADE, 2008). Nehemias Marien, pastor da Igreja Presbiteriana Bethesda, no bairro de Copacabana¹⁷, no Rio de Janeiro, foi o primeiro líder evangélico brasileiro a se posicionar favoravelmente pelos direitos dos LGBTs¹⁸, realizando as primeiras

¹⁷ Nehemias Marien foi pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, depois da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil. Nos anos finais de sua vida tornou-se nominalmente apenas um “pastor presbiteriano”, sem vínculos institucionais com as duas igrejas presbiterianas das quais fez parte.

¹⁸ Durante o Retiro Nacional das Igrejas da Comunidade Metropolitana em abril de 2016, na cidade de São Paulo, conheci um idoso pastor chamado Onaldo Pereira, líder da extinta Igreja

cerimônias de bênçãos de uniões entre pessoas do mesmo sexo dentro de uma igreja protestante no Brasil. Nehemias, heterossexual, foi o primeiro caso conhecido de religioso a ordenar para funções religiosas, publicamente, dois pastores assumidamente homossexuais, os pastores Victor Orellana e Luis Fernando Guarupe, criadores da *Comunidade Cristã Gay*, um grupo religioso evangélico que se reunia na capela da USP no ano de 1998 (NATIVIDADE, 2008/ROSSETTI, 2016). Marcelo Natividade nos traz algumas informações sobre o Rev. Nehemias Marien e sua ação militante pela inclusão de LGBTs nas igrejas evangélicas tradicionais:

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. Ele realizou cerimônias religiosas abençoando casais homoafetivos. 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”, Nehemias Marien celebrou o Culto do Orgulho Gay durante cinco anos, em data próxima ao dia 28 de junho. Nesse contexto emergiram fortes reações ao seu discurso sobre a homossexualidade, protagonizadas por diversos atores e instituições evangélicas, que assinalavam o caráter ‘individual’ de seu posicionamento. (NATIVIDADE, 2008, p. 135-136)

A extinta *Comunidade Cristã Gay* dividida se transformou em outras igrejas inclusivas, como a também extinta *Igreja Acalanto*, liderada por Victor Orellana, da qual saíram a *Comunidade Cristã Nova Esperança* e a *Igreja para Todos*, no ano de 2004, todas na cidade de São Paulo. No mesmo ano de 2004 vinha oficialmente para o Brasil a *Metropolitan Community Church*, aqui chamada de *Igreja da Comunidade Metropolitana*, na cidade do Rio de Janeiro, sob a liderança do pastor interino Marcos Gladstone, que em seguida deixou a denominação para fundar sua própria igreja nacional, a *Igreja Cristã*

da Irmandade, na cidade de Rio Verde, GO. Onaldo afirmou nessa ocasião que realizava cerimônias de casamentos religiosos entre pessoas do mesmo sexo desde o ano de 1981. O pastor relatou as violências que sofreu por conta de sua orientação sexual homossexual e pelas cerimônias de casamento que realizava, inclusive o apedrejamento de sua casa. Infelizmente só tive acesso às declarações do pastor, em conversa informal, não encontrando documentos históricos específicos que pudessem ser conjugados ao testemunho oral a não ser uma reportagem da Folha de São Paulo online, de 29 de abril de 1994, que dizia que a “Igreja da Irmandade”, possuía naquele ano cerca de 50 fiéis na cidade de Rio Verde. (<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/4/29/cotidiano/19.html>. Acessado em 20/12/2016, às 3:22)

Contemporânea. Desde então, de maneira processual, as igrejas inclusivas se espalharam por todo o Brasil, com congregações nas principais cidades brasileiras, concentradas nos grandes centros urbanos.

Segundo o registro de ALMEIDA (2016), houve tentativas anteriores de implantação de uma denominação evangélica inclusiva no Brasil, mas que não obtiveram êxito:

Desde a década de 1980, o Brasil era sondado com o intuito de se criar um grupo da ICM [MCC]. Em 1980, o pastor Mujica visitou o Brasil com este objetivo e, ao longo desta década, diversos outros pastores e padres tentariam implementar uma igreja voltada para a população LGBT no país. Em 1991, a Revd^a Isabel Pires de Amorim, uma diplomata que fora radicada nos Estados Unidos e ordenada pastora pela ICM de Los Angeles, começou a organizar um grupo de direitos LGBTs em Brasília, quando foi trabalhar no Ministério das Relações Exteriores. Um pequeno grupo da ICM chegou a ser criado nesta cidade, mas logo desapareceu. No ano de 1996, o Rev. Roberto González, da antiga ICM Buenos Aires, e o Rev. Thomas Hanks receberam o convite do militante [gay] carioca Raymundo Pereira para implantar uma ICM no Rio de Janeiro. Pereira havia tido contato com a ICM nos Estados Unidos há pouco tempo, e se encantou com a mensagem de inclusão. (ALMEIDA, 2016, p. 8)

As igrejas inclusivas surgiram no Brasil trinta anos depois de sua erupção nos Estados Unidos da América, somente após a redemocratização e a expansão ostensiva dos evangélicos no país. Nos anos 1970, os católicos representavam 91,8% da população brasileira, segundo os números do IBGE¹⁹. Já nos anos 2000 – década do surgimento das primeiras igrejas inclusivas organizadas – os católicos caíram para 73,6% da população²⁰, enquanto o número de evangélicos, de diferentes grupos, não parava de crescer. Em 2010 os católicos passaram a ser 64,6% da população brasileira²¹, mas seguem sendo maioria no país. Certamente, a diminuição da influência da Igreja Católica e a expansão dos grupos evangélicos pelo Brasil, facilitaram a consolidação das igrejas inclusivas no território nacional, em virtude do modelo de expansão através da divergência e da cisão, tipicamente evangélico. As igrejas inclusivas no Brasil atuam sob esta mesma visão de expansão, através da cisão de seus grupos originais. Este tem sido um eficiente modo de expansão dos, em geral, pequenos grupos LGBTs cristãos pelo território

¹⁹ Fonte: IBGE www.ibge.gov.br

²⁰ Censo de 2000. Fonte: IBGE.

²¹ Censo de 2010. Fonte: IBGE.

nacional. As diversas divergências doutrinárias ou de costumes (permissão ou proibição de sexo antes do casamento, por exemplo) são fatores geradores de rupturas nos grupos, gerando novos grupos a partir dos grupos originários.

Alguns segmentos evangélicos tradicionais, particularmente os grupos neopentecostais e pentecostais, que são os que mais se expandem pelo Brasil, não demonstram um senso de fidelidade às tradições ou à doutrina de seus grupos. É comum e aceitável a ruptura e a divergência entre as igrejas protestantes/evangélicas. Como é sabido, esta foi uma das características do protestantismo desde o seu surgimento com as reformas religiosas no século XVI (WEBER, 2007).

No Brasil, nos pesados anos sessenta, não havia ambiente histórico e social propício para o surgimento de uma igreja *gay*, protestante, sobretudo em um país de maioria esmagadoramente católica e com um olhar desconfiado das religiões protestantes e dissidentes do catolicismo. Ser um “bíblia”²² não era um bom sinal no Brasil. O termo estava associado a uma imagem generalizada e preconceituosa dos evangélicos como indivíduos fanáticos, bitolados e ignorantes. As enormes diferenças entre as diversas denominações evangélicas eram ignoradas pelo senso comum, colocando como “bíblias” desde os tradicionais e altamente letrados reverendos presbiterianos até os pouco instruídos pastores das Assembleias de Deus, em geral, membros das classes mais baixas e, muitos, de origem nordestina.

Não se pode desconsiderar certamente a realidade política do país em um cenário de Ditadura Militar, no qual os direitos civis estavam sob constante ameaça, sobretudo após 1968, e com a decretação do *Ato Institucional número 5*, que limitou as liberdades individuais e, sem dúvida, não era favorável ao surgimento de grupos desafiadores do status quo e cuja natureza religiosa em si representava uma reivindicação de direitos sociais e mesmo políticos, como afirma o seu artigo quinto:

Art. 5º – A suspensão dos direitos políticos, com base neste Ato, importa, simultaneamente, em:

- I – cessação de privilégio de foro por prerrogativa de função;
- II – suspensão do direito de votar e de ser votado nas eleições sindicais;
- III – proibição de atividades ou manifestação sobre assunto de natureza política;

²² Modo pejorativo como os evangélicos eram chamados no Brasil até os anos 1980.

IV – aplicação, quando necessária, das seguintes medidas de segurança:

a) liberdade vigiada;

b) proibição de frequentar determinados lugares;

c) domicílio determinado,

(Ato Institucional Número 5, de 13 de dezembro de 1968 – grifo meu)

A década de 1990, e sobretudo a década de 2000, representaram um momento de expansão e consolidação das liberdades individuais e coletivas da jovem democracia brasileira. A expansão evangélica, ainda que considerando-se as inúmeras problemáticas nela incluídas (como o aumento da intolerância religiosa em relação a grupos minoritários, como os de matrizes africanas), representou a possibilidade da divergência de pensamento entre os diversos grupos protestantes. O dogma central protestante do *Livre Exame das Escrituras*, que afirma que qualquer indivíduo pode ler e interpretar pessoalmente a Bíblia (WEBER, 2007) é um dos pensamentos estruturais do movimento protestante, que facilitou historicamente o surgimento das igrejas que afirmam que não há pecado específico no modo de vida *gay* e no comportamento das minorias sexuais e de gênero. O *Livre Exame* é também o fio condutor das divergências e da propagação de grupos dissidentes, seja entre os evangélicos tradicionais, seja entre os evangélicos chamados de “inclusivos”.

Há de se considerar ainda, no contexto dos anos 1960 e 1970, a identificação da homossexualidade como uma doença mental pelas diversas associações médicas mundo afora. Neste contexto não havia uma diferenciação clara entre as homossexualidades, o travestismo ou as transexualidades, estando todas associadas como *homossexualismo*. A Organização Mundial de Saúde (OMS) adicionou o *homossexualismo* em sua *Classificação Internacional de Doenças* (CID10), no ano de 1977, na contramão da *American Psychiatric Association*²³, que, em 1973, havia retirado a “opção” do *homossexualismo* do seu rol de doenças mentais, e da *American Psychological Association*²⁴, que em 1975 fizera o mesmo. O Conselho Federal de Psicologia, do Brasil, retirou o *homossexualismo* de sua classificação de doenças cinco anos antes da OMS, em 1985, que só desconsiderou a homossexualidade como doença em 1990. O ambiente das ciências médicas não era o que se poderia chamar de favorável às

²³ Bando de dados do site da instituição: <https://www.psychiatry.org/> em 21/12/16, às 21:03.

²⁴ Banco de dados do site da APA: <http://www.apa.org/> em 21/12/16, às 21:26.

sexualidades dissidentes, seja nos Estados Unidos ou no Brasil.

Somente após o aumento expressivo do quantitativo de evangélicos nos números da população brasileira – principalmente entre os pentecostais e neopentecostais – e, conseqüentemente, a diminuição do número de católicos romanos, com a consolidação da democracia no país, e com a despatologização das homossexualidades pelas diversas associações médicas, foi possível a implantação de religiões cristãs abertamente direcionadas aos gays e demais minorias sexuais e de gênero. Em um país hegemonicamente católico, com suspensão das liberdades individuais e dos direitos políticos, onde imperava a “liberdade vigiada” e a “proibição de frequentar determinados lugares”²⁵, não existia ambiente social, institucional ou mesmo religioso para o surgimento destes grupos dissidentes. O autoritarismo das instituições estatais e o controle operado pelo discurso médico e religioso eram fatores agregadores para o fracasso de qualquer tentativa de implantação de igrejas inclusivas no Brasil. Não havia viabilidade histórica possível para isso. Foi preciso um longo caminho, até depois de meados dos anos 1990, para que estas instituições religiosas tivessem espaço para propagar sua mensagem religiosa e seu ativismo civil.

²⁵ Conforme o AI5.

2.6.

A Igreja da Comunidade Metropolitana e a Comunidade Cidade de Refúgio

Há diversas igrejas inclusivas no interior do campo do protestantismo brasileiro espalhadas pelo país na atualidade, concentradas especialmente nos grandes centros urbanos, e com visões e posicionamentos públicos muito particulares. Além disso, são múltiplas as suas formas de cultuar, suas liturgias e rituais, dogmas e expressões de fé. Tais igrejas, se apresentam sob diferentes formatos, indo do pentecostalismo clássico, com a valorização e incentivo aos "dons espirituais" – como a glossolalia – passando pelo neopentecostalismo e sua valorização da "guerra espiritual" – a luta de Deus contra os demônios – e a teologia da prosperidade, até os modelos mais tradicionais (protestantismo histórico), semelhantes ao anglicanismo, luteranismo e mesmo com ao catolicismo romano, com sua valorização da tradição e das liturgias históricas. No que diz respeito ao engajamento declaradamente político, repete-se também esta mesma dinâmica de multiplicidade de posturas, havendo igrejas mais engajadas e militantes nas questões dos direitos civis dos LGBTs e de minorias, até as menos posicionadas e militantes nestas questões, considerando que a mera existência desses grupos, por si só, já se configura em algum tipo de ativismo, nem sempre declarado ou consciente.

No campo da vivência da experiência sexual e da sexualidade de seus adeptos, se repetem a diversidade e multiplicidade de posicionamentos e posturas públicas das chamadas igrejas inclusivas. Há entre tais igrejas as discursivamente mais liberais – com pouca interferência aparente nas experiências sexuais de seus adeptos, considerando as questões sexuais como instâncias de foro íntimo – e as mais conservadoras – com maior interferência na vivência sexual de seus afiliados, enfatizando a necessidade de castidade e de abstinência sexual até o momento do casamento (mesmo entre os LGBTs). Entre uma postura e outra existe todo um leque de posicionamentos e discursos públicos entre as diversas igrejas inclusivas. Tais dinâmicas refletem a diversidade de posturas públicas e dogmas típicos do protestantismo tradicional e que se repete entre estas igrejas

que, aparentemente, romperam com a lógica tradicional protestante por aceitarem em suas fileiras LGBTs assumidos e, muitas vezes, militantes pelos seus direitos. Tal ruptura com a lógica tradicional protestante é apenas aparente, pois as permanências, sejam elas dogmáticas ou teológicas, ou mesmo em relação aos códigos e costumes, são maiores que tais rupturas. A cosmologia protestante – em suas diversas matizes – se faz presente, de maneira estrutural, na construção simbólica do pensamento e da mentalidade de tais igrejas. Os signos, os elementos rituais e a cultura protestante²⁶ se fazem presentes, ainda que ressignificados, nos diversos cultos das igrejas chamadas inclusivas pelo Brasil.

As divergências entre as igrejas inclusivas, públicas ou veladas, apresentam dinâmicas que são semelhantes às existentes entre as igrejas protestantes dominantes, sendo esta divergência, inclusive, um fator propagador de cisões, facções e surgimento de novas igrejas, com interpretações próprias da Bíblia e da “teologia inclusiva”²⁷. As divergências entre tais igrejas são também fatores contribuintes na construção das identidades coletivas destes grupos. A valorização da divergência, característica marcante do protestantismo desde o seu surgimento, também se faz presente entre as igrejas chamadas inclusivas no Brasil.

As igrejas inclusivas selecionadas para esta pesquisa, a Igreja da Comunidade Metropolitana e a Comunidade Cidade de Refúgio, refletem, de maneira clara, a realidade de divergência existente no protestantismo em nível global. Elas existem, uma em relação à outra, no mesmo território, disputando o mesmo campo religioso, mas se posicionam em lugares discursivos pontualmente divergentes em questões de costumes, dogmas e normas. As duas igrejas operam em uma oposição discursiva, mesmo que não explicitamente, e criam as suas identidades em oposição uma em relação à outra e com as demais igrejas

²⁶ O batismo em água, por aspersão ou imersão completa, e a Eucaristia (ou Santa Ceia), são os únicos “sacramentos” mantidos pela Reforma Protestante do século XVI. As chamadas igrejas inclusivas subscvem à crença nestes “sacramentos” como elemento comum entre as igrejas protestantes, ainda que sejam executados de maneira diversa entre as igrejas.

²⁷ Há uma grande disputa sobre o domínio da chamada “teologia inclusiva” pelos diversos grupos. É comum determinados grupos se considerarem melhores construtores da gramática desta teologia que os demais. Já ouvi em uma congregação da ICM, fora da cidade de São Paulo, uma discussão sob a possibilidade de patentear o termo “igreja inclusiva” e “teologia inclusiva” pela denominação, pelo fato de “qualquer um [igreja ou pessoa] pode-se dizer inclusivo”.

inclusivas e tradicionais. Suas existências se dão pela construção de seu próprio discurso, criado, muitas vezes, pela demarcação das diferenças e divergências específicas com os outros grupos.

A Igreja da Comunidade Metropolitana e a Comunidade Cidade de Refúgio estão localizadas no bairro de Santa Cecília, no centro da cidade de São Paulo, região próxima à Praça da República – conhecida zona de prostituição masculina – do Largo do Arouche e da Rua Vieira de Carvalho, conhecido local de frequência de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBTs), onde se encontram os grandes cinemas pornô gays, casas de sexo gay, cruising bar²⁸, grandes saunas gays da cidade, mas também algumas boates e de famosas festas da noite gay paulistana. Aliás, nesta região, até uma padaria gourmet 24h tornou-se famoso local de encontros e paqueras, sobretudo entre os homens gays. Esta é também a região onde se localiza a conhecida Rua Aurora, antigo e conhecido local de prostituição feminina na cidade, com suas casas de tolerância e boates de strip-tease e shows de sexo ao vivo. Nesta mesmíssima região também está situada a sede de uma das maiores igreja neopentecostais do Brasil, a Igreja Internacional da Graça de Deus, liderada pelo missionário R.R. Soares, localizada na Avenida São João. Neste degradado local do Centro de São Paulo, que jamais dorme, estão localizadas grande parte das igrejas inclusivas da cidade, entre elas as duas que constituem o foco desta pesquisa: a *Igreja da Comunidade Metropolitana*, na rua Sebastião Pereira, e, a *Comunidade Cidade de Refúgio*, do outro lado do Largo de Santa Cecília, atravessando por debaixo do viaduto do *Minhocão*, na Avenida São João.

Estas duas igrejas cristãs são diferentes ambientes de culto, cujo foco é a conversão de LGBTs à sua profissão de fé. A primeira é uma pequena comunidade religiosa, composta por cerca de cinquenta pessoas, e a segunda é uma grande igreja, que reúne quase quinhentas pessoas em seus cultos. Enquanto a primeira é uma igreja de aparente profissão de fé e liturgia protestante tradicional, semelhante ao estilo litúrgico episcopal, a segunda é uma moderna igreja declaradamente neopentecostal.

Localizadas nesta “geografia do *pecado*”, no lugar de “perdição” e de

²⁸ Bares de “pegação” (paquera, namoro e sexo) gay, com labirintos e cabines de vídeo onde homens fazem sexo com homens.

intenso prazer, pago ou gratuito, estão estas igrejas, disputando discursivamente a hegemonia e uma boa reputação entre os LGBTs na cidade de São Paulo. A Igreja da Comunidade Metropolitana, como instituição pouco dedicada discursivamente ao controle da vida sexual de seus membros, se situa confortavelmente neste lugar do “pecado”, sentindo-se muito bem localizada na busca de seus fiéis, que poderão frequentar tranquilamente os cultos da igreja, sem ter a declarada interferência dos líderes religiosos, na maioria dos casos, em suas vidas particulares. Já a Comunidade Cidade de Refúgio, instituição mais engajada discursivamente no controle da vida sexual, e dos comportamentos de seus membros, está em localização privilegiada, anunciando no lugar da “perdição” e do sexo livre, a sua mensagem de castidade e buscando ser um local de ruptura com o ambiente externo.

Os dois capítulos seguintes tratarão diretamente do registro das etnografias sobre as duas igrejas, das experiências vividas, participadas e observadas ao longo da construção desta pesquisa e trarão a gênese dos dois grupos, bem como a análise de sua realidade.

3

A Comunidade Cidade de Refúgio

3.1.

Nascimento da Comunidade Cidade de Refúgio



Figura 6: Foto de Lana Holder pregando seu testemunho de conversão, ainda como ex-lésbica, em um congresso pentecostal no sul do Brasil nos anos 1990.

A Comunidade Cidade de Refúgio²⁹ surgiu em junho de 2011 na cidade de

²⁹ O nome “Cidade de Refúgio” faz alusão às antigas cidades históricas/míticas do antigo Israel onde qualquer pessoa que se refugiasse, ainda que considerada pecadora, ou mesmo alguém acusado de assassinato, poderia “encontrar misericórdia”. O site da igreja assim descreve essas cidades acolhedoras de refugiados: “O indivíduo que chegasse à CIDADE DE REFÚGIO logo na entrada deveria declarar por qual razão estava ali. Assim, os anciãos responsáveis por aquela CIDADE cuidariam para que o refugiado tivesse proteção e abrigo. O vingador de sangue que violasse o recinto daquela CIDADE seria executado. Tais CIDADES serviam como medidas judiciais auxiliares para ajudar no escape dos homicidas involuntários, quando os vingadores da vítima matavam sem misericórdia o culpado sem temer a ação por parte da Lei”. O nome “Cidade de Refúgio” é uma metáfora para as pessoas LGBTQs, que podem encontrar na igreja “refúgio” e cuidado, assim como os antigos pecadores que se refugiavam em uma das seis cidades descritas como “Cidades de Refúgio” no Antigo Testamento: Bezer,

São Paulo, após a “saída do armário”, da famosa missionária evangélica, ligada à igreja evangélica pentecostal clássica, Assembleia de Deus, Lana Holder, e de sua esposa, a cantora gospel Rosania Rocha. Lana ficou famosa no meio evangélico pentecostal com o seu conhecido testemunho de “cura” da sua lesbianidade. Viajava por várias igrejas no Brasil, e por todo o mundo, anunciando que deixara de ser lésbica por um milagre de Cristo. Casada e com um filho, Lana gravou VHSs e DVDs, contando a sua trajetória de vida, do “lesbianismo” até a “santidade”.

Aos doze anos de idade eu conheci o homossexualismo. Aí você fica chocado... Com doze anos de idade? E eu concordo com você em gênero, número e grau. Mas quem disse que o diabo escolhe idade?... A Bíblia diz em João 10:30 que ele [o diabo] vem senão pra matar, roubar e destruir... Eu estava debaixo de maldição. O salmo 16:4 diz que aqueles que levam oferendas a outros deuses terão as suas dores multiplicadas, e eu estava levando a minha oferenda ao deus de pedra, deus de barro, deus de madeira, eu estava debaixo de maldição. Se eu lesse a Bíblia eu saberia que homossexualismo é pecado, não só no velho testamento, especificamente no livro de Levítico, como também no Novo Testamento, a saber, em Romanos 1:26... Homossexualismo é pecado e a Bíblia diz que o salário do pecado é a morte.³⁰

Após mudar-se para os Estados Unidos, na cidade de Boston, Lana se envolveu, ainda casada, com a cantora Rosania Rocha. Neste momento, ambas frequentavam a conhecida igreja pentecostal brasileira naquela cidade, a Assembleia de Deus de Boston. O escândalo não pôde ser abafado e, após um tempo de silêncio e afastamento das mídias evangélicas, o casal resolveu assumir o seu relacionamento, tendo em seguida retornado para o Brasil.

Em seu retorno, Lana, e sua esposa Rosania, frequentaram algumas igrejas inclusivas na capital paulista. Lana, agora contava um novo testemunho, o da passagem de sua identidade como ex-lésbica para a de lésbica assumida, ainda evangélica, e também, sua história da aceitação de sua própria sexualidade. Foi em uma de suas pregações itinerantes, em uma dessas igrejas, que Lana Holder informou ao público sobre o início das atividades de seu novo “ministério”, a

Ramote, Golã, Quedes, Siquém e Hebrom. Fonte: <http://cidadederefugio.com.br/sobre-a-igreja/as-cidades-de-refugio/>, acessado em 18/05/2017, às 03:59.

³⁰ YOUTUBE. Lanna Holder: Testemunho ex-lésbica completo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=A80DxqoA0OU>. Acessado em 01/02/2017, às 15:15.

Comunidade Cidade de Refúgio, causando certo constrangimento e algum alvoroço entre alguns líderes de igrejas inclusivas. A igreja nasceu assim sob a forte liderança de Lana, com o auxílio de sua companheira, a cantora Rosania Rocha, convertidas agora ambas em *pastoras* e líderes máximas desta nova igreja LGBT.

A inauguração da Comunidade Cidade de Refúgio foi um boom entre os evangélicos LGBTs, membros de algumas igrejas inclusivas pentecostais na capital paulistana, que já conheciam a fama da famosa pregadora e de sua esposa cantora, agora assumidamente lésbicas cristãs.

3.2.

Templo, culto e adesão doutrinária



Figura 7: Culto da Comunidade Cidade de Refúgio (Foto do autor)

A primeira visita a um culto religioso da Comunidade Cidade de Refúgio ocorreu em outubro de 2015, após alguns meses de intensa pesquisa pela internet e de acompanhamento da comunicação oficial da igreja pelas redes sociais.

A primeira impressão que se tem ao chegar ao espaço de culto da Comunidade Cidade de Refúgio é a de entrar em uma sala de espetáculo teatral ou musical. O clima do local é de ansiosa espera pelas estrelas da noite: as pastoras Lana e Rosania, suas atrações musicais e momentos especiais. A liturgia do culto, desde a primeira oração, passando pelas músicas, os recursos tecnológicos, as luzes cênicas do palco, a fumaça que sai dos equipamentos e a “ministração”³¹ dos

³¹ Utilizo aqui do termo “ministração”, usado amplamente pelos evangélicos no Brasil e também pela Comunidade Cidade de Refúgio. A expressão “ministrar” e “ministração” se referem aos

louvores realizada pela pastora Rosania, a pregação de estilo pentecostal, com bastante vocalização e corporeidade, da pastora Lana, e todo o desenrolar do culto religioso fazem alusão a um grande espetáculo, como os que ocorrem nos grandes teatros e casas de show. Aliás, as performances musicais de Rosania, com sua voz lamuriosa e tremida, e as performances homiléticas de Lana, com seus gritos estridentes e agudos durante a pregação, assemelham-se muitíssimo aos rituais pentecostais e neopentecostais das igrejas típicas desta linha do protestantismo. “Você sabia que quem não dá glória a Deus não vale nada?” diz Lana Holder de maneira espontânea e informal, convocando os presentes a gritarem as expressões típicas do pentecostalismo e do neopentecostalismo: “glória a Deus” e “aleluia”.

Durante todo o desenrolar do culto, enquanto Lana Holder prega ou quando Rosania e o “ministério de louvor” cantam, oficiais permanecem de pé, usando uniformes distintivos, com as mãos levantadas, mostrando as palmas das mãos, alguns andando pela nave do templo, outros em locais fixos, orando pelo culto e pelas pessoas presentes ali. A performance destes oficiais é algo a se notar, pois permanecem com uma postura diferenciada, com a coluna ereta, observando tudo o que acontece no espaço de cultos, aliás, a corporeidade e a aparência dos adeptos do culto é também muito particular. Homens/garotos com aparência “afeminada”, com cabelos tingidos, roupas que seguem a tendência da chamada moda jovem gay contemporânea, com suas mãos levantadas e suas vozes agudas, ao lado de mulheres/garotas “masculinizadas”, com suas calças jeans e camisetas, e também outros homens mais velhos, assim como mulheres mais velhas e jovens, sem “trejeitos” específicos que os identifiquem como lésbicas ou gays, de acordo com a performatização de gênero mais comum. As performances dos gêneros e das sexualidades se corporificam de maneira plural no ritual do culto, sendo estas encenadas desde os tipos mais “discretos” aos mais extrovertidos.

A Comunidade Cidade de Refúgio não se encaixa completamente como uma igreja pentecostal ou neopentecostal. O pastor Thiago Carlos (2016), que também

serviços realizados nas congregações e nos rituais de culto. Em vez de dizer “cantar uma música”, dizem “ministrar louvor”. No lugar de “orar” usam muitas vezes “ministrar a oração”, assim como em outras situações: “ministrar cura”, “ministrar a pregação”. “Ministrar” aqui parece estar associado às funções sacerdotais do “ministério” e do ministro religioso, seja ele o pastor, o diácono ou qualquer liderança que ocupe cargos na hierarquia das igrejas, como os “ministros de louvor”, os regentes ou líderes de departamentos musicais.

cuida da comunicação oficial da igreja, informou em entrevista que a identificação oficial do grupo, e sua adesão doutrinária e eclesiológica, se dá com o neopentecostalismo, mas pode-se perceber nuances tanto de pentecostalismo quanto de neopentecostalismo nas pregações públicas da pastora Lana Holder e nas performances dos adeptos e dos oficiais no culto. A Comunidade Cidade de Refúgio parece caracterizar-se por uma releitura do pentecostalismo, ou um pentecostalismo “renovado”, na maioria de suas visões doutrinárias e posicionamentos públicos, com uma estética de culto e ritual bastante inclinada ao estilo neopentecostal. Talvez uma definição adequada fosse a de uma igreja LGBT neopentecostal com forte presença da doutrina pentecostal. Há uma disputa de identidades em curso, em processo de construção, como foi explicitado pelo pastor auxiliar da igreja, Vinícius Nascimento:

A Pra. Lana também diz que a igreja é pentecostal, por causa das manifestações do Espírito Santo em dons, línguas estranhas, revelações [etc]. Porém, o neopentecostalismo começa em igrejas como Universal e Renascer em Cristo, trazendo em si os dons e moveres do Espírito Santo, porém com ordem dentro da liturgia do culto e também na sua jovialidade. São diferenças pequenas [entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo]. Pelo fato da Pra. Lana vir de uma igreja pentecostal e muitos de nossos membros virem de igrejas pentecostais a fala de que somos pentecostais se torna constante, mas ao analisar o perfil da igreja você vai perceber que somos neopentecostais. (NASCIMENTO, 2016)

O pentecostalismo do grupo pode ser percebido pela valorização de alguns aspectos caros a denominações como as Assembleias de Deus, com ênfase em temas moralizantes, principalmente em assuntos ligados ao sexo e aos códigos de relacionamentos afetivos. Há também a presença de um estilo de pregação tipicamente pentecostal, que é performatizado pela pastora Lana Holder, com ênfase em uma interpretação alegórica da Bíblia, influenciada pela inspiração particular e individual do Espírito Santo na leitura do texto sagrado. Em uma das pregações, Lana Holder relata uma revelação divina que havia tido naquela mesma tarde. Sua pregação era sobre o “endemoniado gadareno”, passagem registrada no Evangelho de Marcos, capítulo 5. O texto não indica o motivo específico ou a causa da possessão do “gadareno”, mas Lana informava à congregação ali presente a revelação divina particular sobre o motivo da

possessão: “Deus me mostrou aqui no gabinete, agora à tarde, preparando a pregação dessa noite. Sabe por que ele ficou daquele jeito? A culpa era dele: fofoca, dissensão, orgulho, fornicção...”³²

O neopentecostalismo da Comunidade Cidade de Refúgio pode ser percebido na construção da estética espetacularizada e midiaticizada do ritual do culto, que busca conferir ao templo um clima de modernidade e “descolamento”, típico de igrejas tradicionalmente neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Renascer em Cristo.³³ A construção do espaço como um grande teatro, com luzes coloridas, telão de LED, fumaça cênica etc, além do modo de construção do próprio ritual do culto, com ênfase em canções gospel modernas e no estímulo das emoções dos participantes. A presença da chamada Teologia da Prosperidade, observada em diversos “testemunhos” de fiéis da igreja, e de lideranças, reforçando a crença em uma divindade recompensadora dos esforços de doações e da necessidade da fidelidade no pagamento de dízimos e ofertas voluntárias como necessários para se alcançar a bênção financeira, sinalizam uma adesão a esta visão do neopentecostalismo. Ricardo Mariano, estudioso do neopentecostalismo, explica a associação entre o neopentecostalismo e a Teologia da Prosperidade:

A Teologia da Prosperidade consta entre as principais mudanças doutrinárias e axiológicas ocorridas no chamado neopentecostalismo, vertente pentecostal encabeçada pela controversa Igreja Universal do Reino de Deus. Defendendo que os cristãos, enquanto sócios de Deus ou financiadores da obra divina, estão destinados a ser prósperos, saudáveis, felizes e vitoriosos em todos os seus empreendimentos, esta teologia, oriunda dos EUA, derruba por terra o velho ascetismo pentecostal, prejudica a imagem pública deste grupo religioso e concorre para pôr em xeque a tese que vê afinidades entre o pentecostalismo e o “espírito do capitalismo”. (MARIANO, 1996)

Um membro dessa igreja que foi entrevistado para esta pesquisa respondeu sobre suas percepções particulares sobre este tema:

³² Comunidade Cidade de Refúgio, Culto de 20 de abril de 2016, às 20h.

³³ Os cultos são transmitidos ao vivo pela internet pelo *Departamento de Comunicação* da igreja, que é responsável também pela gravação dos DVDs com as pregações da pastora Lana Holder e também pela divulgação nas redes sociais e internet das chamadas e banners para os cultos e atividades da igreja.

Você considera a Comunidade Cidade de Refúgio como pentecostal? Como você a classificaria?

Guaraci: Eu enquadro a CR [Cidade de Refúgio] como *pentecostal*... Mas com fortes influências de neopentecostalismo.

E qual das duas partes você se identifica mais? A parte pentecostal ou neopentecostal?

Guaraci: Exclusivamente a pentecostal. A outra parte [neopentecostal] tenho as divergências que comentei.

E essas divergências não te impedem de frequentar a igreja?

Guaraci: Isso... não me impedem não. São pontos dos quais não participo". (GUARACI, 2016)

Para este membro, que se considera “pentecostal” e crítico ao modelo de igreja neopentecostal, criticando inclusive a “teologia da prosperidade” e outros aspectos característicos deste ramo do protestantismo, a presença de elementos do neopentecostalismo constituem algo a ser ignorado, uma vez que a igreja oferece também elementos do pentecostalismo. O neopentecostalismo da igreja, apesar de real e presente, não causaram neste caso, o afastamento do membro pentecostal, que preferia não participar dos momentos onde os rituais demonstravam maior adesão ao neopentecostalismo.

3.2.1.

O primeiro culto

A primeira visita à Comunidade Cidade de Refúgio ocorreu no dia 11 de outubro de 2015, em um fresco final de tarde na cidade de São Paulo. Na entrada, a aparência da igreja surpreende, pois ocupa o lugar de um antigo cinema, com grandes *banners* coloridos cobrindo as portas de vidro, onde figuram imagens das pastoras principais, o casal Lana Holder e Rosania Rocha. Logo na entrada há uma escada por onde se desce para um amplo hall, como uma grande entrada para um subsolo. Com o chão todo revestido de porcelanato, nesse subsolo, voluntários da igreja recepcionam as pessoas que chegam. O ambiente é alegre e festivo, com grandes sorrisos dos voluntários e uma animada música de fundo. Neste bonito e iluminado hall encontra-se um balcão, onde se vendem vários materiais: as publicações impressas da igreja, DVDs com as pregações da pastora Lana Holder, livros de autores evangélicos, além de alguns souvenirs, como camisetas da igreja, canetas e afins. Passando pelo hall, encontra-se a nave do templo, onde, na parte interna, jovens voluntários dão as boas-vindas aos visitantes e membros da igreja. Aos fundos da nave, nas últimas cadeiras, é possível ter uma visão melhor do que acontece no espaço e perceber a dinâmica do culto religioso. O espaço é composto por cerca de 500 cadeiras, cobertas por uma capa na cor vinho, com uma espécie de bolso para colocar os envelopes de dízimos e ofertas. A distribuição dos assentos é a mesma de uma plateia de teatro, com um vão-livre ao centro (dividindo as fileiras em duas). O palco chama a atenção: é um grande tablado acarpetado em tom azulado/acinzentado, ao qual se tem acesso por uma fileira de degraus. Ao centro do palco encontra-se o púlpito de acrílico transparente. Na lateral do palco, à esquerda, mesmo antes do início do culto, alguns fiéis, homens e mulheres, já tocam os instrumentos musicais. À direita do palco encontram-se duas cadeiras, separadas especialmente para o uso das pastoras principais. Acima de tudo, no centro da parede aos fundos do palco, ocupando grande destaque, um grande telão de LED passando continuamente informações sobre a igreja: anúncios sobre eventos e horários dos cultos ao longo da semana.

Quinze minutos antes do horário do início do culto, marcado para as 18h, a nave do templo não estava totalmente ocupada, as pessoas chegavam aos poucos e iam conversando umas com as outras, tomando os seus assentos. A maioria é constituída por pessoas jovens. Há várias mulheres, provavelmente mais que em outras igrejas inclusivas, mas não chegam a constituir nem a metade dos frequentadores da igreja. Havia também uma mulher aparentemente transexual presente, e essa foi a única pessoa transgênero/travesti observada durante toda a celebração. As luzes principais da nave ainda estavam apagadas. Havia somente luzes no tablado e pequenas luminárias nas laterais, para facilitar a passagem das pessoas, além da iluminação do telão de LED na parede, que ajudava a iluminar o templo. No palco, jovens cantavam músicas evangélicas acompanhados do som do teclado.

O culto inicia-se às 18h, pontualmente, com a oração de um jovem rapaz. As pastoras Lana Holder e Rosania Rocha chegam ao tablado por uma porta localizada na parte de trás do palco (mais tarde foi obtida a informação de que essa porta especial liga o palco ao “gabinete pastoral” ou escritório das pastoras) e se assentam nas duas cadeiras colocadas especialmente ali para elas. Lana veste calças compridas, camiseta e um blazer e seus cabelos estão amarrados em um rabo de cavalo, já Rosania veste um longo vestido e seus cabelos longos parecem ter sido cuidadosamente arrumados para uma ocasião especial. Finda a oração com a qual se deu início o culto, Lana Holder se dirige ao púlpito, na parte central do palco, lê uma passagem bíblica e chama um grupo da igreja para cantar. O nome do grupo é “Cidade Soul”, que canta uma música em estilo coral, enquanto canhões de luzes coloridas do palco, os mesmos usados em espetáculos teatrais, acendem e iluminam todo o tablado. Equipamentos soltam fumaça colorida no palco/altar. O estilo da performance do coral lembra os corais de igrejas neopentecostais como a Renascer em Cristo, com a musicalidade da música gospel negra americana. O coral termina de cantar e Lana se levanta para saudar especialmente os visitantes que estão ali pela primeira vez, que nesta noite são cerca de vinte. Neste momento, o espaço da plateia está lotado, com praticamente todos os quinhentos assentos ocupados. A pastora Lana profere uma mensagem de boas-vindas aos visitantes de primeira vez, enquanto os fiéis fixos, membros

admitidos da igreja, entoam uma canção de boas-vindas. Após a saudação aos visitantes, a pastora Lana Holder ora e chama ao palco o “ministério de louvor”, do qual sua esposa, a pastora Rosania Rocha, é a integrante principal.

Diversas músicas são cantadas por Rosania, que é acompanhada por um grupo de jovens no palco, e vai cantando de maneira festiva, percorrendo o tablado de um lado a outro com grande versatilidade, a despeito dos sapatos de grandes saltos altos, sob os potentes canhões de luz e entre a fumaça que é liberada por equipamentos especiais. A cena em nada difere de um espetáculo de música gospel brasileira, como os que acontecem em grandes igrejas pentecostais e neopentecostais.

Terminando o chamado “momento de louvor” (o período de música), a pastora Rosania segue em uma oração que acirra os ânimos dos jovens ali reunidos. É o momento do êxtase, do “fluir do Espírito”. Toda a igreja ora conjuntamente com a pastora, cada um com suas próprias orações. Uns gritam, outros batem insistentemente a palma de uma mão contra a outra, um rapaz visivelmente exaltado põe-se a gritar com grande rapidez sons variados e curtos, com a boca aberta e a língua saltando entre os dentes. Como o rapaz citado, muitos falam em “línguas estranhas” (glossolalia), alguns se sentam e se levantam várias vezes, em êxtase, orando e gritando “aleluia” e “glória a Deus”. Neste momento de êxtase o ambiente se assemelha ao ritual das igrejas pentecostais clássicas, como a Assembleia de Deus, de onde são originárias as fundadoras da CCR (Comunidade Cidade de Refúgio). É um momento de ápice em que a corporalidade sinaliza a quebra da rigidez e o extravasamento da espiritualidade através do corpo. A espiritualidade pentecostal é corporificada, pois o Espírito Santo, que é uma das três pessoas da divindade cristã, se manifesta de maneira tangível, através dos dons conferidos aos fiéis, segundo a interpretação pentecostal. As manifestações ali presenciadas, são causadas pela ação desta entidade espiritual, que faz as pessoas chorarem de alegria, gritarem, pularem ou expressarem os seus pedidos à divindade com uma linguagem extática, não compreensível pelos sistemas linguísticos conhecidos. A “língua dos anjos”, e os gemidos inexprimíveis são utilizados pelos fiéis para falar com o seu Deus, como o balbuciar da linguagem de bebês. Este momento do rito, como já foi observado

na literatura, se assemelha a um grande clímax, ou orgasmo coletivo, presenciado por toda a congregação, que o finaliza com suspiros e salvas de palmas, com muitas pessoas ainda com os olhos marejados e recompondo-se dos efeitos da manifestação espiritual. George Bataille (1987, p. 147) falando sobre o erotismo, faz uma associação direta entre erotismo e êxtase espiritual: “Há semelhanças flagrantes, e mesmo equivalências e trocas, entre os sistemas de efusão erótica e mística. Mas essas relações não podem aparecer tão claramente senão a partir do conhecimento experimental das duas espécies de emoção”. A pastora Rosania Rocha, em uma pequena declaração através de uma brevíssima conversa privada pelo *Facebook*, falou sobre sua percepção do momento de “louvor”, onde ocorre o êxtase coletivo da igreja:

Minha base foi pentecostal. Fui muito nova para os EUA e lá a diversidade de pessoas de várias igrejas do Brasil se concentrou em uma só igreja onde me congregava, Boston, e isto influenciou totalmente na minha formação espiritual. Aprendi um pouco com todos e uns com os outros. Então hoje minha mente é muito livre para lidar na CR [Cidade de Refúgio] com todos que, como lá [em Boston], vêm de várias religiões e congregam conosco. Nesta hora do louvor, para mim é muito eu e o Espírito de Deus. Me deixo levar e quando ministro [o louvor] sinto exatamente o que muitos sentem... ligados totalmente na adoração a ponto de “sair da terra” e sintonizar me com quem eu sirvo: Jesus. Quando ministro [o louvor] desejo o mesmo para todos que ali estão. Então quando percebo a igreja entendendo isto, vivendo isto, me sinto completa na minha missão de adoradora pois são corações com o mesmo objetivo, e muitas vezes curados das mesmas feridas e sarados para sarar. Por mais que eu tente, não conseguiria expressar meus sentimentos quando adoro ao meu Deus, então, [eu] só adoro. (ROCHA, 2016)

Terminado esse momento, de maneira gradual, vai cessando o êxtase. As pessoas vão se sentando e se acalmando. Em um clima tranquilo, pós-êxtase, Lana Holder se levanta para ler um texto bíblico e fazer a pregação da noite. É um momento de intenso silêncio. Enquanto Lana prega, Rosania está sentada na cadeira ao seu lado, durante todo o tempo. Esta cena é comum no ritual em alguns setores do protestantismo brasileiro, onde a “esposa” do pastor, em alguns casos chamada de “pastora” (mesmo sem ter obtido formação teológica ou ordenação ritual própria), assenta-se ao lado, ou próxima, ao “marido”. A performatização binarista de gênero, semelhante à dos casais heterossexuais, se exterioriza na corporeidade das pastoras principais durante o período ritual do culto. Lana, a

pregadora, performatiza e exterioriza o seu gênero com postura impositiva, gestos “masculinizados” e fala autoritária, enquanto Rosania, a cantora, o faz com uma postura “feminilizada”, meiga e passiva.

A pregação de Lana é baseada na estória da eleição de Abraão (contida no livro de Gênesis 15:12-21) por parte de Deus para realizar uma missão especial: tornar-se um importante patriarca do povo hebreu. A pregação baseia-se na importância do indivíduo e das decisões individuais do cristão. “Tem que ser você”, “Quem tem que acreditar em seu chamado, é você!”, “Tem portas que só vão abrir com as suas digitais!”... são ênfases da pregação de Lana, que é respondida pela congregação com muitos “aleluia” e “glória a Deus”. Terminada a pregação, Lana inicia o momento do apelo financeiro, o “ofertório” do culto. O apelo é breve e há inúmeros obreiros – voluntários da igreja – com sacolas aveludadas para recolher os donativos. Há também duas pessoas, uma à direita e outra à esquerda do palco, com máquinas de débito e crédito para doações. O culto se encerra com oração e música, com as pessoas deixando o espaço em clima festivo e alegre, semelhante ao momento da entrada no templo.

3.3.

As pastoras Lana e Rosania: binarismo de gênero em performance



Figura 8: Banner veiculado na página oficial da Comunidade Cidade de Refúgio no Facebook. Na imagem aparecem as pastoras Lana Holder (esquerda) e Rosania Rocha (direita). Fonte: <https://www.facebook.com/cidadederefugio/>. Acessado em 05/01/2016, às 3:19.

Como afirmam vários autores contemporâneos, o modelo binário de classificação dos sexos – masculino e feminino – consiste de construções e invenções culturais do modelo dominante heterossexual, apreendidos e performatizados como em uma peça teatral (STOLCKE, 1991; MEAD, 1988). As diferenças simbólicas, históricas, entre os gêneros, e o modelo ocidental contemporâneo admitido de dois sexos distintos também o são (LAQUEUR, 2001). Necessitam de insistente reiteração social e coerção para manterem-se dentro de suas margens artificiais, para conseguirem executar a sua performance de gênero e manterem, através da força da coerção, o modelo dual (BUTLER, 2010). Esta reiteração da performatização do gênero – e do sexo – se dá de maneira coercitiva através do discurso e é artificial e extremamente violenta,

como nos diz Butler (2010):

Mas, como então, a noção de performatividade de gênero se relaciona com essa concepção de materialização? No primeiro caso, a performatividade deve ser compreendida não como um “ato” singular ou deliberado, mas, ao invés disso, como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia. O que, eu espero, se tornará claro no que vem a seguir é que as normas regulatórias do “sexo” trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos, e mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual.

A coerção social, que atua de maneira inconsciente, mas violenta, determina os rumos e a performatividade social a serem adotados por cada gênero (masculino e feminino). Mesmo os temperamentos e as diferenças de personalidade entre homens e mulheres em nossa cultura ocidental, e em todas as demais, são determinadas, entre outras coisas, pelas forças sociais de difícil percepção, estruturais, arraigadas na longa duração. Margaret Mead afirma que,

...as padronizadas diferenças de personalidade entre os sexos são desta ordem, criações culturais às quais cada geração masculina e feminina, é treinada a conformar-se. Persiste entretanto o problema da origem dessas diferenças socialmente padronizadas. (MEAD, 1988, p. 269)

Este “treinamento” para a conformação dentro dos limites das diferenças entre os sexos e gêneros, culturalmente determinado, parece não considerar as aptidões individuais da “natureza humana... quase incrivelmente maleável” (Idem, p. 268). Somos treinados, reiteradamente, para performar o gênero e o sexo inventados historicamente, e construídos processualmente, em nossa cultura.

Não se pode desconsiderar o peso do processo histórico na construção das diferenças entre os sexos e os gêneros em nossa sociedade ocidental. Jurandir Freire Costa, interpretando a abordagem histórica de Thomas Laqueur em sua explicação dessas diferenças construídas historicamente em nossa sociedade moderna, abandonando o modelo do *one-sex model* e assumindo o modelo do *two-sex model*, assim se pronuncia:

Em meados do século XIX, os manequins científicos do homem e da mulher estavam prontos. De “homem invertido” a mulher passava à “inverso do homem”,

e a causa da mudança estava em seu sexo. Em seguida, o que era efeito tornou-se causa. A diferença de sexos passou a fundar a diferença de gêneros masculino e feminino, que, de fato, historicamente a antecederam. O sexo autonomizou-se e ganhou o estatuto de fato originário. Revolucionários, burgueses, filósofos, moralistas, socialistas, sufragistas e feministas, todos estavam de acordo em especificar as qualidades morais, intelectuais e sociais dos humanos, partindo da diferença sexual entre homens e mulher. (COSTA, 1996)

A partir desta introdução sobre o processo histórico-social constitutivo do modelo dual entre os gêneros, pode-se abordar a performatização binária de gênero operada pelas pastoras Lana Holder e Rosania Rocha nas liturgias de culto da Comunidade Cidade de Refúgio e mesmo na construção da identidade da igreja. As pastoras se identificam publicamente como mulheres lésbicas e, a partir desta identificação discursiva, respeitando sua própria declaração de identidade de gênero e sexual, pode ser realizada uma análise de suas performances públicas de gênero.

Como mulheres e lésbicas, percebe-se, no entanto, um claro dualismo de gênero no comportamento público das duas pastoras. Lana Holder se porta, se veste e se caracteriza como uma mulher lésbica masculinizada. Suas roupas são aparentemente masculinas, com constância no uso de blazers, calças jeans, cabelos presos e ausência de maquiagem. Lana é a voz pública da igreja, que prega em todos os cultos dominicais e nos principais cultos ao longo da semana. Quando sobe ao púlpito para pregar, a barulhenta igreja de estilo neopentecostal se cala para ouvir “Deus falando através da pregação” (CARLOS, 2016). Ao seu lado, em todo o tempo, está a performativa figura feminina, dócil e amável de sua esposa, a pastora Rosania Rocha, que jamais sobe ao púlpito para pregar, ocupando sempre o lugar de cantora e auxiliar de sua esposa e líder. O “imperativo heterossexual” de Butler (2010), opera nestas performances públicas das pastoras, ainda que sejam mulheres assumidamente lésbicas e identificadas publicamente como dentro do próprio gênero feminino. Os “femininos” performatizados por Lana e Rosania certamente não são um mesmo modelo e padrão de “feminino”.

Em algumas igrejas tradicionais onde não é permitido à mulher o acesso ao pastorado, as esposas dos pastores ocupam lugares privilegiados em consideração às demais mulheres. Estas “esposas de pastor”, muitas vezes, lideram “ministérios

femininos” ou de “mulheres casadas”, ambientes de acesso exclusivo das mulheres das congregações. Um exemplo destes ministérios femininos secundários é a SAFE (Sociedade *Auxiliadora*³⁴ Feminina Evangélica), instituição criada para que as mulheres evangélicas tratem de assuntos “femininos”, sobretudo os deveres domésticos, o cuidado com os filhos etc. Em algumas destas igrejas tradicionais, a esposa do pastor é chamada afetivamente de “pastora”, sem contudo ocupar cargo de liderança na congregação religiosa.

A Comunidade Cidade de Refúgio apresenta uma grande ruptura com os modelos tradicionais de igreja por apresentar em sua liderança, em seu mais alto posto na hierarquia eclesial, duas mulheres lésbicas. Situação impensada na grande maioria das igrejas evangélicas no Brasil e no mundo. A continuidade com os modelos tradicionais de igreja se dá pela permanência, entre outras coisas, do modelo binário de gênero, praticamente repetindo o modelo “pastor/esposa de pastor”, performatizado de maneira comum nas igrejas tradicionais. Lana Holder, neste caso, se apresenta como o modelo performativo do “pastor”, que detém o mando e o poder do discurso, enquanto Rosania Rocha opera a docilidade da figura da “esposa do pastor”, simbolizada por sua localização sentada, e calada, ao lado de sua esposa durante as liturgias de culto. O lugar de fala de Rosania é em seu ministério específico, cantando, preparando o terreno para que sua esposa, no papel do “pastor” e “voz de Deus”, se levante para, com masculina autoridade e trejeitos masculinizados, pregar.

Em algumas pregações realizadas por Lana Holder, de maneira jocosa e arrancando risadas de sua plateia, a pastora brinca com o seu jeito masculinizado em relação ao padrão feminino de sua esposa Rosania. Guaraci, membro da igreja, comentou sobre isso: “A Lana marca bem os estereótipos de menino e menina entre as duas. Não raro, de púlpito” (GUARACI, 2016).

³⁴ Auxiliadora [do homem], pois, na interpretação evangélica mais conservadora, este é o papel que cabe à mulher, desde a criação da primeira mulher, Eva, no relato mitológico hebraico contido na Bíblia: “Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma *ajudadora/auxiliadora* que lhe seja idônea.”(Gênesis 2:18, tradução de João Ferreira de Almeida, versão da Imprensa Bíblica)

3.4.

Uma liturgia (neo)pentecostal inclusiva



Figura 9: A pastora Rosania Rocha "ministrando o louvor". Imagem veiculada na página oficial da igreja no Facebook. Fonte: <https://www.facebook.com/cidadederefugio/>. Acessado em 06/02/2017, às 3:57.

Um dos cultos observados na Comunidade Cidade Refúgio iniciou-se com uma lenta música gospel brasileira, cantada pelo Ministério de Louvor da igreja, acompanhado por dois jovens rapazes, que dançavam de maneira delicada, utilizando grandes leques com as cores da bandeira do arco-íris. A romântica coreografia fazia alusão a um encontro entre dois homens, de maneira delicada e sem nenhum tipo de sensualidade explícita. Era a encenação da corte e do galanteio, de maneira discreta, tal como idealizado no culto: dois homens dançavam ao som da moderna música gospel tocada e cantada pelo grupo musical da igreja. Era uma cena completamente inédita na liturgia de uma igreja confessadamente neopentecostal. Não tive acesso ao significado expresso da dança dos dois rapazes, mas pude perceber a presença de certo erotismo, não sexualizado, na cena apresentada sob as coloridas luzes do cenário do altar do

templo.

A Comunidade Cidade de Refúgio faz um grande esforço discursivo para se dizer “uma igreja como todas as outras”, “sem nenhuma diferença das demais, a não ser o fato de aceitar LGBTs”. Rejeita também a classificação de “igreja gay”. Mas, de fato, ela é uma comunidade religiosa neopentecostal particularmente LGBT, ainda que exista uma pluralidade de tipos LGBTs em suas liturgias de culto. A bandeira colorida do arco-íris, símbolo mundial do movimento gay, tremulante nos leques de jovens dançarinos com trejeitos afeminados, sinaliza um específico neopentecostalismo *gay* presente na liturgia da igreja.

O pastor Thiago Carlos nega a possibilidade da identificação da Comunidade Cidade de Refúgio como uma “igreja gay”: “não somos uma igreja gay, somos uma igreja para todos” (CARLOS, 2016), afirma o pastor, em um esforço de afastamento identitário em relação às outras igrejas inclusivas, classificadas como “igrejas gays”.

A afirmativa do pastor não se encarna na realidade observada nas liturgias no espaço de cultos da comunidade religiosa. A presença majoritariamente de LGBTs entre os adeptos da igreja, as coloridas performances dos grupos musicais e de dança, a espiritual teatralidade dos rituais religiosos indicam uma real presença de uma cultura *gay*, ou mesmo *queer*, no ambiente religioso da Comunidade Cidade de Refúgio.

A condenação da cultura secular *gay* nas pregações da pastora Lana Holder, como a frequência a bares, boates e casas gays, favorece o surgimento de uma cultura *gay* religiosa muito particular no ambiente do templo da Comunidade Cidade de Refúgio. Nos momentos pré e pós-cultos, onde as pessoas agem de maneira aparentemente mais espontânea e relaxada, pode-se observar alguns dos jovens homens gays membros da comunidade religiosa se tratando com pronomes ou tratamentos íntimos femininos: “ela”, “a senhora”, “a gay”. Também se percebe a presença de uma linguagem religiosa comum entre os evangélicos brasileiros: “irmão”, “irmã”, “varão”, “a paz do Senhor” etc.

A condenação da cultura secular *gay*, principalmente aquela ligada à cultura gay da noite paulistana, vivenciada no mesmo espaço geográfico onde a igreja se localiza – a região da Praça da República – com a presença marcante da

prostituição, do uso de drogas ou álcool, foi substituída pelo que se poderia chamar de cultura *gay* gospel no espaço sagrado da igreja.

O esforço das lideranças, ainda que discursivo, de se criar uma igreja “como todas as demais”, com a diferença de aceitar LGBTs, não achou lugar real na vivência dos frequentadores da igreja, que vivem uma cultura *gay* muito específica, interseccionada com uma cultura evangélica “inclusiva”, ainda em construção e em busca de formar uma identidade própria.

As coloridas novidades criadas na liturgia religiosa da Comunidade Cidade de Refúgio não excluíram os rituais clássicos do pentecostalismo/neopentecostalismo brasileiro. A valorização da glossolalia (falar “línguas estranhas”) e dos demais dons espirituais, está presente nas performances rituais dos cultos da comunidade religiosa. Da mesma forma estão presentes as sessões de exorcismos, chamadas pelos líderes da igreja de “libertação”, onde pessoas possuídas por demônios ou espíritos malignos são “libertas” desta influência.

Em um dos cultos religiosos ocorridos durante os dias de semana, um evento ocorrido com um dos participantes foi bastante significativo. Enquanto a pastora Lana Holder fazia, ao final do culto, um apelo para que as pessoas “aceitassem Jesus”, convidando para que os que assim desejassem fossem até a parte da frente do tablado, chamado de altar, um rapaz, assentado nas últimas fileiras de cadeiras do templo, se levantou e se dirigiu para a saída. Os “obreiros”, colocados estrategicamente nas saídas do templo, o abordaram, parecendo questionar o motivo de sua saída antes do final do serviço religioso. O rapaz, que parecia passar mal, choroso e ofegante, começou a gritar e empurrar os oficiais que o abordavam. Na tentativa de contenção do rapaz, outros oficiais se dirigiram em sua direção, levando-o para os fundos do templo e orando por sua “libertação” e pedindo que o “demônio” o deixasse “em nome de Jesus”. O evento chamou a atenção dos presentes no auditório, que, olhando para trás, para observar o ocorrido, acabaram chamando a atenção da pastora Lana Holder, que falava ao microfone. Lana entregou o microfone para uma pessoa que a assessorava no palco e, descendo, foi ao encontro do rapaz, que gritava, sendo contido pelo grupo de “obreiros”. A pastora colocou a mão sobre a sua cabeça e, falando alto, disse:

“Saia agora, em nome do Senhor Jesus!”. O rapaz caiu no chão, parecendo estar desmaiado, enquanto Lana retornava para o tablado, seguindo pelo corredor central do templo, sob inúmeras palmas e gritos de “aleluia” e “glória a Deus”. O rapaz havia sido “liberto” da opressão maligna, se dirigindo agora até a frente do altar, chorando, para “aceitar a Jesus” como seu salvador.

Outra particularidade da Comunidade Cidade de Refúgio em relação à sua liturgia neopentecostal/pentecostal é a ausência de “profetas” e “profetisas” para realizar “revelações” divinas para a congregação. Nas igrejas pentecostais, inclusive na Assembleia de Deus, de onde são oriundas as pastoras Lana e Rosania, é comum que pessoas assentadas no auditório das congregações se levantem, pedindo a palavra sob a exclamação: “Eis que vos digo!”. Neste momento, pregadores, músicos ou quaisquer pessoas que estejam falando ao microfone, fazem silêncio para ouvir o que o “profeta” tem a dizer em nome de Deus.

É comum em uma igreja dita pentecostal alguém se levantar no meio da pregação e começar a falar em línguas, profetizar e etc. Dificilmente algo deste perfil irá interromper o andamento de uma igreja neopentecostal.

Mas já houve alguma vez interrupção no culto por alguém trazendo uma profecia?
No início sim, inclusive dava-se liberdade de certa forma para isso, mas nunca foi algo do agrado da Pra Rosania, e com o tempo a igreja naturalmente foi tomando forma e se encaixando na visão que vem sido amadurecida nestes cinco anos, onde cremos que durante a palavra (pregação), Deus fala através do pregador, afinal, Deus não é Deus de confusão. (NASCIMENTO, 2016)

Na Comunidade Cidade de Refúgio, segundo pude apurar, estas cenas aconteciam em seus primeiros anos de existência, quando a congregação ocupava um templo menor. Segundo o pastor (auxiliar) Vinícius Nascimento, estes momentos de “profecia” foram excluídos da liturgia do culto por um entendimento posterior das lideranças da igreja: Deus fala através da pregação.

3.5.

Sexualidade e moralidade pentecostal: “sexo só depois do casamento”?

O pentecostalismo tradicional proíbe terminantemente o sexo antes do casamento. O sexo é um dom de Deus para ser usufruído somente após a realização do casamento, seja ele religioso ou apenas civil. A finalidade do casamento, para este segmento do protestantismo, é a procriação, a continuidade da espécie, sendo condenado o sexo pré-nupcial ou fora do casamento. A Comunidade Cidade de Refúgio, seguindo o modelo pentecostal de doutrina religiosa, proíbe, da mesma forma, o sexo antes do casamento para pessoas homossexuais e transgêneros. A pastora Lana Holder é incisiva em suas pregações de condenação à “promiscuidade sexual” ou ao sexo antes do casamento para os membros de sua igreja, só que, dessa vez, o sexo não objetiva a procriação, mas o prazer mútuo entre duas pessoas. Prazer sexual para a Comunidade Cidade de Refúgio somente após o casamento, religioso ou civil. O pastor Vinícius Nascimento me contou um pouco sobre o posicionamento oficial da Comunidade Cidade de Refúgio sobre esse tema:

A doutrina da igreja é como todas as outras igrejas, digamos, que não [são] inclusivas. Cremos que o sexo deve ser praticado após o casamento, firmando assim a aliança e compromisso de serem um diante dos homens e diante de Deus. Casais que já moram juntos e vêm para a nossa igreja nós aconselhamos que se casem, mas não impedimos que continuem com seus parceiros como antes. Agora, relacionamentos que começam na igreja nós ensinamos sobre este aspecto doutrinário que lhe disse, visando inclusive que reivindicamos tantos direitos iguais aos dos héteros, e inclusive iguais aos cristãos das igrejas tradicionais, evocamos também as mesmas responsabilidades. Hoje temos o direito de nos casar legalmente e temos igreja onde podemos seguir os princípios doutrinários que sempre nos alimentaram como fé. Diante disto não há razão para ser diferente. (NASCIMENTO, 2016)

O discurso público das lideranças da igreja e a sua doutrina sobre o sexo e a castidade, não necessariamente são seguidos por todos os membros afiliados à igreja. Na prática, as exigências de castidade se aplicam estritamente aos oficiais e líderes da comunidade religiosa, uma vez que se torna impossível gerir a vida íntima de todas as pessoas que frequentam a igreja. Este controle, que se dá de

maneira discursiva, nem sempre se encarna na realidade da vida das pessoas que aderem à fé da Comunidade Cidade de Refúgio, a não ser em relação aos líderes, como continua a dizer o pastor:

Se ele for do corpo eclesialístico [liderança] da igreja sim [tem de obedecer às regras]. Entendemos que se somos um corpo devemos partilhar dos mesmos princípios. Concordância e unidade são chaves para o sucesso. A pessoa não é obrigada a compor o corpo de obreiros da igreja, mas aceitando este ofício deve concordar e aplicar as doutrinas da igreja em sua vida. [Já] membros comuns não trazem sobre si essa responsabilidade de ensinar o que a igreja crê, óbvio que se cremos e ensinamos, o objetivo é que todos vivam. A verdade é que quem tem um relacionamento íntimo com Deus não precisa ser controlado para ser disciplinado, ele mesmo se observa e procura não cometer o que entende-se por mal. (NASCIMENTO, 2016)

Alguns informantes, de maneira informal ou durante entrevista, consideraram ser a questão do sexo um tema controverso e delicado entre os membros da igreja. Não se fala muito sobre o tema entre os frequentadores, seguindo a orientação de observar a doutrina oficial da igreja. Todavia, “as pessoas sabem quem faz sexo. Uma coisa é o que se prega, a outra é o que as pessoas fazem” (SAUL, 2016). Outro informante assim se pronuncia sobre o tema:

Colocando todos no mesmo “barco”, posso dizer que existe uma assincronia entre discurso, fé e prática. Mas o que se percebe é que nesse assunto específico muitos buscam mesmo [se manterem castos], ou dizem, ao menos, se absterem. O resultado se vê em casamentos que na minha opinião são precoces. Tipo.. Casar com 6 a 8 meses de namoro. Lembrando que isso é apenas uma opinião. Particularmente, entendo os motivos e a base bíblica usada [para proibir o sexo antes do casamento]. Mas eu não penso assim. Acredito que não se deve transar aleatoriamente, pelo simples prazer. Isto porque o sexo é um ato de comunhão. Portanto, transar com seu namorado, se você tem o objetivo sincero de manter um relacionamento com ele, não há problema. Até mesmo porque isso envolve riscos, expectativas, intimidades.

Eu: A tua opinião diferente das pastoras e da igreja seria um problema se você a expressasse publicamente, visto que você pensa diferente?

Certamente. Mas é relativo, porque as pessoas que me conhecem na igreja (maioria) sabem que eu normalmente sou polêmico e acabam “aceitando” quando divirjo. Mas pessoas que não tem tanta abertura acabam sendo reprimidas de uma forma ou de outra, acredito que não diretamente, mas de forma indireta. (GUARACI, 2016)

A noite gay paulistana com suas dezenas de boates, bares e clubes, como

aqueles que justamente rodeiam a igreja, também está interdita para os membros da Comunidade Cidade de Refúgio, ao menos discursivamente. Da mesma forma que em relação ao sexo, pode-se perceber uma não adesão completa às interdições propostas pela igreja neste sentido. Há frequentadores da igreja que também frequentam os conhecidos lugares gays da noite paulistana, de maneira discreta. Aliás, a Comunidade Cidade de Refúgio, como toda grande igreja, tem uma característica marcante em relação aos seus frequentadores: é possível se esconder na multidão formada pela congregação.

Há inúmeros frequentadores e membros da igreja que vivem uma intensa relação com as demais pessoas e com as lideranças, mas há tanto outros que frequentam a igreja de maneira discreta, mantendo pouca ou nenhuma relação com os demais membros. A possibilidade de se esconder na multidão e, assim, não ser cobrado diretamente sobre o não cumprimento das interdições pregadas pelas lideranças, é uma possibilidade real na Comunidade Cidade de Refúgio, como em outras mega igrejas. É possível ser apenas um desconhecido frequentador em um lugar onde se prega a “comunhão” de uns com os outros.

Há uma clara associação, no discurso das lideranças da igreja, entre a vida e a cultura gay com o “pecado” ou com comportamentos condenados pela igreja. É clara a associação discursiva entre a frequência a lugares gays com o uso de drogas, bebidas alcoólicas ou com a promiscuidade sexual: “Nestes lugares há consumo exagerado de álcool, sexo sem compromisso e uso de drogas”, me disse o pastor Thiago Carlos (2016), me garantindo que a igreja não exclui membros que não obedecem às suas rígidas regras, nem há qualquer tipo de “disciplinação” – comum em igrejas mais conservadoras – aos membros, digamos, comuns. Já os oficiais que infringirem as normas comportamentais da igreja, nas palavras do pastor Thiago, são “ministrados com a Palavra [a Bíblia], e convidados a se afastarem, se ausentarem de suas funções” (CARLOS, 2016) até que obedeçam as normas e regras estabelecidas pela liderança da igreja.

Percebe-se entre os membros da igreja um real interesse em seguir as regras determinadas pelas lideranças, pois, para muitos deles, são regras “bíblicas” e não apenas restrições criadas pelas pastoras ou pelos demais líderes. Todavia, percebem-se também discordâncias em relação ao modo de interpretação e

aplicação das regras ditas morais da Bíblia por parte de alguns dos membros ou frequentadores consultados ou entrevistados. As discordâncias, ainda que reais, não geram motivo de cisão ou de saída do membro da frequência aos cultos da Comunidade Cidade de Refúgio. Esta não é uma possibilidade para os que aderem diretamente às funções de liderança ou funções operacionais da igreja, como os pastores, cantores, evangelizadores, recepcionistas, obreiros etc. O discurso observado na Comunidade Cidade de Refúgio é muito semelhante ao observado por Natividade (2008, p. 304) em outra igreja inclusiva:

O “gay cristão” ou o “homossexual inclusivo” é virtualmente definido em termos da responsabilidade e consciência de cidadania, da discipulação (contenção de desempenhos inadequados ao seu ‘verdadeiro sexo’), da não promiscuidade, da busca pela santidade e ingresso na missão religiosa de resgatar outros homossexuais - ‘desviados da luz’ e ausentes do ‘amor de Deus’, devido aos sofrimentos e exclusões vivenciados. É claro que tal modelo sofre reapropriações e reinvenções quando enunciado a partir da experiência e narrativa dos sujeitos, contudo, enquanto ideal para a ação ele aparece.

O discurso de castidade, e consequentemente de “santidade”, opera performativamente do púlpito para a assistência do templo, sem contudo encontrar total adesão prática, principalmente em uma igreja cuja maioria dos frequentadores e membros é constituída por jovens no início da vida sexual. Não há sérios questionamentos aos discursos das lideranças quanto a este tema, todavia, a prática corrente nem sempre é a esperada pelas pastoras e líderes da igreja. O discurso do controle sobre os corpos dos jovens LGBTs nem sempre opera de maneira eficiente no ambiente da Comunidade Cidade de Refúgio, realidade esta, aliás, que pode ser observada em diversos outros ambientes religiosos cristãos.

3.6.

Um culto LGBT de “casais e da família”



Figura 10: Figura 5: Banner de divulgação do "culto de casais e da família".
 Fonte: <https://www.facebook.com/cidadederefugio/>. Acessado em 05/02/2017, às 4h10.

A pastora Lana Holder discursa constantemente em suas pregações contra o sexo antes do casamento e a “promiscuidade” sexual, mas, não somente isso. Outro grande foco de seu discurso está no casamento e na fidelidade entre casais de pessoas do mesmo sexo, especialmente entre mulheres.

Durante um “culto da família” da Comunidade Cidade de Refúgio, realizado em um sábado do mês de maio de 2016, o templo estava ornado para o culto e canhões de luzes com corações eram projetados na parede do altar. O templo estava bem menos cheio do que em um tradicional culto de domingo. Menos da metade das cadeiras estavam ocupadas.

A cada pessoa que chegava ao templo era dado um seixo branco e uma caneta *pilot* para escrever o nome dos familiares e, posteriormente, colocar a pedra com os nomes no altar. Neste culto não há a espetaculosidade do culto

dominical, nem tantas músicas e performances musicais, e prossegue como uma palestra religiosa de autoajuda para casais “homoafetivos”³⁵, como chamam os líderes da igreja os casais formados por lésbicas ou gays. Lana Holder enfatiza constantemente sua crítica aos modelos de relacionamentos considerados “mundanos” e não cristãos: “Troca-se de parceiro, companheiro, a toda hora... este é o perfil geracional deste tempo. É uma geração instável, débil”, exclama em tom alterado a pregadora pentecostal, com sua toalhinha para secar o suor, colocada sobre os ombros.

“Eu perdi a conta de quantas vezes o fulano entrou naquele gabinete para ser disciplinado [por mim]... Hoje está casado. Hoje vemos pessoas casadas! Deus tem alguém para você! Deus tem uma pessoa certa pra você... Para Lana tinha que ser Rosania! E o seu casamento será uma benção na vida de outras pessoas, será Betel, casa de Deus!”³⁶

A pregação de Lana se baseia em uma forte defesa do casamento entre pessoas do mesmo sexo, mas exatamente nos moldes tradicionais entre pessoas de sexo oposto. Os problemas dos casamentos ou das relações estáveis entre LGBTs parecem ser, nas falas de Lana, muito semelhantes aos casamentos entre heterossexuais, portanto, a solução dos problemas também parece ser similar. Em um momento de sua pregação, de maneira mais intensa, teatralizada e humorada Lana dá as dicas para resolver alguns problemas entre casais:

Vamos fazer amor? Agora não, estou terminando aqui no celular... Whats App, redes sociais etc... Pega o telefone dela e joga na parede! Se o teu olho te escandalizar arranca e joga fora [diz o texto bíblico], só estou fazendo uma sessão atualizada [risos intensos da plateia]. O melhor amigo de alguém casado é o seu cônjuge. Corta as amizades do seu esposo, da sua mulher!³⁷

Terminada a bem-humorada e teatralizada sessão de aconselhamentos para casais, regada a muitos risos, Lana se aproxima de sua esposa Rosania, dá-lhe as mãos e inicia uma oração pelos casais presentes no templo da igreja, dizendo:

³⁵ Os termos “homoafetivo” e “homoafetividade”, criados pela jurista gaúcha Maria Berenice Dias (2005), são usualmente preferíveis na linguagem da Comunidade Cidade de Refúgio, no lugar dos termos correntes “homossexual” e “homossexualidade”. Percebe-se assim uma ênfase na afetividade das pessoas homossexuais e um apagamento de suas sexualidades. A igreja parece preferir o tema da afetividade ao da sexualidade entre casais do mesmo sexo.

³⁶ HOLDER, Lana. Comunidade Cidade de Refúgio. Culto de 28 de maio de 2016, às 20h.

³⁷ Idem.

“Levante a sua pedrinha. Deus investe na família! Deus acredita na família! Esta pedra representa o senhor Jesus, aquele que é descanso nos dias difíceis, [ele disse:] 'no mundo tereis aflições'”. Após a oração, Rosania Rocha apresenta o tema seguinte do culto: “o assunto de hoje é maravilhoso: adoção”, e convida um casal de lésbicas para testemunhar sua difícil história de adoção de uma menina. O casal de mulheres sobe ao palco com sua bebê, vestida com uma roupa cor-de-rosa e com laço cor-de-rosa na cabeça. Em um momento de sua fala, uma das mães confidencia o medo de que a menina crescesse com algum trauma, pelo fato de ser criada por duas mulheres, sem a presença de um pai. A pastora Lana Holder por fim ora pelo casal e por sua filha, pedindo que Deus as abençoe e faça a menina crescer com saúde.

É iniciado o momento do “ofertório”, onde acontecem as doações de valores financeiros para a igreja. Um homem gay de meia idade, oficial da igreja, junto com seu marido, sobe ao altar para conduzir este momento. O modelo neopentecostal seguido neste momento baseia-se no apelo financeiro baseado em uma crença na intervenção divina nas questões financeiras particulares dos indivíduos. A “teologia da prosperidade” guia teologicamente este momento importante para as crenças da Comunidade Cidade de Refúgio. O homem conta diversas situações onde pôde observar a presença da divindade intervindo em sua vida econômica e financeira, inclusive quando, em um momento de desemprego, decidiu dar o dízimo à igreja. “Faça um ato profético. Mas só faça se você tiver fé!”. Após falar de seu casamento abençoado com seu marido, o oficial deixou o altar, sob o som de uma canção evangélica que falava da benção divina para o “lar”. Como em todos os cultos, as máquinas de cartão de crédito estavam posicionadas à direita e à esquerda do palco, aguardando os doadores daquela noite, enquanto sacolas aveludadas já percorriam todo o templo, recolhendo doações em dinheiro vivo.

Um outro casal de lésbicas, na faixa dos trinta anos, sobe ao palco. Uma delas começa a cantar uma música religiosa, enquanto slides da cerimônia e da festa de casamento das duas passam no telão de LED do templo. Nas imagens que aparecem no telão, uma das mulheres está vestida de noiva e a outra de terno branco. Após cantar a canção, dedicada à sua esposa, em comemoração aos seus

três anos de casamento, a moça que fez a dedicatória faz algumas revelações improvisadas sobre o casal: pensaram que ela havia casado com outra mulher, pois sua esposa, vestida com um vestido longo para o casamento, não foi reconhecida por algumas pessoas, pois ambas eram masculinizadas em seu dia a dia. A plateia ri desta revelação. A pastora Lana Holder parece desconfortável em sua cadeira, observando a fala prolongada da moça, que, ao que pareceu, só tinha autorização para cantar, e não para falar. Lana se levanta da cadeira enquanto a moça continua a falar e a plateia ri de maneira nervosa dessa situação. Lana anda em direção à moça, que então para de falar. A moça contava das dificuldades do casamento e das vezes que tentou terminar o casamento pelas dificuldades do relacionamento. A pastora Lana Holder ora pelo casal e termina com a seguinte frase, dirigida a uma das mulheres, gerando grande risada na plateia: “Da próxima vez que ela quiser se divorciar vem aqui que a gente ora: 'Senhor, mata ela agora’”. O culto termina com a oração final da pastora Lana Holder, seguida da alegre saída dos casais e do público presente no templo naquela noite.

Seja nos discursos públicos, observados nos “cultos de casais” e “da família”, seja em outros cultos públicos ou nas conversas com as lideranças da Comunidade Cidade de Refúgio, pode-se observar a solução do casamento como resposta à “promiscuidade sexual”, ao sexo antes do casamento e, inclusive, para a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis como o HIV. Não foi observado em todas as observações participantes nenhum discurso público abordando questões de prevenção e uso de camisinha. O casamento, assim como a castidade, parecem ser, para as lideranças da Comunidade Cidade de Refúgio, meios de prevenção das doenças sexualmente transmissíveis e do HIV. Esta, aliás, foi a posição oficial da igreja, passada a mim pelo pastor Thiago Carlos, como meio de prevenção de doenças sexualmente transmissíveis.

O casal formado pelas pastoras Lana Holder e Rosania Rocha é um modelo ideal de relacionamento para os LGBTs frequentadores da igreja. Nos banners de divulgação da igreja é constante o uso da imagem do casal como símbolo da igreja e as diversas histórias íntimas, da vida cotidiana, contadas nas pregações da pastora Lana Holder, servem de modelo e estímulo aos casais frequentadores da igreja. A crença no casamento monogâmico, baseado na fidelidade e

exclusividade, parece ser um foco central nas pregações da pastora Lana e das demais lideranças da igreja. Na defesa de suas crenças, e também de seu modelo ideal de relacionamento afetivo, as lideranças da Comunidade Cidade de Refúgio combatem os discursos aparentemente discordantes de sua pregação sobre o casamento “homoafetivo”. “Igreja promíscua”, “igreja que pode tudo”, são adjetivos que pude observar em conversas informais ou através de entrevistas em relação a algumas outras igrejas inclusivas cujo foco de pregação não está na reprodução de um modelo ideal de relacionamento afetivo.

3.7.

Considerações sobre a Comunidade Cidade de Refúgio

As nove semanas de visitas e observação participante à Comunidade Cidade de Refúgio certamente são insuficientes para se obter um panorama mais amplo sobre sua rotina de serviços religiosos, a propagação de seu discurso e seu modo de ver o mundo, os LGBTs e a sexualidade. É também tempo insuficiente para se analisar profundamente as performances públicas de seus rituais. Todavia, algumas observações e considerações são possíveis de se fazer, conjugando a análise das observações participantes, com as entrevistas, conversas informais pessoais ou pelas redes sociais.

A Comunidade Cidade de Refúgio constitui-se, a partir desta análise, em uma comunidade religiosa cristã LGBT de discurso conservador e de valorização deste discurso conservador. No entanto, a prática real e cotidiana de seus membros e de pessoas que frequentam seu espaço religioso, nem sempre encarna a realidade do discurso conservador.

A personalidade carismática das pastoras Lana Holder e Rosania Rocha, bem como a espetacularização e teatralização do culto religioso, com toda a aura de modernidade implantada no espaço do templo pelo modelo neopentecostal, são grandes propagandistas da igreja entre os LGBTs cristãos, muito mais do que o foco discursivo em torno de questões consideradas tabu, como o sexo antes do casamento. A busca da “excelência” na prestação do serviço religioso (CARLOS, 2016), a profissionalização dos músicos e a dedicação exclusiva das pastoras principais e de algumas lideranças, parecem ser, alguns dos maiores atrativos para a maioria de jovens que frequentam a igreja. O discurso conservador em relação ao sexo, à cultura e os demais temas tabus não parecem ser um impeditivo da frequência de alguns destes jovens à igreja, ainda que não sigam estritamente a recomendação das lideranças quanto a estes temas.

Os cultos religiosos da Comunidade Cidade de Refúgio são milimetricamente planejados e pensados. Cada música cantada é antecipadamente ensaiada pelos grupos musicais da igreja e, cada pregação da pastora Lana Holder, é antecipadamente planejada e escrita, demonstrando uma grande preocupação

com a execução de sua performance pública. Desta maneira, pode-se concluir que os discursos e posturas públicas da igreja são, da mesma forma, pensados e planejados previamente, visando à imagem pública da igreja entre os LGBTs cristãos. Em entrevista pessoal com o pastor responsável pela comunicação oficial, Thiago Carlos, pude perceber esta preocupação com a imagem pública da igreja. Thiago respondeu cada pergunta de maneira pausada, pensando cada palavra que proferiria, visando sempre à construção de uma imagem pública oficial da igreja, que fugisse às suas opiniões pessoais e refletissem as “doutrinas, visão, missão e valores da igreja”.

As lideranças da Comunidade Cidade de Refúgio, se preocupam muitíssimo com suas performances públicas, encenadas nos rituais e em seu discurso corrente, visando não demonstrar desacordo com os pactos previamente firmados com as pastoras presidentes e com a instituição.

4

A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo

4.1.

Nascimento da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo



Figura 11: Culto da ICM de São Paulo no ano de 2010. Fonte: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=102582293108039&set=a.102582219774713.6300.100000688066919&type=3&theater> Acessado em 07/03/2017, às 18h.

A Igreja da Comunidade Metropolitana ou Metropolitan Community Church (ICM/MCC) surgiu na cidade de Los Angeles (EUA), em 1968, após a iniciativa de um jovem pastor pentecostal, Troy Perry, expulso de sua igreja por se assumir gay. Depois disso, a ICM se expandiu para a Europa, Canadá e alguns países da América Latina, tendo chegado muito tempo depois ao Brasil. (NATIVIDADE, 2008. WEISS DE JESUS, 2012)

O ano de 2004 marca a inauguração do primeiro templo da ICM no Brasil, no bairro da Lapa, na cidade do Rio de Janeiro, após o trabalho de mais de um ano de preparação de um pequeno grupo formado em sua maioria por jovens homens gays com menos de 30 anos de idade. Depois do Rio de Janeiro, a ICM se expandiu por algumas cidades do Brasil, com grupos locais independentes e não ligados diretamente ao Rio de Janeiro.

Depois de uma tentativa frustrada de implantação de uma ICM na cidade de São Paulo, no ano de 2004, finalmente em 2006, sob a liderança do pastor Cristiano Valério, oriundo de uma pequena comunidade religiosa LGBT, a *Igreja Para Todos*, são iniciadas as atividades oficiais da Igreja da Comunidade Metropolitana naquela cidade.

Após passar pelos bairros do Centro e Bela Vista, em 2009 a ICM se estabeleceu definitivamente no bairro de Santa Cecília, região central da cidade, próximo ao largo de mesmo nome, paralelo à Avenida São João, na capital paulista, em um sobrado simples, em cima de um boteco típico daquela região.

Conheci a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM) no ano de 2009, quando a visitei pela primeira vez como uma pessoa que professava fé semelhante à divulgada pela igreja. Eu era um jovem evangélico gay, nos meus 28 anos, e congregava em uma igreja carioca que logo em seguida se filiou à denominação das ICMs. Portanto, meu olhar sobre a ICM São Paulo era o de um “irmão” e de um conhecido da igreja, até o ano de 2015, quando, confrontando o medo da parcialidade e de me deixar influenciar pelo olhar familiar, decidi estranhá-la e observá-la como um pesquisador. Não me arrependi da decisão que tomei. Na posição de pesquisar, durante todo o período de observação participante, e no desenrolar das entrevistas com algumas de suas lideranças e membros, pude perceber a ICM de São Paulo como um lugar profundamente desconhecido por mim mesmo. O *estranhamento do familiar*, conforme sugerido por Gilberto Velho em seu famoso artigo “Observando o familiar”³⁸, me fez entender que o que parecia familiar para mim, na realidade, estava há muitos quilômetros de distância, em sentido literal e simbólico: “O processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente,

³⁸ VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações” (VELHO, 2013).

A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo era um lugar, e um ambiente religioso, completamente diferente da Igreja da Comunidade Metropolitana do Rio de Janeiro, à qual sou filiado. Há muitos pontos de convergência, é claro, por serem ambas afiliadas e subscreverem um credo comum, mas as diferenças são tanto mais aparentes e gritantes, o que não se pode estranhar em uma denominação religiosa que, de fato, atua como uma federação de igrejas inclusivas locais espalhadas por vários países, com relativa liberdade litúrgica e doutrinária, com administração descentralizada. As igrejas locais da ICM são ambientes muito particulares por estarem vinculadas apenas por laços fraternos entre os diversos grupos, não existindo uma rígida hierarquia governamental que decida as normas e modelos a seguir pelas igrejas. As igrejas da ICM carregam em comum os símbolos, a bandeira, a Profissão de Fé e a reverência aos seus bispos e bispas (*elders*) representantes mundiais da igreja. Na prática, as igrejas locais possuem credos diversos, orientações teológicas múltiplas, indo do pentecostalismo clássico, com alguma influência de neopentecostalismo, até as liturgias mais tradicionais, ao estilo episcopal ou mesmo católico romano. Em uma das igrejas da ICM (Belo Horizonte, por exemplo), o ritual da Eucaristia³⁹ pode ser celebrado com pão comum, anunciando o pastor que aquilo se trata apenas de um símbolo do corpo de Cristo. Em outra (Fortaleza ou Maringá, por exemplo), ergue-se uma hóstia de trigo, ou um pão não fermentado, insistindo o clérigo, paramentado de túnica branca e estola, que, naqueles elementos, estão presentes espiritualmente o corpo e o sangue reais de Cristo. Esta diversidade dogmática e litúrgica está presente nas Igrejas da Comunidade Metropolitana, seja no Brasil, seja em outro lugar do mundo onde ela exista. Estes são alguns dos motivos pelos quais “estranhar o familiar” foi uma metodologia e uma prática constante e possível para mim. A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo era para mim, na realidade, uma querida desconhecida. Foi com a ciência da possibilidade da parcialidade, da possível naturalização do familiar e da não possibilidade de análise científica totalmente

³⁹ Ou “Ceia do Senhor”, um dos dois sacramentos ou memoriais mantidos pelos protestantes após as Reformas Religiosas do século XVI.

isenta, que eu cheguei para observar os cultos da ICM de São Paulo.

4.2.

Templo, culto e adesão doutrinária



Figura 12: Imagem do Culto da ICM de São Paulo. Fonte: <https://www.facebook.com/icmsp/photos/a.339010026142623.73147.338992756144350/1136361653074119/?type=1&theater> Acessado em 07/03/2016, às 18:06

A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo é uma comunidade religiosa que se guia aparentemente pela tradição de seu ritual de culto protestante tradicional, embora não haja expressamente essa adesão oficial nas falas dos líderes da igreja. De modo diferente da Comunidade Cidade de Refúgio, que busca ser um lugar “moderno” e com aparência de contemporaneidade e juvenilidade, a ICM São Paulo valoriza o tradicionalismo e o clássico ritual protestante austero e frugal, avesso aos avanços modernos típicos dos cultos neopentecostais.

Nas questões comportamentais e sexuais, a ICM São Paulo é uma igreja aparentemente liberal, com pouca interferência na vida particular de seus membros e frequentadores. Não há ênfase em pregações sobre castidade ou

pecados sexuais. Segundo me relatou o Reverendo Cristiano Valério em entrevista, ele, e as lideranças da igreja, só interferem na vida sexual dos membros se o comportamento de alguém ferir a ética das relações entre as pessoas, como no caso de algum membro assediar os visitantes. Já houve interferência também por parte do pastor no comportamento de lideranças da igreja que expunham excessivamente sua intimidade sexual para os membros da congregação. Segundo o pastor, essas foram situações-limite, que acontecem de maneira esporádica. A pregação das lideranças da ICM de São Paulo em relação à experiência e vivência da sexualidade é aparentemente liberal. A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo parece ser um ambiente religioso “liberal” em relação à vida sexual de seus membros. Apenas parece. O ambiente eclesialístico cristão interdita, mesmo não intencionalmente, certos discursos e comportamentos dos fiéis da igreja. Testemunhei em uma de minhas visitas, no momento do café, antes do culto, certo rapaz, frequentador da igreja mostrando para um pequeno grupo, imagens de rapazes em um aplicativo de encontros gays em seu *smartphone*, quando uma das lideranças da igreja, ao ver a cena, comentou delicadamente, demonstrando naturalidade: “Mas não é muita exposição, não?”. Após um momentâneo constrangimento entre as pessoas do grupo o assunto foi mudado.

O templo da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, um sobrado de tamanho mediano na região da República, é bastante simples, sem sinais aparentes de pompa ou riqueza. É razoável também a conservação do espaço, com paredes pintadas e boa organização. O piso do salão do templo parece ser pintado com uma tinta amarela, já desgastada pelo tempo. Como não há tablado ou palco, um tapete retangular marca o território da mesa do altar, cuidadosamente decorada com os tecidos e alfaiaes típicos de igrejas protestantes históricas ou católicas. Como em igrejas protestantes tradicionais o altar (mesa), o lugar da celebração da Ceia do Senhor (ou Eucaristia) ocupa o centro da área de celebrações, de frente para a plateia. Em cima desta mesa retangular que o pastor ou outras lideranças da igreja consagram a grande hóstia de trigo que é dividida com a congregação todos os domingos, juntamente com o grande cálice de suco de uva, onde as pessoas mergulham, uma a uma, suas hóstias antes de comê-las. Cálice e patena, para o vinho e para hóstia, sanguíneo e corporal, os tecidos brancos bordados com o

agnus dei (o cordeiro imolado segurando uma cruz, representando Jesus), ocupam o altar, que é adornado em sua lateral por uma grande cruz processional dourada, de cerca de dois metros de altura. É esta cruz processional que é carregada por algum diácono ou diaconisa até o altar do templo quando acontece alguma celebração importante para a igreja, como a Páscoa ou o Natal. A geografia do altar obedece à tradição protestante histórica: altar (mesa) ao centro, dando destaque para a celebração da Eucaristia (um dos sacramentos celebrados), e o púlpito, onde acontecem as pregações, na lateral do altar, mas também de frente para a plateia.

Há uma expressa negativa de adesão ao protestantismo histórico ou a qualquer vertente do protestantismo, nas falas do Rev. Cristiano Valério, mas a organização da geografia do templo apontam para uma adesão, ainda que não intencional, aos rituais do protestantismo histórico, ao luteranismo ou mesmo ao anglicanismo. O pastor Cristiano falou sobre o princípio de “não-adesão/aderência doutrinária”, seguido pela denominação da ICM:

Na verdade a comunidade de São Paulo é uma comunidade, liturgicamente falando, Ela... é bastante livre pra mudanças. Então a gente têm várias mudanças estruturais na liturgia da igreja. [Pelas] fotos dá pra perceber isso, né? É claro que tem alguns direcionamentos que continuam os mesmos, no mais houve muitas mudanças... Então é uma comunidade que reflete aquele princípio da ICM de *não aderência doutrinária*. Então a gente não anda discutindo doutrinas. Nós passamos a não valorizar a identidade, como eu vou dizer... o posicionamento teológico, e mais a vivência comunitária. Então nós não nos identificamos como uma igreja eucarística, embora nós sejamos uma comunidade *eucarística*, mas nós não reivindicamos [isso]. A gente não vai se pensar como uma igreja *reformada* embora a Reforma esteja muito presente. A gente brincava de falar que a gente não era da “Reforma”, a gente era da “decoração”... (risos) por conta da presença expressiva de drag queens na comunidade e de pessoas que não se identificam, não se classificam, né? E que desconstroem o gênero o tempo todo. A gente é uma comunidade que não encontra um lugar dentro das correntes teológicas, mas sim dentro da experiência comunitária. Eu sempre gostei muito do princípio de não aderência doutrinária, que é um princípio que a ICM inaugura no mundo. O que é o princípio de não aderência doutrinária? É o de você pensar que o seu fazer teológico a sua experiência religiosa é o que se dá neste momento. É uma foto do momento, isso não te define, porque você nunca foi e nunca será dessa maneira. Por quê? A mudança faz parte desse processo. (VALÉRIO, 2016)

De toda forma, a liturgia do culto da igreja segue um modelo tradicional protestante, com cânticos de hinos, leituras de salmos, leituras de passagens do

Antigo e do Novo Testamento e dos Evangelhos, celebração do ritual da Eucaristia (com a imposição de mãos e oração por parte dos oficiais), recolhimento de valores financeiros (ofertório) e uma benção final. Há domingos onde acontece o acréscimo de uma ou outra atividade no ritual do culto, como a recepção de um novo membro ou um batismo, todavia, o modelo de culto parece ser sempre o mesmo, seguindo de maneira constante as indicações de leituras do “Lecionário Litúrgico”, um calendário de leituras bíblicas diárias utilizado pela Igreja Católica e algumas denominações protestantes mais tradicionais como a Igreja Metodista. O princípio da “não-aderência doutrinária”, teoricamente e ricamente explicado pelo pastor, não pode ser observado de maneira clara nos rituais das liturgias da igreja, que performatiza e ritualiza suas liturgias em modelos clássicos do protestantismo. Não há a presença na liturgia de elementos litúrgicos pentecostais ou neopentecostais, embora haja membros da igreja que adiram a esta visão do protestantismo.

O pentecostalismo ou carismatismo pode ser percebido por expressões individuais públicas da espiritualidade durante o ritual do culto, como o falar em línguas estranhas, o levantar de mãos, as declarações públicas de algumas lideranças durante a “ministração” do louvor, como “aleluia”, “glória a Deus”, “vem, Espírito Santo!”, “Amém!”. O aparentemente rígido ritual clássico protestante é temperado por expressões individuais da espiritualidade pentecostal/carismática dos membros e de algumas lideranças, como o próprio pastor Cristiano Valério e a diaconisa/pastora Alexya Salvador⁴⁰.

O aparente tradicionalismo dos rituais dos cultos da ICM de São Paulo é permeado por um certo ar de carnavalidade e de teatralidade conferido pela decoração das flores e tecidos coloridos do altar, nas túnicas e estolas coloridas utilizadas pelo pastor e pelos diáconos e diaconisas e pela presença marcante de *drag queens* em algumas das celebrações festivas da igreja. A singela igreja de liturgia protestante tradicional quebra a monotonia e o compasso lento de seu ritual, conferindo um ar *gay*, ou *queer*, como algumas lideranças identificam, em sua celebração.

⁴⁰ A diaconisa Alexya Salvador também é chamada de “pastora” por algumas pessoas da igreja, embora ainda seja seminarista e não tenha passado pelo rígido processo de ordenação da denominação da ICM.

A doutrina da igreja se expressa de maneira pluralista. O pastor Cristiano Valério, fundador e atual pastor da igreja, é oriundo de grupos marginais dentro do cristianismo hegemônico. Foi Testemunha de Jeová e Adventista do Sétimo Dia. O primeiro grupo não considerado protestante e o segundo, por conta de divergências dogmáticas com o protestantismo clássico, considerado um grupo sectário pela maioria das denominações. Apesar de sua origem nestes grupos marginais, ou para-protestantes, não se percebe a presença do discurso conservador ou mesmo fundamentalista nos discursos do pastor. Suas pregações estão repletas de referências à Teologia da Libertação e a leituras consideradas “progressistas” pelo protestantismo clássico. Há também a forte presença da *Teologia Queer*, nascida e desenvolvida entre teólogos e teólogas da própria Metropolitan Community Church nos Estados Unidos, baseando-se em uma necessidade de aplicação do texto bíblico à vida cotidiana de LGBTs, focando em temas caros a estes, como os problemas de relacionamentos afetivos, a prevenção ou o tratamento do HIV-AIDS, além da “desconstrução” de leituras consideradas “abusivas” da Bíblia, como a Teologia da Prosperidade ou a condenação de sexualidades dissidentes como a homossexualidade.

Nas pregações da diaconisa Alexya Salvador, oriunda de grupos da Renovação Carismática Católica (RCC), pode-se perceber uma forte presença da linguagem da Teologia da Libertação, com ênfase em um conteúdo de libertação da opressão, não necessariamente econômica, mas em relação aos papéis de gênero rigidamente definidos, a discriminação sofrida pelas pessoas “trans” e pelos LGBTs em geral. A performatização pública da espiritualidade de Alexya faz lembrar as performances de membros do pentecostalismo católico, com uma corporeidade mais “solta” que os protestantes clássicos, mas muito mais contida que os pentecostais protestantes. Alexya, dirigindo o culto, orando ou “ministrando o louvor”, fala alto, usa de um gestual típico de pregadores carismáticos e fala em “línguas estranhas” em alguns momentos.

Não há uma preocupação de adesão pública a uma vertente teológica específica, seja de origem protestante ou católica, nas pregações e falas das lideranças da igreja, principalmente de seu pastor principal, Cristiano Valério e da diaconisa Alexya Salvador. As origens religiosas de cada liderança, suas

influências religiosas originais e sua formação na *teologia queer* da Metropolitan Community Church se fazem presentes nas falas e nas performances públicas das lideranças. A tentativa de classificação ou enquadramento do grupo é algo que incomoda o Rev. Cristiano Valério:

A gente tem uma utopia de ser uma igreja pós moderna, mas que o tempo todo vai estar lidando ainda com a percepção das pessoas que chegam ainda dos espaços onde a modernidade ainda é o padrão, que é a coisa de identidade religiosa, de doutrina, de pensamento religioso, de classificar o grupo, de se definir o grupo. Até quando a gente vai estar lidando com isso? Então, na verdade, a gente não pode definir... Eu acho que até essa necessidade de definir a comunidade é uma coisa muito *moderna*, e já não faz mais sentido. Faz sentido definir um grupo? Não faz sentido, porque o grupo é... a experiência religiosa ela se dá como um rizoma, né? As coisas estão e elas vão tendo momentos de tensão, de intensidade, de escapes... A definição mata, né? Não mata? Eu acho [que] a comunidade é um espaço onde essa diversidade possa dançar. De que maneira ela dança a gente tem que experimentar, não dá pra ser dito porque o discurso também não vai dar conta da experiência. (VALÉRIO, 2016)

O *ecumenismo* professado pela Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo pode ser percebido em suas falas plurais, nas pregações pluralizadas das lideranças. Pode-se perceber a presença discursiva de elementos do protestantismo clássico, do pentecostalismo, do carismatismo católico, da teologia da libertação e da teologia queer (e feminista) nas diversas falas dos oficiais da igreja.

4.3.

Um culto “trans”



Figura 13: Culto "Trans" da ICM de São Paulo. Imagem da página oficial da igreja no Facebook. Fonte: <https://www.facebook.com/icmsp/photos/a.1142572365786381.1073741922.338992756144350/1142573439119607/?type=3&theater>. Acessado em 13/03/2017, às 17h.

Uma das visitas ao templo da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo se deu por volta das 17:40, em setembro de 2016, vinte minutos antes do início do ofício religioso. Na entrada estreita e pouco visível, aos pés da escadaria, encontrava-se a diaconisa (oficial religiosa) Alexya Salvador⁴¹ – uma pessoa que se identifica como uma mulher *transgênera*, com “a” no final – que conversava, enquanto fumava, com uma jovem (que posteriormente soube que se identificava como uma “travesti”). Ela me cumprimentou e me informou que me concederia a entrevista que tinha solicitado, se possível naquele mesmo dia. Beijei o rosto de Alexya, fui então apresentado à jovem que a acompanhava e subi a escadaria em direção ao templo.

⁴¹ Por se tratar de uma liderança da igreja e figura pública decidi usar aqui o nome real.

Lá em cima algumas poucas pessoas já se reuniam nos fundos do salão, próximas a uma mesa em formato oval, com uma garrafa térmica de café e alguns biscoitos. O espaço da congregação se localiza na parte superior de um sobrado e, na parte inferior, funciona regularmente um bar. O espaço do templo é relativamente pequeno. A iluminação é fraca e há algumas lâmpadas apagadas ou queimadas, embutidas no teto com rebaixamento de isopor. Há cerca de 60 cadeiras de courino sintético na cor vinho, acomodadas em formato de auditório, com um vão ao centro que segue dos fundos à parte da frente. Não há tablado no templo, mas um tapete que faz as vezes de palco, onde há uma mesa (o altar) paramentada com um tecido branco, com faixas nas cores da “liturgia do dia” (brancas naquele dia), e duas velas acesas sobre essas faixas. Ainda à frente, ao lado esquerdo de quem observa da plateia, há uma estante de leitura da Bíblia, e à direita o púlpito, de onde são realizadas as pregações.

Encontrava-se no local o Reverendo Cristiano Valério, pastor da igreja e meu conhecido de alguns anos, e seu companheiro. Fui cumprimentado por eles e também por algumas pessoas que já se reuniam no local. Peguei um café e me sentei em uma das últimas cadeiras, bem confortáveis, que segundo pude apurar, foram doações de um conhecido da igreja. Próximo a mim está Adão⁴², um membro da igreja que me concedeu uma entrevista no dia anterior, e que assume a personagem *Judite*⁴³, uma *drag queen* conhecida na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Após cumprimentá-lo com dois beijos no rosto, voltei a observar a dinâmica do local. A diaconisa Alexya sobe pelas escadas, vai até Adão e pede para que ele seja o diretor do culto daquela noite. O título do culto, aparecendo em uma imagem projetada na parede por um projetor *data show*, era: “O Deus Transgênero que habita em nós”.

Adão, que neste dia está meio Adão meio *Judite*, com adereços femininos e masculinos, com uma calça *legging* apertada, a blusa também colada ao corpo e uma boina colorida na cabeça, dá início ao ritual do culto, lendo o texto de boas vindas escrito no boletim impresso da igreja. As pessoas são convidadas a se colocarem de pé e Adão inicia uma oração. Após a oração, Alexya canta uma canção junto com a congregação ali reunida, cerca de cinquenta pessoas. A

⁴² Nome fictício.

⁴³ Nome fictício.

diaconisa é de origem católica carismática e, em alguns momentos da canção, fala em “línguas estranhas” ao microfone.

No altar, de frente para a plateia, estão apenas pessoas que se reconhecem como transgêneros, ou, nas palavras de Alexya, “transgêneras”: Judite/Adão, Esther/ Abel⁴⁴, que também é diaconisa/diácono da igreja, e a jovem travesti que eu vi na porta do templo com Alexya, e que seria batizada neste dia.

O culto parece seguir um modelo tradicional histórico do protestantismo de valorização da tradição, se assemelhando às liturgias anglicanas e mesmo católicas romanas, todavia com pitadas de pentecostalismo evangélico ou de carismatismo católico, com algumas poucas pessoas falando extaticamente em “línguas estranhas”, de maneira muito discreta. A própria diaconisa Alexya é uma das que usa da glossolalia, falando ao microfone durante a canção o que parece ser silabicamente: “randarabashuria shuria”, e cantando “Jesus, manda teu espírito, para transformar meu coração!”. Vestida com *clesma*⁴⁵ branca, como as roupas dos padres ou pastores mais tradicionais, e estola branca pendurada de maneira transversal do ombro esquerdo até o lado direito da cintura, é ela quem orienta Judite em alguns momentos. O pastor, Rev. Cristiano Valério, permanece o tempo inteiro nas últimas cadeiras do templo, sem realizar qualquer interferência. O culto, neste dia, é dirigido pelas pessoas *transgênero* da igreja.

Após a canção cantada por Alexya, acontece o momento das leituras da Bíblia. São duas leituras, uma do Novo e outra do Antigo Testamento. A leitura do Antigo Testamento é feita por um frequentador da igreja, autotransclassificado como heterossexual, de meia idade, casado e com filhos, que se declara como *crossdresser*, assumindo neste momento o nome de *Rebeca*⁴⁶. O homem está vestido com roupas e peruca femininas, além de salto alto. Essa mesma pessoa testemunhou, em evento realizado pela igreja, que muitas vezes frequenta os serviços religiosos com as roupas, joias e adereços de sua própria esposa.⁴⁷ A

⁴⁴ Nome fictício.

⁴⁵ Camisa de gola clerical usada por padres e pastores de igrejas tradicionais ou históricas do protestantismo.

⁴⁶ Nome fictício.

⁴⁷ Este homem contou parte de seu testemunho no “Retiro Nacional 2016”, que pude participar, onde revelou ser um homem heterossexual, “pai de família”, morador do bairro do Morumbi, que se identificava com as vestimentas e as maneiras femininas, se autotransclassificando como “crossdresser”.

leitura do Novo Testamento é realizada por Judite/Adão.

A congregação da igreja fica toda de pé para o momento da “aclamação ao Evangelho”. Todos juntos cantam um hino cuja letra é somente a palavra “Aleluia!” e então Alexya lê o texto bíblico sobre o qual pregará naquela noite.

A pregação de Alexya é alegre e militante. Seu estilo lembra o de pregadoras pentecostais mais clássicas ou mesmo de pregadoras católicas carismáticas. Toda a pregação é permeada de críticas à discriminação às pessoas transgêneros, ou “transgênerAs” como insiste Alexya, que se recusa a ser chamada de *transexual*. Ela se declara uma “mulher transgênerA”. Em vários momentos da pregação, Alexya fala também dos preconceitos sofridos por pessoas lésbicas e gays, numa tentativa de unificação da luta e da militância de LGBTs, que a seu ver, não pode ser compartimentada e dividida.

Alexya encerra a pregação e passa a palavra para Adão/Judite, que realizará o “ofertório” da igreja, o momento das doações financeiras. Adão, de maneira breve, fala sobre “as contas que a igreja tem para pagar”, e convida as pessoas a levarem seus envelopes contendo suas doações até o altar. Não fazendo distinção entre o pesquisador, que estava ali apenas para observar, e o “irmão”, Adão me convidou para ir até a frente para orar pelas ofertas doadas à igreja: “Gostaria de convidar o pastor Gustavo, lá do Rio de Janeiro, para orar por nós...”. Eu, que até aquele momento estava “fora” do ritual religioso, me esforçando para uma observação crítica e externa, não podia parar toda a celebração para explicar que não poderia fazê-lo. Não tive alternativa. Fui até a frente, tomei o microfone e orei, agradecendo a Deus pelas doações. Voltei para o meu lugar e continuei a minha observação participante. Este foi um curto momento de participação na liminaridade do culto. Eu, que estava “fora”, tive de “entrar” na liminaridade do ritual, através da mística da fala direta com a divindade, que no protestantismo, é um dos momentos públicos mais preciosos, sem a intermediação de qualquer entidade intermediária. O pesquisador ficou no banco, aos fundos da igreja, levantou-se o religioso, orou, e voltou o pesquisador novamente. Será? Qual o limite entre estas duas performances: a teatralização do religioso e a do pesquisador? De fato ambos se misturam muitas vezes, sendo impossível

desembricá-los. Eu estava ali como investigador e também como “nativo” (VELHO, 2013).

Após o momento do “ofertório”, Alexya se dirigiu para o altar (a mesa que se localiza no centro), de frente para a plateia, deixando o púlpito, para celebrar a “Ceia do Senhor”, também chamada de “Eucaristia” pela igreja. Ao seu redor estavam as pessoas autoidentificadas como *transgêneros*. Alexya consagra o pão: “Este é o meu corpo”, e depois o vinho: “Este é o meu sangue”. As pessoas são convidadas a irem até a frente para tomarem dos elementos, que são repartidos por Alexya. “Não fique de fora. Esta mesa não é a mesa da ICM, é a mesa de Jesus, então todas as pessoas são bem vindas! Não importa se você cometeu algum pecado... Não importa se você não é membro desta igreja. Venha cear!”, exclamava a pregadora. Pessoas que ocupam cargos ou funções eclesiásticas na igreja são convidadas por ela para irem até a frente para imporem as mãos e orarem por aquelas que se achegam para “cear”, ou comungar.

Uma fila se forma no vão aberto entre as cadeiras, e as pessoas se dirigem até a frente para tomarem do pão e do vinho. A maioria vai sozinha, mas outras seguem acompanhadas de seus companheiros, maridos/esposas, namorados/namoradas ou mesmo amigos, de mãos dadas. Duas pessoas transgênero seguram os elementos do pão e do vinho, enquanto as demais chegam, pegam um pedaço de pão e mergulham no cálice de vinho (ou suco de uva, não consegui distinguir). Depois, a maioria, segue em direção aos oficiais que formam um semicírculo na frente do altar, de frente para a assistência, escolhe um deles para receber uma oração com imposição de mãos, e depois retorna para seus assentos. O momento da “Ceia do Senhor” é silencioso, mas uma música instrumental toca suave ao fundo. Encerra-se a Ceia.

Alexya se dirige para a frente do altar, deixando a parte de trás, de onde havia celebrado a Ceia. Pega o microfone e convida a jovem travesti que estava com ela na porta da igreja mais cedo, para se dirigir até ela. Alguns oficiais da igreja levam para a frente a pia batismal, junto com alguns utensílios e uma toalha branca. Alexya explica que a jovem transgênero decidiu pelo batismo, e que isso, na ICM de São Paulo, significava a adesão à doutrina e visão da igreja, assim como o ingresso no rol de membros daquela comunidade. Explica também que há

duas maneiras de se tornar membro daquela comunidade religiosa: através do batismo, com a realização de um rito de profissão de fé pública no templo, ou, se a pessoa já tiver sido batizada (em qualquer igreja católica ou protestante em nome do “Pai, do Filho e do Espírito Santo”), somente através da profissão de fé pública. Após isso, Alexya pede para a jovem ler em um papel a “Confissão de Fé Inclusiva”, a profissão de fé utilizada pela ICM de São Paulo.

Creio em Deus, Pai de todos, que deu a terra a todos os povos e a todos ama sem distinção. Creio em Jesus Cristo, que veio para nos dar coragem, para nos curar do pecado e libertar de toda a opressão. Creio no Espírito Santo, Deus vivo que está entre nós e age em todo o homem e em toda a mulher de boa vontade. Creio na Igreja, posta como um farol para todas as nações, e guiada pelo Espírito Santo a servir todos os povos. Creio nos direitos humanos, na solidariedade entre os povos, na força da não-violência. Creio que todos os homens e mulheres são igualmente humanos. Creio que só existe um direito igual para todos os seres humanos, e que eu não sou livre enquanto uma pessoa permanecer escrava. Creio na beleza, na simplicidade, no amor que abre os braços a todos, na paz sobre a terra. Creio, sempre e apesar de tudo, numa nova humanidade e que Deus criará um novo céu e uma nova terra, onde florescerão o amor, a paz e a justiça.⁴⁸

Após o término da leitura do documento pela jovem transgênero, a diaconisa Alexya pede para que a congregação se coloque de pé e estenda as mãos na direção da moça. Pede para que ela se coloque de joelhos e joga três punhados de água sobre a sua cabeça: “Em nome do Pai, em nome do Filho, em nome do Espírito Santo. Amém!”. A congregação aplaude o ritual, as duas se abraçam e em seguida se sentam nas cadeiras destacadas no altar.

Chega o momento final do culto. Judite/Adão, já conhecida por realizar os anúncios finais do culto, sempre muito divertida e fazendo piadas, vai até a estante de leitura, pega o microfone e, fazendo algumas brincadeiras, convida o Rev. Cristiano Valério para se dirigir até a frente para realizar este momento em seu lugar. O pastor obedece ao pedido de Judite, realiza os anúncios das próximas atividades da igreja e passa o microfone novamente para Judite, que mais uma vez me convida para ir à frente para orar agradecendo pelo fim do culto. Eu faço uma breve oração e entrego o microfone para Alexya, que já está ao meu lado, declarando encerrada a celebração religiosa.

⁴⁸ Conteúdo disponível no site da Igreja da Comunidade de São Paulo. Fonte: <http://www.icmsp.org/icm/index.php/sobre-a-igreja/nisto-cremos/confissao-de-fe>. Acessado em 20/02/2017, às 17:36.

Terminado o ritual, algumas pessoas se dirigem às escadas para irem embora, mas a grande maioria permanece no templo, conversando umas com as outras, tomando café ou outra bebida não alcoólica, vendida na cantina aos fundos, que vende neste dia alguns salgados, bolo e refrigerante. Após conversar e cumprimentar algumas pessoas, deixo o local rumo ao hotel onde estava hospedado, ao lado, no Largo de Santa Cecília.

4.4.

Performances públicas de gênero entre as lideranças

O pastor Cristiano Valério e a diaconisa Alexya Salvador não formam um casal. Ambos têm os seus respectivos maridos. Cristiano se assume publicamente como um homem gay e Alexya como uma mulher transgênero. A representação de sua liderança nos rituais e nas atividades da igreja está permeada da performatização do gênero de cada um.

Cristiano Valério é a representação do pai da congregação. Barbudo, sério e contido nos momentos dos rituais. Ele representa o mais alto cargo da hierarquia da igreja, a quem os membros comuns e os oficiais da igreja se reportam para a resolução de conflitos pessoais e coletivos, questões amorosas, aconselhamentos sobre afetividade e sexualidade. Embora afirme não ser “controlador” da congregação de maneira coletiva e dos membros de maneira particular, Cristiano parece exercer grande influência nas decisões da congregação e seus conselhos pastorais são, de maneira geral, acatados.

O pastor é o “pai” da congregação religiosa. Sua autoridade pastoral, e paternal, é exercida sem aparentes questionamentos por parte das lideranças e da congregação. Cristiano é altamente respeitado e mesmo reverenciado pela congregação da ICM de São Paulo. Alexya, a diaconisa transgênero, parece exercer o papel de uma figura maternal na congregação, também bastante respeitada:

Ela é uma “padra” [feminino de padre]... é brava, chama a atenção das pessoas. Uma vez eu tomei a hóstia e não comi. Coloquei na mão e fui sentar no meu lugar. Ela foi atrás de mim e me disse com a mão aberta: “põe aqui”. Ela pediu pra eu devolver a hóstia por que achava que eu não ia comer, mas eu já tinha comido. (ESTHER, 2016)

Um outro membro da ICM de São Paulo me falou a respeito de sua consideração sobre as personalidades dos dois pastores, Cristiano e Alexya:

Enquanto liderança, [Cristiano] é possuidor de um carisma gigante, ponderado, mediador, se desenvolveu muito como orador e usa de muita singeleza pra se fazer entender. Carece sempre de apoio naquilo que tange a administração "formal" da

igreja. Acho que [ele] não curte isso... Com relação ao pastoreio, tira de letra, se desdobra pra dar conta dos delírios de todas, sempre muito receptivo e até rola um abuso por parte das [pessoas] mais confusas. Seu relacionamento com a congregação é positivo, propositivo, é muito querido por todos aqui. E nos "cagamos" de ciúmes dele. Pode?!

[Sobre Alexya:] Minha impressão é ainda de uma pessoa muito enérgica. Acho que precisa ser menos enfática com algumas colocações e mais tolerante, visto que almeja ser pastora. Entendo, percebo... [e] também sinto que seu relacionamento com a congregação precisa de ajustes. Acredito que ainda falte alguma quilometragem nessa coisa do relacional. As pessoas são únicas no seu universo e todos contribuem igualmente para o exercício coletivo da fé e de ser igreja. 'Capiche'? (PEDRO, 2017)

A Igreja da Comunidade Metropolitana é pastoreada por um pastor-pai e uma pastora-mãe. Ele doce, comedido, carismático e político nos tratos com as pessoas. Ela ativamente enérgica, impulsiva e enfática em suas posições públicas e nos tratos com os membros da congregação. A performatização dos gêneros masculino, por parte de Cristiano, e feminino, por parte de Alexya, se dá de maneira não tradicional se observado os temperamentos de ambos. A mulher trans Alexya, cuja corporeidade representa o tradicional “feminino”, com seus vestidos longos e cabelos compridos, exerce sua liderança de maneira enfática e muitas vezes considerada “dura” por alguns membros da congregação religiosa. Já o homem gay Cristiano exerce sua carismática liderança a partir de seu temperamento aparentemente e performativamente contido. O feminino e o masculino aqui se performatizam de maneira não tradicional, sem uma aparente sujeição da figura feminina de Alexya à figura masculina de Cristiano, embora possa ser observada a reverência hierárquica por parte dela em referência a ele.

Ambos são referências e modelos para a igreja, embora o Reverendo Cristiano, pastor fundador e liderança máxima da congregação, exerça sua liderança com aparente maior carisma e atração por parte das pessoas da congregação. Cristiano parece exercer maior influência e, portanto, controle também sobre os comportamentos e discursos dos membros gays e lésbicas da igreja e Alexya parece congregar em volta de si as pessoas transgênero e travestis que frequentam a igreja em torno de sua militância específica na questão dos direitos civis de pessoas transgênero.

4.5.

Drag queens no altar: performatividade de gênero no ritual religioso



Figura 14: Adão e o Rev. Cristiano Valério em um serviço religioso da ICM de São Paulo. Foto do autor.

As *drag queens* não são uma identidade sexual específica dentro da diversidade sexual dos LGBTs⁴⁹, mas personagens, em sua maioria representadas por homens homossexuais, e também por travestis e transexuais. Desbocadas, exageradas e luxuriosas, estas personagens performatizam a figura feminina de modo caricaturado, em geral, com fartos seios artificiais, maquiagem e roupa de modo algum considerados discretos. As drag queens são expressões performativas da figura feminina socialmente construída em nossa cultura ocidental. Tais personagens estão além de serem homenagens à figura feminina, mas, uma ironia desta figura, um desdenhar da performatização da feminilidade.

As drags ressaltam suas características caricatas que lhes permitem a utilização dos

⁴⁹ A sigla significa: Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis, e é adotada oficialmente pelos movimentos de defesa dos direitos dessas minorias sexuais no Brasil.

mais diversos e variados acessórios na constituição de suas personagens feminino-masculinas. A imagem de uma drag queen vem sempre associada aos conceitos de beleza, sedução e vaidade. Ao se constituírem drags, os sujeitos passam por um longo processo de transformação, buscando um “outro” não acessível, senão por meio de sua montaria (Louro, 2004). Esta se refere ao ato de constituir a personagem feminina com adereços, nome próprio e características femininas. Os sujeitos, quando montados de drag, unem, em um único corpo, características físicas e psicológicas de ambos os gêneros, sendo e estando masculinos e femininos ao mesmo tempo, em um jogo de composição de gêneros que questiona a rigidez do conceito de identidade. (CHIDIAC e OLTRAMARI, 2004)

O que as *drag queens* – estas estrelas subversivas da noite gay – parecem fazer é subverter a discursividade histórica, os limites e fronteiras artificiais entre os sexos, ainda que de maneira inconsciente ou pouco refletida. Os meninos que à noite se vestem de exageradas mulheres, para atuarem em performances ridicularizadoras do feminino – e do masculino – são os mesmos que durante o dia se submetem às regras sociais coercitivas, historicamente construídas, dos limites de seu próprio gênero, atuando como “homens” na cena social. A noite, lugar-comum dos que transitam nas margens da sociedade, parece ser um espaço confortável para a transgressão e a subversão do gênero, e até mesmo do imperativo da sexualidade, impostos a eles.

Drag queens e religiosos são figuras que não se parecem muito aproximadas na percepção do senso comum no Brasil. Aparentemente, há uma grande distância entre um tipo e outro. Mas, essa distância parece não ser tão profunda quando estamos nos referindo às igrejas inclusivas, ou ao menos a algumas delas, no cenário religioso brasileiro. As *drag queens*, estas personagens performáticas e exóticas, conhecidas desde há tempos na noite gay do Brasil, estão presentes na vivência religiosa e na militância civil das ditas igrejas. A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo é um espaço religioso onde abundam as expressões performáticas de drag queens membros da congregação.

Judite é umas das *drag queens* mais atuantes na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Judite é Adão⁵⁰. Adão se identifica publicamente e discursivamente como um homem gay, mas pouco importa a percepção que as pessoas possam ter dele. Na Igreja da Comunidade Metropolitana ele é tanto o/a Adão quanto a Judite, uma das drag queens mais conhecidas da denominação no

⁵⁰ Nomes fictícios

país, responsável pela apresentação do “Show de Talentos”, uma espécie de show de calouros realizado na noite final do retiro nacional realizado pela igreja no período de páscoa todos os anos.

Judite é uma performatização do gênero feminino interpretada por Adão, usando sempre vestidos cheios de brilhos, estampas e anáguas, maquiagem purpurinada e a língua sempre afiada com piadas engraçadas, mas contidas, afinal, ela é “evangélica” e sempre está em busca da autorização do “reverendo”, o pastor Cristiano Valério, perguntando se pode falar ou não determinada coisa de trás do púlpito da igreja, onde é autorizada, em dias festivos da igreja, a fazer os informes e anúncios do serviço religioso. “Jesus te ama, mas a ICM te aguenta!”, é uma das falas sempre repetidas por Judite, para o delírio contido de uma plateia sempre muito bem-comportada, composta em sua maioria por homens gays acima dos trinta anos, acompanhados de seus companheiros, ou solteiros, e algumas poucas lésbicas e transexuais/travestis.

Quando não está nas festas e atividades da ICM de São Paulo ou realizando os informes ao final dos cultos, sempre muito bem produzida, Judite, ou Adão é um agente de turismo, funcionário de hotel na cidade de São Paulo. Mesmo “desmontado”⁵¹, Adão e Judite se confundem no dia a dia, e quem o encontra nas ruas do centro de São Paulo, onde mora, pode tranquilamente chamá-lo pelo seu nome de batismo ou pelo seu nome escolhido, variando o artigo do feminino ao masculino, sem qualquer constrangimento para ele/ela. Adão é a representação ideal do típico gay efeminado de quarenta e poucos anos morador do centro de São Paulo. Carismático, falante e divertido, este agente de turismo anima os frequentadores e membros da ICM São Paulo, e dos retiros nacionais, com suas histórias divertidas: “Vocês gays machinhos reclamam que a gente é afeminada, mas no quartinho escuro da boíte a gente ajuda vocês fazendo a ativa [papel sexual ativo] e vocês nem veem.”⁵²

As *drag queens* da ICM pelo Brasil afora, em sua maioria, seguem o estilo performático de “Tia Judite”, a drag mais velha e respeitada da denominação no Brasil. A maioria é exagerada, mas com discursos contidos e, em geral, não

⁵¹ Vestido com roupas masculinas.

⁵² Fala de Judite na apresentação da “Noite de Talentos” do Retiro Nacional de Páscoa, em Belo Horizonte, em 4 de Abril de 2015.

participam de atividades litúrgicas das igrejas, apresentando-se apenas em festas e eventos das comunidades locais, além de participarem em ações evangelísticas, em paradas do orgulho e em eventos contra a homofobia e de militância nas questões do HIV/AIDS.

Há outras drags na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Pedro se transforma em Raabe, Abel em Esther, Thiago, um discreto diácono da comunidade, se transforma na exuberante e colorida, Dayanne. Todos estes homens gays da pequena comunidade religiosa se transmutam em espalhafatosas e desdenhosas personagens exageradas da figura feminina. Pode-se afirmar que, mesmo em sua atuação enquanto “homens” e “gays”, anterior à sua transformação para as figuras femininas como drag queens, a performatização do gênero se dá da mesmíssima maneira, através da força da coerção social exigida de tais performances, como nos diz Butler (2010).

Drag queens são entidades *liminares* que “não se situam aqui nem lá” (TURNER, 1974, p. 117), não fazem parte de um gênero, nem de outro. Elas são uma exacerbação ritualizada do peso social do gênero na constituição da sociedade. Discretos homens gays religiosos, evangélicos, performatizam o sexo oposto através de um ritual extático de incorporação de personagens femininas. Esta performance é um ritual aberto ao público, com objetivos ideológicos definidos, mesma de maneira não explícita para os envolvidos no ritual.

Estes homens gays religiosos da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, investem altos valores na compra de tecidos, adereços, perucas e afins, para construir suas personagens femininas e encenar suas performances artísticas. O objetivo religioso, até mesmo os fins evangelísticos e didáticos estão presentes em todo o tempo na performance encenada pelas drags religiosas. As apresentações destas figuras estão repletas da discursividade crítica aos modelos impostos e definidos dos gêneros, dos sexos e das posições sexuais normativas (ativos e passivos) entre gays. A mulher que mora nos armários literais destes homens gays, com suas coloridas roupas e adereços, aflora após um longo ritual de transformação. A barba é retirada (mas nem sempre), a sobancelha grossa é escondida atrás de uma pesada base para o rosto, dando lugar a uma outra, pintada mais acima da natural, delineadores, batons, bases e afins dão o retoque final para

o surgimento destas figuras. O nome altera-se. A partir de então quem aparece não é mais o sério Pedro, mas a sorridente e elegante Raabe, com seus vestidos clássicos e suas perucas a la anos cinquenta. Há inúmeras semelhanças com a incorporação das pombas giras na umbanda brasileira por homens gays, com a diferença da negação, por parte dos envolvidos na performance das drag queens, de qualquer tipo de transe durante as apresentações.

“Na religião, rituais dão forma ao sagrado, comunicam doutrinas e moldam indivíduos dentro das comunidades” (SCHECHNER, 2012, p. 50). O ritual de transformação, ou de travestimento, das drag queens da ICM São Paulo tem a ver com a comunicação da doutrina da igreja, que enfatiza através deste ritual, sua crítica aos limites dos papéis estabelecidos dos gêneros na sociedade. Drag queens são catecismos dentro da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, são totens de uma vivência religiosa e sexual híbridas.

O protestantismo clássico tem a ver com um modo de vida frugal e ascético (Weber, 1985). Os protestantes clássicos buscam incessantemente uma vivência mundana de ascese e austeridade, evitando todo tipo de excessos em sua vida religiosa e secular. O culto protestante puritano – cheios de formalismos – é uma forma austera de celebração, sem muitos sinais de pompa ou riqueza aparentes. A discrição e a polidez são típicas da personalidade do puritano médio. (Idem)

Não parece ser esta a forma estrita de protestantismo seguido pela ICM em São Paulo. Seus cultos religiosos, mesmo atestando alguma formalidade – diferentemente dos modelos neopentecostais e pentecostais de culto – expressam um pouco de sua maneira híbrida de ser em relação à religiosidade e à sexualidade.

“Promíscuo é indivíduo que faz mais sexo que o invejoso”, é uma famosa fala do Reverendo Cristiano Valério, pastor da ICM São Paulo e líder da denominação no Brasil (MARANHÃO, 2015). Esta fala ilustra o embate de ideias entre a *teologia queer*, defendida pela ICM, e a teologia calvinista das igrejas protestantes históricas, ou mesmo as teologias pentecostais e neopentecostais contemporâneas. O embate não se restringe ao campo das ideias teológicas, mas adentra na seara dos costumes e dos comportamentos, expressando-se na forma da liturgia do culto e da performatividade das drag queens autodeclaradas

evangélicas.

Judite e as demais drag queens evangélicas da ICM, são expressões da construção teológica e litúrgica e da interpretação da religião e da vida por parte desta igreja. Estas personagens performáticas, híbridas, que transitam entre os sexos e deles desdenham, corporificam o discurso religioso crítico da ICM. As drags são uma pregação religiosa para a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Sua corporeidade andrógina é um convite à resignificação e à desconstrução dos paradigmas limitados dos gêneros. Através da presença de suas drag queens em seus rituais religiosos e em suas festividades, esta comunidade insere um ethos carnavalesco em seu ambiente. Isto é perceptível na vivência comunitária alegremente festiva dos membros da ICM de São Paulo. Na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo o sagrado e o profano se confundem na carnalidade e teatralidade do colorido serviço religioso da igreja.

A vivência coletiva dos membros da ICM São Paulo em sua liturgia de culto, em suas festividades, ou mesmo em suas relações de amizade, pouco tem a ver com uma vida ascética, polida e com ênfase nos distanciamentos típicos dos protestantismos (WEBER, 1985). Os membros se comportam de maneira expansiva, falante e mesmo íntima uns dos outros, falando inclusive de suas frustrações em seus relacionamentos afetivos e de sua vida sexual. A expansividade dos afetos é uma característica desse relacionamento comunitário, pouco identificado com o protestantismo clássico. As drag queens da ICM de São Paulo, neste sentido, sinalizam um totem da própria vida comunitária desta igreja. O discurso “apimentado”, com algumas analogias sexuais, está presente tanto na boca das drag queens quanto de alguns de seus membros em suas relações comunitárias, mesmo considerando os muitos controles impostos pela religiosidade. Tal discurso “apimentado” não se faz presente na celebração religiosa em si, que demonstra ser tão formal quanto qualquer celebração protestante tradicional, nem mesmo no conteúdo das pregações dos pastores da igreja, o reverendo Cristiano Valério e a diaconisa Alexya Salvador, mas transborda espontaneamente da boca da membresia da comunidade religiosa em sua convivência coletiva.

As *drag queens* são imagens inspiradoras para a Igreja da Comunidade

Metropolitana de São Paulo. São uma síntese de sua teologia e visão de mundo híbrida e andrógina. São parte de sua tentativa de desdenhar das performances dos gêneros e das sexualidades construídas socialmente e artificialmente. A imagem de uma *drag queen* no altar da ICM de São Paulo é semelhante, e tem função semiótica similar à de uma imagem de uma Nossa Senhora em um altar católico, porém, subvertendo os limites do gênero e da sexualidade impostas ao “feminino”. As *drag queens* evangélicas da ICM de São Paulo são uma expressão de seu desdém das fronteiras dos gêneros, e mesmo das fronteiras teológicas e dos limites litúrgicos cridos pelas denominações protestantes na modernidade. As *drags* cristãs inclusivas são uma subversão e um sarcasmo claro dos limites impostos à figura feminina e à performance contida do “masculino” nos círculos protestantes dados à polidez e à contenção dos costumes. A sexualidade, e o gênero – assim como os sexos – são performances, que necessitam de constante reiteração para se construírem (BUTLER, 2010), e o papel, mesmo não consciente das *drag queens* (e não somente as “evangélicas”) tem sido o de ícones desconstrutores destes modelos definidos e comprimidos em margens artificiais excessivamente coercitivas. Uma *drag queen* em uma igreja cristã protestante, de maioria LGBT, sinaliza um desdenhar da imagem, da linguagem e do discurso sobre os gêneros e das teologias sistemáticas hermeticamente fechadas em seus manuais de instrução nestes tempos pós modernos onde tudo que é sólido de liquidifica.

Tudo é mera performance, artística e religiosa, de gênero e de ritual, nas apresentações litúrgico-festivas das *drag queens* da ICM São Paulo. Mas, de toda forma, também são performances as atuações e as interações “contidas” dos discretos homens gays e das discretas mulheres lésbicas membros da igreja. A performance permeia ambos os comportamentos. Na sustentação da interação e da vida em grupo, a performance, e o próprio ritual, estão presentes, criando paradigmas e modelos de comportamento a serem seguidos de perto pelos membros do grupo.

Na liminaridade da “incorporação” das *drag queens* por alguns homens gays da ICM São Paulo, há grande transformação e catequização, de acordo com as doutrinas e visões da igreja. A *drag*, como um manual corpóreo da teologia

apregoadada pela igreja, prepara a comunidade para a pós-liminaridade, onde os pensamentos, as ações e os corpos serão alterados, ressignificados, relidos pelas pessoas em sua vivência comunitária e em suas experiências pessoais em sociedade e consigo mesmas (TURNER, 1974).

4.6.

Sexualidade e moralidade na ICM: “O promíscuo é aquele que faz mais sexo que o invejoso”.

A Igreja da Comunidade Metropolitana é discursivamente uma denominação religiosa “progressista” e “liberal” nas questões da vivência da sexualidade. A denominação se autodefine como tendo uma visão “positiva em relação ao sexo” e afirma acreditar que, “a nossa sexualidade é um dom sagrado de Deus, então não mais distanciamos os nossos corpos da nossa experiência com Deus. Somos um povo que participa com orgulho na comunhão de corpo e espírito”⁵³.

Pode-se perceber em diversas pregações do Reverendo Cristiano Valério uma forte crítica à “hipocrisia religiosa” em relação ao sexo e à vivência da sexualidade de maneira geral. As lideranças da igreja discursivamente atacam pregações consideradas “hipócritas”, ainda que realizadas por outras igrejas também inclusivas. O discurso oficial da igreja é o da ampla liberdade dos corpos e das sexualidades:

Somos pessoas em uma caminhada, aprendendo a viver nossa espiritualidade, enquanto afirmamos nossos corpos, nossos gêneros e nossas sexualidades. Nem todas as pessoas acreditam exatamente no mesmo. E mesmo em meio à diversidade, estamos construindo uma comunidade, enraizada no amor radicalmente inclusivo de Deus para todas as pessoas.⁵⁴

Apesar de toda liberdade discursiva em relação ao sexo e à vivência da sexualidade, não pode ser observada nenhuma conversa sobre tais temas entre os membros e o Rev. Cristiano Valério ou com a diaconisa Alexya Salvador. A hierarquia eclesiástica e a reverência dos membros em relação ao seu pastor talvez sejam o motivo desta situação. Embora não haja proibições explícitas e haja uma positividade discursiva, e teológica, em relação aos temas da sexualidade, tais

⁵³ Informação do site da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo: <http://www.icmsp.org/icm/index.php/sobre-a-igreja/missao-visao>, acessado em 09/03/2017, às 17h49.

⁵⁴ IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA. **Guia de Apoio ao Esboço da Declaração de Fé da ICM**. Preâmbulo, p. 6. Fonte: <http://mccchurch.org/documents/>, em 09/03/2017, às 17:58.

assuntos são percebidos de maneira muito discreta nas conversas informais observadas entre os membros e frequentadores. Até mesmo a drag queen Judite, conhecida por sua informalidade e por algumas brincadeiras e piadas levemente picantes em festas ou atividades externas ao serviço religioso, durante a liturgia religiosa esboça um discurso contido e piadas controladas, terminadas sempre com a solicitação da aprovação do pastor: “Aqui na igreja tem muitas pessoas engajadas, ativas... e passivas também... (risos)... né, reverendo?”. O controle dos corpos, dos gestos e dos discursos, embora explicitamente negado pela instituição, encontra-se presente na reverência ao templo, ao pastor, ao cristianismo e à própria instituição religiosa.

A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, embora se diga institucionalmente uma igreja progressista e liberal, opera controles inconscientes e interdições não necessariamente verbalizadas, mas percebidos. O cristianismo, como base estrutural da comunidade religiosa, realiza o controle dos corpos e dos discursos, mesmo que de maneira inconsciente ou mesmo negando-se que esta seja uma realidade. O discurso oficial é sempre respeitado pelos membros e pelas lideranças da igreja, mas há pontos de interpretações particulares muito específicos, mesmo entre as lideranças.

Perguntei à diaconisa/pastora Alexya Salvador sobre o posicionamento liberal da Igreja da Comunidade Metropolitana em relação ao sexo e sua resposta reafirma o posicionamento oficial da denominação, questionando interpretações particulares sobre este tema:

Entendo que sexo e pecado são antônimos. Para isso, pecado é a ação que faz mal para mim e para o outro. Se não estou fazendo mal para mim e nem para o outro, não há impedimento na lei de Deus, tornando-me livre. Assim é com a relação sexual: o sexo só será pecado se não for consentido. (SALVADOR, 2017)

O que pode ser percebido nas observações, nas entrevistas e conversas informais é que o tema da liberdade sexual é caro e importante nas discussões e na teologia da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Mas, da mesma maneira, pode-se observar um cuidado maior ao tratar do tema, principalmente entre as lideranças da igreja. O fato de a igreja encarar o tema da sexualidade como algo a ser “desconstruído” e “positivado” sinalizam que o tema permanece

um tabu, cujas negatividades ainda são percebidas.

Um grande desconforto para as lideranças e para alguns membros consultados na igreja é a acusação realizada por outras igrejas inclusivas, entre elas a *Comunidade Cidade de Refúgio*, de que a ICM seria uma igreja “libertina” e “permissiva”. Todos os consultados demonstraram grande desapontamento e mesmo irritação com a acusação, como me respondeu Alexya:

..A ICM não é e nunca foi uma igreja liberal. Nela, somos convidados e convidadas a exercer o livre arbítrio com sabedoria e prudência. Entretanto, muitas pessoas acabam por não entender a graça da liberdade e acabam por viver uma vida de libertinagem. Libertinagem no meu entender, é fazer o que se quer sem preocupar com as consequências. O exemplo mais radical é em relação ao sexo. O ato sexual não é o problema. O crente consciente da liberdade dada por Deus, terá relações sexuais com o uso de preservativos. Isso é a meu ver, prática de liberdade, e o contrário é libertinagem. Libertinagem é o mesmo que irresponsabilidade. Dentro desta questão, outras variantes fazem com que muitas pessoas de outras igrejas inclusivas nos vejam como mais "liberais". Não somos liberais, somos livres. O uso do preservativo não é premissa para sair transando com qualquer pessoa em qualquer lugar. (SALVADOR, 2016)

A “positividade” em relação ao sexo e à vida sexual e mesmo a crítica ao que se considera como hipocrisia religiosa não excluem algum nível de ação controladora da vida sexual das lideranças e mesmo dos membros da igreja. Em diversos momentos lideranças da igreja expressaram que não há qualquer controle da vida sexual dos frequentadores da congregação, todavia, o Rev. Cristiano Valério me contou sobre algumas situações envolvendo a sexualidade de pessoas da igreja em que teve de intervir:

Já teve lideranças da comunidade que eu fiz intervenções no sentido de “olha... eu acho que seria importante que você limitasse aos seus parceiros e às pessoas realmente íntimas as suas histórias, as histórias das suas experiências sexuais, se limitassem a pessoas que realmente íntimas e não ao púlpito da igreja”. Mas “disciplina” não! Já aconteceu de a gente convidar a pessoa a não mais participar de tal departamento da comunidade porque a gente entendeu que as posturas, a maneira como a pessoa se portava inviabilizava a vida comunitária naquele grupo, naquele departamento. Eu já cheguei a fazer intervenções deste tipo, de convidar a pessoa a não participar mais daquele grupo. Quando uma liderança da comunidade se interessa por membro novo da comunidade, ela vai receber um convite meu pra uma conversa muito rápido, muito rápido... a menos que eu não tenha notado... membro também... até frequentador... Se a pessoa frequenta muito, tá sempre aqui, não é membro mas tá sempre aqui... Chegou a ter um frequentador que era de outra igreja, mas vinha sempre aqui. E eu

notei que quando tinha um visitante bonitinho essa pessoa oferecia carona. Eu chamei a pessoa e falei: escuta...Esse tipo de coisa não é legal, não é bom... não gostaria que você fizesse isso, se você acha que isso é bom, que é sua maneira de lidar com seus desejos, você se sinta convidado a descontinuar a sua frequência. Eu ajo quando a questão sexual se torna um problema para a comunidade. Porque pra mim a coisa mais sagrada é a comunidade. (VALÉRIO, 2016)

O controle espiritual da vida sexual e moral dos membros e frequentadores da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo se dá de maneira discreta, mas está presente na realidade eclesial da comunidade, ainda que suas lideranças afirmem que essa possibilidade não exista. Mesmo que não haja de maneira geral intervindo, ou mesmo pregando sobre temas de natureza sexual, o controle sexual é uma realidade na congregação, ainda que não valorizado discursivamente. Muitas vezes, apenas o olhar mais sério e incisivo de uma liderança da congregação sobre um membro ou frequentador, opera o controle que o discurso tenta disfarçar. Os diversos controles discursivos parecem operar de maneira individual, através de aconselhamentos e do chamado “cuidado pastoral”. As lideranças da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, embora combativas em relação às pregações contrárias ao sexo antes do casamento e ao que chamam de “hipocrisia” sexual, continuam realizando controles aparentemente imperceptíveis na vida sexual e moral de seus membros.

4.7.

Considerações sobre a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo

A autodenominada militante Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo é uma pequena comunidade religiosa cristã de maioria LGBT que busca se diferenciar discursivamente e liturgicamente das demais igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. Sua liturgia colorida, mesmo carnavalesca, esforça-se para casar-se com o tradicionalismo das liturgias protestantes mais tradicionais. Embora suas lideranças neguem a adesão litúrgica e ritual com os grupos mais tradicionais do protestantismo, principalmente o anglicanismo e o luteranismo, o ritual da igreja se performatiza com elementos cúlticos presentes nestes grupos do cristianismo protestante. Para seu pastor presidente, o Rev. Cristiano Valério, as classificações são arbitrárias e violentas e a igreja se coloca discursivamente como uma igreja plural, em processo constante de construção de seu próprio ritual.

Uma característica identitária marcante da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo é sua forte veneração para com suas lideranças hierárquicas superiores, os bispos e bispas que vivem nos Estados Unidos e que de lá fornecem “aconselhamento” à igreja. Tal veneração hierárquica pode ser percebida também em relação ao seu pastor local, o Rev. Cristiano, que personifica e performatiza a figura paterna da congregação.

Seu ethos liberal e progressista, enfatizado pelos discursos de suas lideranças, não necessariamente se encarna na vivência comunitária da congregação, que embora apoie a visão oficial da igreja, demonstra possuir uma liberdade de consciência clara em relação aos dogmas oficiais. O peso estrutural dos tabus impostos pelo cristianismo na longa duração são combatidos pelos discursos das lideranças, mas encontram-se presentes na realidade da congregação. A ICM de São Paulo se afirma uma igreja liberal, mas pode-se perceber muitas ressalvas sobre o sentido do seu liberalismo dogmático e comportamental.

Há certamente na ICM de São Paulo um forte orgulho de sua própria denominação, da história de sua instituição, de seu fundador mundial, o Rev. Troy

Perry e até mesmo um certo desdém em relação a algumas igrejas inclusivas que disputam o espaço religioso gay na cidade de São Paulo. “Pura cangalhice...”, “não são sérios...”, “aquilo lá é a Universal gay”, “o pastor parece a bispa Sônia, da Igreja Renascer”... são discursos percebidos entre os membros e algumas lideranças para criticar e mesmo ironizar alguns grupos inclusivos considerados pela igreja como conversadores, fundamentalistas ou continuadores dos modelos tradicionais de igreja evangélica:

Fui [visitar] na Para Todos [igreja inclusiva fechada em São Paulo]. Saí na metade do culto. Já atendi aqui umas seis pessoas vindas de muitas delas. Não [gostei]. Eu mal entrei e já vieram colocar a mão na minha cabeça. Uma pregação que não me comunicou nada. Uma gritaria, aff... Tudo era sobre prosperidade, pecado e sexo antes do casamento. Tudo isso já tinha vivido na RCC [Renovação Carismática Católica] por quase 15 anos. Tenho trauma. (SALVADOR, 2016)

O discurso de orgulho em relação a sua própria denominação religiosa opera aqui no sentido de valorização das especificidades da igreja, respondendo a possíveis críticas de outros grupos religiosos inclusivos, cooperando assim com a formação da própria identidade. A ICM mantém um discurso combativo em relação às pregações que dizem respeito à “prosperidade, pecado e sexo antes do casamento”, presentes em algumas outras igrejas inclusivas e esta é uma forte característica observada entre adeptos e lideranças da igreja.

5

Conclusão

Duas chamadas igrejas inclusivas foram objeto de pesquisa deste trabalho. Dois ambientes religiosos esteticamente e discursivamente diferenciados um do outro e que parecem buscar constituir suas identidades reforçando tais diferenciações. A Comunidade Cidade de Refúgio se quer uma igreja *conservadora* em suas diretrizes e posturas públicas. A Igreja da Comunidade Metropolitana se quer uma comunidade religiosa *liberal* e progressista. Esta pesquisa demonstrou que ambas autodefinições são parciais e limitadas. Podemos observar em todo itinerário de análise que há uma forte marcação identitária discursiva, que nem sempre se encarna na realidade dos grupos, ou se encarna de maneira parcial.

Há diversas proximidades entre os dois grupos, muitas vezes desconhecidas pelas lideranças e pelos que aderem à profissão de fé de ambos os grupos. Certamente os dois ambientes religiosos possuem especificidades em sua maneira de se constituir enquanto instituição cristã, mas o discurso institucional reforça diferenças que muitas vezes existem apenas de maneira discursiva. Demonstramos aqui que as classificações “conservador” e “liberal” são meras formalidades demarcadoras de fronteiras identitárias, pois ambos os grupos religiosos atravessam essas classificações formais na vivência cotidiana de seus membros e frequentadores.

Podemos observar que o discurso de interdição a determinadas vivências, como por exemplo, o sexo pré marital, nem sempre se corporifica nas vivências e nas experiências cotidianas dos que aderem à fé da Comunidade Cidade de Refúgio. Da mesma forma, o discurso tido como liberal das lideranças da Igreja da Comunidade Metropolitana, possui diversas “aspas” e observações, e se constitui muito mais como agente de diferenciação em relação aos outros grupos chamados inclusivos do que de fato como uma diferenciação plenamente constatada nas vivências dos membros desta comunidade religiosa.

As diferenças entre os dois grupos são reais. É evidente que as duas igrejas se posicionam em lugares diferenciados uma em relação à outra e que são

constituídas por pessoas oriundas de diferentes experiências sociais e religiosas. O que se observa até aqui é que há inúmeros marcadores de diferenças meramente discursivos, artificializados nas construções litúrgicas e teológicas dos dois grupos.

Assim como a performatização do gênero e da sexualidade das lideranças das duas igrejas pode ser percebida na encenação dos rituais religiosos de ambas, os marcadores das diferenças também se performatizam nestes rituais e nos discursos a eles vinculados. O que se quer dizer com isso é que as diferenças, além de serem também uma realidade, são uma performance discursiva, que podem ou não encontrar lugar na realidade observada.

O ritual dos cultos foi o palco onde puderam ser observadas as diversas performances, sejam as que enfatizavam os gêneros e as sexualidades, sejam as que visavam reforçar as identidades religiosas coletivas dos grupos. O ritual religioso, com seus discursos verbalizados através das pregações e das canções e corporificados através das danças, das linguagens corporais religiosas e dos momentos de êxtase, trouxeram dados relevantes para esta pesquisa, nem sempre respondidos da maneira esperada.

Os rituais são especificamente diferenciados, isso é uma realidade constatável. Um grupo, a Comunidade Cidade de Refúgio, o performatiza com traços característicos do pentecostalismo e do neopentecostalismo, como se procurou demonstrar aqui, o outro, a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, performatiza o seu ritual através da encenação tradicionalista do protestantismo. Todavia, isso não responde de maneira plena às questões iniciais deste trabalho. Ambos os grupos não podem ser enquadrados nestas classificações simplistas, pois atravessam tais classificações, agregando em seus rituais elementos de diversas correntes do protestantismo brasileiro. Embora um grupo possa ser identificado como *neopentecostal/pentecostal* e o outro como *tradicional*, essas classificações são gerais, desconsiderando as especificidades de cada grupo e mesmo suas muitas autoidentificações.

Os dois grupos religiosos existem em relação, e mesmo em oposição, um ao outro e em relação aos grupos protestantes considerados “exclusivistas”. Ambos procuram responder a questões comuns sobre a pecaminosidade ou não das

experiências homossexuais e dos trânsitos de gênero de pessoas transexuais. Ambos respondem de maneira igual: não há pecado na homossexualidade em si e nem nos trânsitos de gênero de pessoas transexuais. Mas as respostas em relação a normalizações e normatizações das vivências dos relacionamentos homossexuais e das posturas das pessoas transexuais é diferenciada. Para um o sexo homossexual não pode ser considerado pecaminoso, desde que seja efetuado dentro dos limites do matrimônio. Para o outro, tanto a homossexualidade quanto o sexo pré-matrimonial não são considerados pecaminosos em si (desde que o sexo seja realizado de maneira consensual entre duas pessoas adultas). Esta simples diferenciação revela a construção de discursos que são marcadores de diferenciações entre os dois grupos.

Pode-se perceber que os dois grupos aqui analisados disputam entre si a hegemonia entre as emergentes igrejas autodenominadas inclusivas. A Comunidade Cidade de Refúgio busca essa hegemonia através da atração da frequência de grande número de membros e de seu discurso de busca da “santidade” e dos dons e talentos do Espírito Santo, enquanto a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, por sua vez, busca a hegemonia através do orgulho conferido a suas ações militantes no campo dos Direitos Humanos, inclusive com alguns membros ocupando papéis de destaque em diversas organizações não governamentais e em comissões estatais de luta pelos direitos dos LGBTs, além de sua aproximação com a institucionalidade acadêmica.

Ambas são igrejas, no sentido sociológico que se atribui a este termo, constituindo-se para além das questões rituais, em ambientes de interação social e de busca de ajuda coletiva. Ambas buscam converter e reter entre seus membros pessoas LGBTs ainda não aderentes à sua fé e realizam para isso ações “evangelizadoras”. Para ambas o “mundo” é um lugar de “pecado” e de “perdição”, ainda que tais termos sejam interpretados de maneira muito particular pelos dois grupos. A mensagem de Cristo, o mais “inclusivo” de todos os seres humanos, mas também divino para ambas as igrejas, precisa ser repassada e compartilhada para todas as pessoas. Ambos os grupos existem como centros de evangelização da mensagem cristã, especificamente para os LGBTs. Esta é a maior aproximação conceitual entre os dois grupos.

A Comunidade Cidade de Refúgio e a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo constituem-se como igrejas próprias ao acolhimento de LGBTs e operam as suas diferenciações discursivas como possibilidades atrativas para estas pessoas. Os reforços discursivos nas diferenciações dogmáticas e espirituais, identitárias enfim, reforçam o seu lugar sociológico como igrejas protestantes, cuja valorização da dissidência e da facção sempre foi uma realidade histórica observada ao longo do tempo (WEBER, 1985).

Tais comunidades religiosas operam também como ambientes “empoderadores” das pessoas LGBTs, conferindo oportunidades de inclusão religiosa e social dentro de uma cosmologia cristã. O que LGBTs cristãos buscam em ambas as igrejas é o reconhecimento religioso de suas identidades sexuais e de gênero, diante de Deus e da sociedade, de suas uniões afetivas e de seus modelos de famílias. A possibilidade de ascensão a cargos específicos dentro destas instituições religiosas operam também dentro dessa categoria de “empoderamento”. As duas igrejas inclusivas aqui analisadas conferem a possibilidade de ascensão ao ministério pastoral (assalariado ou não) e de “ministérios” auxiliares, como diáconos, obreiros e evangelizadores, possibilidade negada pela grande maioria das igrejas protestantes e católicas aos LGBTs cristãos. O ambiente de ajuda mútua e de “empoderamento”, além de situações de militância pelos direitos civis e pelo ativismo LGBT, configuram-se como elementos positivadores das identidades e sexualidades tidas como dissidentes, tornando estes ambientes lugares considerados amigáveis para os LGBTs em geral, mesmo para os que não aderem diretamente à fé protestante. Este é um traço comum entre as duas igrejas.

As duas igrejas se constituem a partir de suas experiências relacionais contemporâneas e de suas trajetórias históricas, que reafirmam também nesses dois ambientes individuais a necessidade de “aumentar o rebanho” e de ganhar novos adeptos, ainda que para isso a inclusão envolva a reinterpretação e mudanças em preceitos e dogmas religiosos.

Discursivamente a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo se posiciona como uma igreja que “desconstrói” a teologia cristã tradicional e busca “reler” e “reinterpretar” o modo de ser uma comunidade religiosa. Já a

Comunidade Cidade de Refúgio enfatiza discursivamente o seu desejo de ser “igreja como todas as outras”, com a diferença de aceitar em seu meio pessoas LGBTs. A primeira busca construir uma teologia própria, chamada de “Teologia Queer”, reinterpretando textos bíblicos para lhes apresentar como “afirmativos das identidades” (VALÉRIO, 2016). A segunda busca retornar às leituras tradicionais do pentecostalismo, utilizando-se de uma leitura alegórica da Bíblia, aplicando-a na vida cotidiana dos LGBTs frequentadores da igreja, sem, contudo, criar uma nova teologia, mas utilizando-se, segundo suas lideranças, da “tradicional teologia paulina” (CARLOS, 2016). É evidente que tais diferenciações são reforços discursivos das lideranças dessas igrejas, nem sempre compreensíveis ou percebidos pelos adeptos, mas contribuem para a formação e para as diferenças específicas testemunhadas nos rituais.

A partir das construções das etnografias das duas comunidades religiosas, pode-se dizer que a autoclassificação “igreja inclusiva” é tipicamente ideal e vaga para demonstrar as muitas aproximações e diferenciações entre os inúmeros grupos cristãos “inclusivos” no Brasil. Pudemos constatar que os dois grupos religiosos que compartilham a mesma autoclassificação e o mesmo ambiente geográfico, existem de maneira diferenciada um em relação ao outro, ainda que tais diferenciações sejam meramente discursivas, ou construídas a partir de uma dialética de oposição. Os dois grupos existem em relação, mantendo um diálogo nem sempre perceptível de maneira clara. Um grupo deseja ser o que o outro não é, rejeitando muitas das autoidentificações alheias, a fim de reforçar suas próprias identificações.

6

Referências bibliográficas

Bibliografia Geral

BATAILLE, George. **O Erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BECKER, Howard. **Segredos e truques da pesquisa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BRAUDEL, Fernand. "A Longa Duração". In: **História e Ciências Sociais**. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

BUTLER, Judith. "Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo". Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001.

CHIDIAC, Maria Teresa Vargas; OLTRAMARI, Leandro Castro. Ser e estar drag queen: um estudo sobre a configuração da identidade queer. In: **Estudos de Psicologia**, 2004, 9(3), 471-478.

COSTA, Jurandir Freire. "O referente da identidade homossexual". In: PARKER, Richard e BARBOSA, Regina Maria (Orgs). **Sexualidades brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 63-90

CSORDAS, Thomas. **Corpo, Significado, Cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DAMATTA, Roberto. "Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade". **Mana** [online]. 2000, vol.6, n.1, pp.7-29.

DaMATA, Roberto. "O ofício do etnólogo, ou como ter 'Anthropological Blues". In: NUNES, Oliveira. **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DIAS, Maria Berenice. **União homossexual: o preconceito e a justiça**.

3º ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

DUBE, Yvette. **Homossexualidade e Bíblia**. Rio de Janeiro: Igreja da Comunidade Metropolitana, 2004.

FEITOSA, Alexandre. **Bíblia e homossexualidade: verdade e mitos**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

GOTT, Richard. **Cuba, uma nova história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HANKS, Tom. **El Evangelio subversivo: liberación para todos los oprimidos, una guía para la lectura del Nuevo Testamento**. Buenos Aires: Epifania, 2010.

HOBSBAWM, Eric. “Maio de 1968”. In: **Revolucionários**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1985.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LAQUEUR, Thomas W. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LIGIÉRO, Zeca. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Jesus me ama no dark room e quando faço programa”: narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre a sexualidade na ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana). **Polis e Psique**, v. 1, número temático, 2012.

MARANHÃO, Eduardo Meinberg. “Uma Igreja dos Direitos Humanos” onde “promíscuo é o que faz mais sexo que o invejoso e inveja é pecado: notas sobre a identidade religiosa da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). In: **Mandrágora**, v.21. n. 2, 2015, p. 5-37.

MARIANO, Ricardo. Os pentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos CEBRAP**. N.º44, março 1996. pp. 24-44

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 1988.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. **Introdução no Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MUSSKOPF, André. **Uma brecha no armário: propostas para uma teologia gay**. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos, 2005.

MUSSKOPF, André. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

Sociais, v. 21, n. 61, São Paulo, p. 115-132, 2006.

NATIVIDADE, Marcelo. **Deus me aceita como sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil**. Tese (Doutorado em Antropologia e Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

_____. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade, Rio de Janeiro**, 30(2): 90-121, 2010.

_____. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. In: **Revista Brasileira de Ciências** PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Marcia (orgs). **História dos homens no Brasil**. São Paulo: Unesp, 2013.

OLIVEIRA, Luiz Gustavo Silva de Oliveira. **O Chute e a Santa: intolerância e conflito religioso no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

PEIRANO, Mariza. “Etnografia não é método”. In: **Horiz. antropol.** vol.20 no.42. Porto Alegre July/Dec. 2014

PROST, Antoine; VICENT, Gérard (orgs). **História da vida privada, 5: Da Primeira Guerra aos nossos dias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ROSSETTI, Léo (org). **Borboletas tropicais: o caminho brasileiro das Igrejas da Comunidade Metropolitana**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo, Edusp, 2000, 194 pp.

STOCKE, Verena. "Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?" In: **Estudos Afro-Asiáticos**, n.20, junho 1991, p. 101-120.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martins Claret, 2013.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GERTH, H. H.; WRIGHT MILLS, C. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974b.

_____. "Parte III: Religião". In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEISS DE JESUS, Fátima. **Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012a.

_____. A existência drag em uma igreja inclusiva no Brasil. In: **CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOBRE DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO DA ABEH**, 6, Salvador, 2012. Anais... Salvador: ABEH, 2012b.

WILSON, Nancy. **Nossa Tribo. Gays, Deus, Jesus e a Bíblia**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2010.

STRATERN, Marylin. "Os limites da autoantropologia". In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosacnaif, 1995.

VELHO, Gilberto. "Observando o familiar". In: **Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Entrevistas

ADÃO. Entrevista. São Paulo, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

CARLOS, Thiago. Entrevista. São Paulo, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

ESTHER, 2016. Entrevista. São Paulo, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

GUARACI. Entrevista. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

NASCIMENTO, Vinícius. Entrevista. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

PEDRO. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

ROCHA, Rosania. Entrevista. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

SALVADOR, Alexya. Entrevista. São Paulo, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

SAUL. Entrevista. São Paulo, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

VALÉRIO, Cristiano. Entrevista. São Paulo, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.

WALTER. Entrevista. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Luiz Gustavo Silva de Oliveira.