



IGREJA *GAY*:
***INCLUSIVA* E PENTECOSTAL**

**Regiane Aparecida de Lima
Fabio Lanza
Luis Gustavo Patrocino**

**IGREJA GAY:
INCLUSIVA E PENTECOSTAL**

**UNIFAP
Macapá-AP
2018**

Copyright © 2018, Autores

Universidade Federal do Amapá

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira

Vice-Reitora: Prof.^a Dr.^a Simone de Almeida Delphim Leal

Pró-Reitor de Administração: Msc. Seloniel Barroso dos Reis

Pró-Reitora de Planejamento: Msc. Luciana Santos Ayres da Silva

Pró-Reitora de Gestão de Pessoas: Cleidiane Facundes Monteiro Nascimento

Pró-Reitor de Ensino de Graduação: Prof.^a Dr.^a Elda Gomes Araújo

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof.^a Dr.^a Amanda Alves Fecury

Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Dr. João Batista Gomes de Oliveira

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá

Madson Ralide Fonseca Gomes

Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá

Fernando Castro Amoras

Conselho Editorial

Madson Ralide Fonseca Gomes (Presidente), Ana Flávia de Albuquerque, Ana Rita Pinheiro Barcessat, Cláudia Maria Arantes de Assis Saar, Daize Fernanda Wagner, Danielle Costa Guimarães, Elizabeth Machado Barbosa, Elza Caroline Alves Muller, Janielle da Silva Melo da Cunha, João Paulo da Conceição Alves, João Wilson Savino de Carvalho, Jose Walter Cárdenas Sotil, Norma Iracema de Barros Ferreira, Pâmela Nunes Sá, Rodrigo Reis Lastra Cid, Romualdo Rodrigues Palhano, Rosivaldo Gomes, Tiago Luedy Silva e Tiago Silva da Costa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L7324i	Lima, Regiane Aparecida de; Lanza, Fabio; Patrocino, Luís Gustavo
	Igreja gay: inclusiva e pentecostal / Regiane Aparecida de Lima, Fabio Lanza e Luís Gustavo Patrocino – Macapá: UNIFAP, 2018. 72 p.
	ISBN: 978-85-5476-053-3
	1. Religião. 2. Igreja Pentecostal. 3. Gênero. I. Regiane Aparecida de Lima. II. Fabio Lanza. III. Luís Gustavo Patrocino. IV. Fundação Universidade Federal do Amapá. V. Título.
	CDD 289

Ilustração da capa: Vinicius dos Santos Moreno Bustos

Projeto gráfico e preparação dos originais: Vinicius dos Santos Moreno Bustos

Diagramação: Fernando Castro Amoras



Editora da Universidade Federal do Amapá
www2.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br / Telefone (96) 4009-2801
Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade,
Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419



Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão dos autores.
É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte
As imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva
responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

AGRADECIMENTOS

A Comunidade Cidade Refúgio (CR) foi fundada em 2011 na cidade de São Paulo e até o momento cresce tanto na quantidade de membros quanto em sua estrutura física. Com certeza expandirá sua abrangência e importância no contexto brasileiro e com perspectivas internacionais, nesse sentido, agradecemos às Pastoras Lanna Holder e Rosania Rocha pela liberdade de atuação e investigação dentro de seu espaço religioso. No contexto da pesquisa foi observada a construção da CR e a nova relação com a doutrina pentecostal clássica. A observação de campo não é nada fácil, lembrando que se tratando das Ciências Humanas e Sociais o objeto a ser estudado apresenta-se com vários elementos subjetivos, que envolvem a fé e os respeito aos protagonistas da Comunidade Cidade Refúgio, bem como, o próprio pesquisador(a) também se torna um desses sujeitos perante seu objeto.

De maneira especial agradecemos a Pastora Lanna por acolher nossa obra, analisá-la e expor seu olhar cuidadoso e crítico! Pudemos contar com os aspectos que nos indicou e ao mesmo tempo, reconhecemos o relevante diálogo entre a Comunidade Cidade Refúgio e as Ciências Humanas e Sociais, em específico com o Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Londrina Paraná.

Agradecemos por último, à Editora da Universidade Federal do Amapá que foi receptiva a obra e disponibilizará ao público leitor de forma gratuita por meio do seu site, sob a perspectiva de valorização do conhecimento e a sua disseminação a todos e todas sem restrições financeiras.

PREFÁCIO

O Brasil sem dúvida nenhuma possui campo religioso extremamente plural, fragmentado e complexo. Com a instauração do Estado Laico em 1891, possibilitou-se o surgimento e aceitação dos indivíduos terem ou não religião, ou o surgimento de novas formas de religião ou religiosidade.

A vivência da identidade religiosa é algo sempre em transformação. Os indivíduos buscam serviços religiosos que de alguma forma dialoguem com seus problemas particulares. Isto é, não são raros os depoimentos que cidadãos brasileiros procuram experiências religiosas para resolver seus problemas no tocante a questões financeiras, amorosas, profissionais, emocionais, dentre outras causas.

A questão da sexualidade e gênero também trazem implicações o campo das religiões e religiosidades. Vivemos em uma sociedade marcada pela intolerância religiosa. Virou corriqueiro grupos católicos e evangélicos virem aos meios de comunicação de massa e posicionarem contra a homossexualidade. São feitas campanhas públicas na defesa da família tradicional, ofertam terapias de reorientação sexual, propõem a castidade como proposta de vida, dentre outras questões. Por detrás destas propostas percebemos fomento a homofobia.

Muitos LGBTs que estão dentro das igrejas vivem dilemas profundos de como conseguir vivenciar sua sexualidade em conformidade com os dogmas religiosos. Muitos passam por sofrimentos constantes por não conseguirem enquadrarem na identidade fixa masculina ou identidade fixa feminina. Muitos homossexuais, lésbicas, transexuais como consequência deste sofrimento tentam suicídios, desenvolvem depressão, ansiedade ou até mesmo síndrome do pânico.

Por outro lado, algumas pessoas que viram que os seus “problemas no âmbito da sexualidade” não foram resolvidos buscam fundar igrejas que aceitam a homossexualidade. Desde os anos 1960 nos EUA pastores e pastoras saem de suas igrejas de origem e montam instituições religiosas

chamadas de Igreja Inclusiva, ou popularmente conhecidas como “Igreja Gay”.

No Brasil o *boom* das Igrejas Inclusivas acontece no final dos anos 1980 e início dos anos de 1990 nos grupos centros urbanos. A proposta teológica é uma releitura da Bíblia sobre a condenação a homossexualidade. Tal instituição religiosa identifica com os elementos da religiosidade pentecostal. Utilizam cantos, louvores, instrumentos eletrônicos, uso intensivo das redes sociais, bom acolhimento, orações espontâneas e fervorosas, usos dos dons do espírito santo (oração em línguas, milagres, exorcismos, profecias, cura, libertações e a busca pelo batismo no espírito santo). Ou seja, uma igreja evangélica criada por pastores e pastoras homossexuais voltadas para o atendimento religioso para o público LGBT.

Tais igrejas surgem com o objetivo de atender aqueles sujeitos que querem viver sua sexualidade e ter experiência religiosa com os pressupostos do mundo evangélico pentecostal. Sua doutrina é marcada pela forte moralidade do sexo aceito apenas após o casamento, evita-se traições, e busca de uma vivência santa e exemplar dentro da trajetória do casal nas atividades cotidianas da igreja.

Esse fenômeno religioso tem crescido de forma significativa na região sul e sudeste do Brasil. Buscando trabalhar com públicos específicos, o meio evangélico, consegue desenvolver linguagens, estratégias prosélicas, atividades de sociabilidade, projetos sociais e outras atividades voltados para as demandas daquele segmento. Os cultos são voltados para entender a harmonização do ser gay com o ser religioso. Dito de outra forma: cria-se espaços de lazer, religiosidade, convivência social para que as pessoas possam ter mais um espaço para viverem sua identidade.

O presente livro, escrito em co-autoria pelo meu amigo Fabio Lanza e equipe de co-autores composta pela pesquisadora Regiane Aparecida de Lima e pelo pesquisador Luis Gustavo Patrocino, oferta exímias informações sobre a Igreja Gay no Brasil. Iniciam o livro contextualizando historicamente o surgimento do movimento pentecostal no Brasil e no mundo, logo em seguida, discutem a questão da relação da religião e as questões de gênero até o surgimento as igrejas inclusivas no Brasil, e por

fim, a experiência de uma etnografia no contexto da igreja inclusiva na cidade de Londrina.

Sugerimos a leitura desta excelente obra como forma de entender a complexa problemática entre religião e gênero. Em tempos de intolerância, discriminação e preconceito os estudos é uma forma de compreender e respeitar as mais variadas formas de vivência das religiões e religiosidades.

Boa Leitura!

Marcos Vinicius de Freitas Reis
Prof. UNIFAP – CEPRES

APRESENTAÇÃO

Abordar um tema de natureza polêmica já é um desafio, se colocar no meio de uma guerra de fundamentos, entre os quais estão as bases da religião e da sociedade é ainda mais ousado. Por isso o melhor caminho da informação e do esclarecimento é a desconstrução de sofismas, e o novo enraizar da verdade, e de preferência a que liberta e não escraviza, ou robotiza uma horda de insensatos com seus discursos replicados, sem alma e essência, somente no intuito de se propagar um ódio e uma intolerância que tem como intenção amputar direitos e negar valores.

É dentro dessa sociedade onde a alienação protagoniza a perseguição, que a Igreja com a proposta da inclusão propaga a genuína verdade do Evangelho, um Deus disponível a todos e que demonstra esse amor se infiltrando nas classes rejeitadas, mostrando que o âmago da graça foi primeiro revelado aos marginais, aos excluídos e indesejados.

Se não é pelo muito falar que seremos ouvidos, então também não será por muito escrever que seremos compreendidos. O livro é sucinto e preciso, sem rodeios busca o alvo proposto, e o alcança dentro da limitação de sua obra. Em uma linguagem que expõe o ponto de vista do âmbito social, denota o anseio de tocar com sensibilidade o assunto que tem um caráter intrínseco ligado a cada alma, ao qual se associa o drama do ser diferente em uma sociedade que impõe o seu conceito da normalidade baseado nas suas conjecturas dentro daquilo que defini como aceitável.

A obra mescla sua visão social a desassociando da espiritual, invocando uma posição da Igreja Inclusiva também no âmbito do ativismo, esquecendo que não existe nenhum movimento, ou ação que seja mais ativa do que o impacto do Evangelho sobre toda injustiça social, moral e até mesmo religiosa. Nenhum discurso social tem mais impacto do que a pregação da Palavra de Deus. Discursos salvam os homens de uma sociedade caótica, a Palavra de Deus salva os homens do caos que está dentro de cada um deles.

As maiores transformações na história da humanidade aconteceram após Cristo, e sem ele não seríamos nenhum pouco melhores do que

os bárbaros que nos antecederam. Foi Jesus quem deu valor a mulher, a criança. Quem deu ao pobre o direito ao reino dos céus. Foi o evangelho que incluiu os excluídos, salvou e continua salvando os perdidos. Que ativismo pode ser mais poderoso do que esse? Na verdade, em cada voz que ecoa buscando seu direito, em cada movimento que surge buscando os seus valores, está um pouco do Cristo que habita em nós.

Agradecemos toda pesquisa efetivada dentro da Comunidade Cidade de Refúgio, entendendo que o que é externado quanto a essência desse Corpo de Cristo, partiu de uma pesquisa social, quando na realidade a profundidade da sua existência parte de uma busca e um encontro espiritual.

Fica aqui o meu convite a todos quantos desejarem conhecerem a Cidade de Refúgio e terem a sua própria experiência, lembrando que nossa missão existe em sermos uma Igreja para quem não gosta de Igreja, e para aqueles de quem a Igreja não gosta.

Nele, em quem somos todos Refugiados!

Pra. Lanna Holder

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
1.1 MAPA RELIGIOSO NACIONAL	16
1.2 RELAÇÕES RELIGIOSAS NO BRASIL	20
2. RELIGIOSIDADE BRASILEIRA	27
2.1 ELEMENTOS HISTÓRICOS DO PENTECOSTALISMO	34
2.2 SURGIMENTO DO PENTECOSTALISMO ESTADUNIDENSE	35
2.3 PENTECOSTALISMO NO BRASIL	36
2.4 A PRIMEIRA FASE PENTECOSTAL	37
2.5 A SEGUNDA FASE PENTECOSTAL	38
2.6 A TERCEIRA FASE PENTECOSTAL	38
3. GÊNERO E SEXUALIDADE	43
3.1 MOVIMENTOS CONTRA DESIGUALDADE DE GÊNERO	45
3.2 CRISTIANISMO QUEER	47
3.3 RELIGIÃO E GÊNERO	50
3.4 IGREJAS GAYS NO BRASIL	52
4. HISTÓRIA DA CIDADE DE REFÚGIO	55
4.1 PRIMEIRO CULTO EM LONDRINA	57
4.2 IGREJA GAY E PENTECOSTAL	59
4.3 SEXUALIDADE REPRODUZIDA	62
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
REFERÊNCIAS	69

1. INTRODUÇÃO

Desde os autores clássicos e precursores das Ciências Sociais, o estudo das religiões compõe seu universo de investigação. No entanto, consideramos uma perspectiva pouco explorada entre os cientistas brasileiros tendo em vista a grande influência social que elas exercem sobre os indivíduos, suas ações e na sociedade atual. Com o intuito de preencher essa lacuna e incrementar a produção bibliográfica, apresentamos nossa pesquisa sobre uma igreja em que os sujeitos homossexuais são protagonistas de sua religiosidade, superando alguns obstáculos históricos, morais e teológicos que sempre os condenaram. O trabalho de investigação e escrita foi realizado pela equipe de pesquisadores/as do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Londrina (LERR-UEL-PR) nos anos de 2014. É fruto da ampliação e reformulação de um capítulo de uma dissertação e de um trabalho de conclusão de curso ambos apresentados ao programa de pós-graduação e graduação em Ciências Sociais respectivamente, produzidas com a finalidade acadêmica científica para fins de avaliação sob a orientação do Prof. Dr. Fabio Lanza.

Pesquisar sobre a Igreja Cidade de Refúgio, situada em Londrina, na região Norte do Paraná, que se autointitula *gay*, inclusiva e pentecostal, foi a chave para desenvolver alguns questionamentos que, ao longo desta obra, foram feitos e respondidos, mas que, ao mesmo tempo, subsidiaram novas questões.

As pesquisas em Ciências Humanas e Sociais são limitadas e expressam uma “fotografia”, um registro histórico do que está sendo investigado, porque nós sujeitos (seres humanos em sociedade), seja pesquisadores(as) ou pesquisados(as), estamos em processo de mudança constante e nossos objetos de estudo não são manipulados em Laboratórios ou produzidos por meio de experimentos.

Dessa forma, o livro a seguir foi construído sob essa perspectiva e sendo assim, expressa as especificidades da pesquisa realizada na Comunidade Cidade Refúgio de Londrina, primeira no Estado do Paraná, e para que o leitor não tenha dúvida o definimos como uma fotografia de um determinado processo histórico de implantação em Londrina, ao mesmo tempo, relevante tendo em vista a valorização e a vida das pessoas homo-

afetivas no Brasil atual.

Na esfera religiosa cristã, os sujeitos homossexuais sofreram e foram/são estigmatizados porque foi disseminado que a homossexualidade era/é um pecado, bem como, a união entre duas pessoas do mesmo sexo. Foi significativo compreender como é construído esse sagrado para um sujeito familiarizado com violências múltiplas vindo dessa mesma matriz teológica que escolheram seguir.

A liberdade social do *gay* brasileiro é restrita, além de não poderem exercer sua crença também são restringidos a frequentarem lugares específicos de acordo com seus gostos afetivos. Tratando-se do meio religioso, destaca-se a existência da abertura e receptividade oriunda de outra matriz religiosa, também marginalizada e desrespeitada, original da cultura africana, que é o Candomblé e a Umbanda.

Ao longo desta obra será apresentada a conjuntura religiosa brasileira e elementos históricos do movimento pentecostal, o que nos permitirá observar qual seu posicionamento com relação ao debate sobre gênero e sexualidade no que se refere à representação da mulher. De tradições ascéticas e sectárias, foi um movimento religioso que revolucionou a tradição histórica protestante nos Estados Unidos no final do século XIX.

A perspectiva inspirada, segundo seus fiéis, no contato direto com o Espírito Santo, mudou totalmente a forma dos ritos e cultos da época, reinterpretaram a doutrina protestante histórica e trouxeram o mundo espiritual para mais próximo de seus seguidores, permitiu uma experiência mais tênue entre terra e céu.

No final do século XIX e ao longo do XX, a leitura da Bíblia¹ para os adeptos desse novo movimento se tornou parte do cotidiano, assim, qualquer membro fiel e cumpridor fervoroso dos mandamentos poderia se tornar um profeta, um sujeito que recebe a revelação e a anuncia, rompendo com as escalas hierárquicas existentes nas denominações protestantes históricas.

Oriunda do movimento pentecostal, no final do século XX, se constituiu a Teologia da Prosperidade – TP, que retirou todo aquele pensamento ascético, discurso de culto à pobreza como sinal de humildade e obediência a Deus. A pobreza foi reinterpretada e já não era uma situação provocada pelo divino. A prosperidade e a riqueza eram sinal de perseverança, esforço, fé e obediência a Deus. Atividades consideradas mundanas e não compatíveis com o povo “crente” se tornaram uma estratégia de

¹ Livro Sagrado dos Cristãos.

expansão e lucro.

As articulações entre a realidade mundana e o sagrado não pararam dentro das paredes das novas igrejas pentecostais ou neopentecostais, últimas que adotam intensamente o discurso da Teologia da Prosperidade, mas projetaram seu campo de atuação para a sociedade brasileira e visaram conquistar um espaço dentro da esfera política institucional, como dado dessa realidade.

[...] Na Assembleia Legislativa (AL) do Paraná, onde a chamada “bancada de fé” é composta hoje por dez dos 54 deputados com mandato, a expectativa é aumentar a representatividade. Quando foi instituída, no início de 2011, a frente contava com seis nomes, no entanto, viu sua força crescer após a posse de suplentes (RAMOS, 2014, p. 4).

Percebemos que, de certa forma, o pentecostalismo se adaptou e demonstrou certa flexibilidade junto ao sistema econômico e social de cada época. Dentro dessa percepção, as igrejas pentecostais vieram a partir de uma reconfiguração do direito de exercício da fé, na atualidade brasileira, destacamos a Igreja Cidade de Refúgio, autointitulada inclusiva para as minorias (Mulheres, *Gays* e Negros), que seguiu o modelo transformador no sentido das práticas de fé.

A possibilidade de participação dos sujeitos religiosos homossexuais em denominações religiosas pode ser uma conquista derivada da politização concretizada pela luta de movimentos sociais históricos que conquistaram direitos e liberdades à população² LGBTI brasileira.

Os dados apresentados sobre a Igreja Comunidade Refúgio, situada em Londrina-PR, foram coletados a partir da observação de campo entre os meses de abril e setembro de 2014 como forma de conhecer e interpretar essa nova perspectiva religiosa.

Quando a equipe do LERR UEL apoiou o trabalho de conclusão de curso da Regiane Ap. de Lima sobre a Comunidade Cidade Refúgio já sabíamos desse limite, mas ao mesmo tempo, o texto apresentado a seguir foi reelaborado e complementado pelos co-autores e tornou-se uma produção relevante para sociedade brasileira, ao desenvolvimento das pesquisas em Ciências Humanas e Sociais e às pessoas que estabelecem relações homoafetivas, sendo considerado o primeiro trabalho sobre a Comunidade Cidade Refúgio e que poderá estimular muitos outros!

² A sigla LGBTI é utilizada e reconhecida internacionalmente, respeitando as diferentes formas de gênero Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Intersex.

1.1 MAPA RELIGIOSO NACIONAL

Carlos Rodrigues Brandão (2004) apresenta o cenário de variabilidades das matrizes religiosas nacionais. Relatando sua observação de campo ocorrida na semana da ECO 92, o antropólogo propõe a construção de um mapa para ‘organizar’ as expressões religiosas do território brasileiro, contudo tamanha diversidade e fluxo complicam muito a tarefa. Desta forma a primeira proposta para a verificação das identidades religiosas nacionais passa por critério qualitativo.

Tomado no seu todo e na multiplicidade de suas diferenças, existem muito mais alternativas de afiliação religiosa. Afora as religiões, confissões e igrejas tradicionais e mais visíveis, como o Cristianismo Católico e o Evangélico (não-pentecostal e Pentecostal), o Judaísmo, o Espiritismo Kardecista e outras, é a cada dia mais viva a presença de antigas religiões orientais revisitadas e recém-estabelecidas no Brasil (o Budismo em suas diferentes variações seria o melhor exemplo) ao lado de neoreligiões de tradição oriental e, em menor número, ocidental. Como seria possível descrever este universo rico e diferenciado, não tanto pela quantidade de semelhanças, mas pela qualidade das diferenças? (BRANDÃO, 2004, p. 264, grifo nosso).

A pergunta feita pelo antropólogo sugere um caminho demonstrando o quão rico em diferenças é o cenário brasileiro. Brandão (2004) procura demonstrar que se há algo possível de ser padronizado como ideal no Brasil seria as diferenciações e tendências de ampliação destas. Há um interesse denominacional em não ser confundido com o Outro e para respeitar essa forma de ser o autor sugere pelo título de um de seus artigos tratar as várias religiões como “sistemas de sentido”, pois nem todas estão ou serão institucionalizadas. Essa desinstitucionalização de algumas expressões de fé existentes que por vezes se mesclam com as institucionalizadas produzem muitas dificuldades em pesquisas quantitativas e impedem a utilização de um conceito único de Religião nacional. Para aproximar certos sentidos de crença de outras e assim constituir seu mapa, Brandão (2004) utiliza critérios fornecidos pelos sistemas de crenças de cada grupo. Desta forma ele aproxima Candomblé, Umbanda e Espiritismo das religiões Indígenas por suas relações com a possessão.

O que existe em comum entre todas elas? Talvez o princípio da comunicação entre deuses e homens e entre vivos e mortos através de meios mais diretos e em situações mais frequentes do que em outras religiões. Todas

elas, cada uma a seu modo e com base em seus mitos e teologias, aceitam a possessão como o modo mais adequado por meio do qual uma divindade, o espírito de mortos ou outros tipos de seres, entram em comunicação com os humanos vivos, incorporando-se ao seu ser, falando através de seu corpo, induzindo-os a tipos peculiares de comportamentos, dentro de cerimônias rituais ou fora delas (BRANDÃO, 2004, p. 266, grifo nosso).

Outro critério elencado serve para organizar sistemas menos conhecidos e mais novos como: “A Fraternidade Eclética Espiritualista Universal, O Vale do Amanhecer, e a Legião da Boa Vontade” (BRANDÃO, 2004, p. 267) para esse grupo além da incorporação há também o aspecto da mediunidade.

Se as coloco ao lado direito das religiões tradicionais de possessão, deixando o Espiritismo Kardecista em sua linha de fronteira, é porque todas elas evocam os dois traços constitutivos dos sistemas confessionais anteriores: **a possessão e a mediunidade**. Isto é, a evidência do poder da relação sagrada na incorporação de espíritos de outros humanos ou de seres divinizados em agentes e/ou adeptos do grupo religioso; a necessidade da qualificação de agentes religiosos, realizada através de um “desenvolvimento de mediunidade” para a adequada e eficiente relação de possessão (BRANDÃO, 2004, p. 267, grifo nosso).

Contendo a maior parte dos brasileiros, o cristianismo exposto por Brandão (2004) apresenta peculiaridades. O autor apresenta duas principais. A primeira diz respeito às religiões como Mórmons, Testemunhas de Jeová, Adventistas que não são cristãs no sentido stricto, mas tem formato dogmático e estrutural parecido, assim Brandão não classifica pelo dogma e sim pela semelhança organizacional com as religiões tradicionais cristãs. A segunda peculiaridade do cristianismo são suas versões populares. Ele afirma:

[...] catolicismo popular possui tantos matizes quantas são as culturas em que vivem as suas pessoas reais: no campo ou na cidade, na Amazônia ou em Minas Gerais, em áreas de uma marcada influência de tradições negras, como a Bahia, ou de migrantes italianos, como em São Paulo (BRANDÃO, 2004, p. 267).

Essa forma de expressão é muito importante para a compreensão da religiosidade nacional, pois evidencia a prática de apropriação do institucionalizado segundo necessidades geo-tradicionalmente existentes. No

artigo intitulado “Somos índios crentes” o antropólogo Flávio Braune Wiik (2010) relata como os índios Xokleng (Jê) residentes em Santa Catarina ao entrarem em contato com a proposta religiosa protestante pentecostal da Assembleia de Deus. Eles ressignificaram os novos dogmas exógenos, os adequando às suas tradições a tal ponto que, julgaram a si mesmos, usando as ideias dos protestantes, como mais puros do que seus ‘mestres’ os acusando inclusive de não serem verdadeiramente crentes por faltar nos missionários assembleianos, os traços tradicionais Xokleng.

Essa apropriação, ressignificação e ruptura com o grupo fornecedor da apropriação não é exclusividade indígena. Montes (2012, p. 48, grifo nosso) evidencia o mesmo fenômeno no Catolicismo:

Os estudiosos das religiões sempre reconheceram no Brasil, desde os tempos coloniais, a curiosa mistura por meio da qual uma Igreja católica plenamente atuante na vida pública graças ao seu vínculo com o Estado, capaz, portanto de promover a legitimidade do poder ou gerenciar a economia moral da propriedade privada, ainda que esta se referisse a outro ser humano, o escravo, foi igualmente **capaz de acomodar-se ao etos da sociedade em que se inseria e assim incorporar sistemas de crenças particularistas e locais, adaptar-se a devoções de cunho privado e mesmo incentivá-las**, como no caso das confrarias e irmandades, ou criar práticas religiosas e devocionais de marcada característica intimista como a que se traduz, por exemplo, nos ex-votos populares encontrados por toda parte no país.

A autora ao descrever as festas e celebrações do Brasil colonial aponta várias ocorrências de sincretismos entre tradição e regionalismos e chega a afirmar essas negociações entre dogma e folclore foram importantes para um censo de unidade nacional entre os diversos grupos existentes no país.

Ele (catolicismo) fora capaz de sobreviver precisamente por sua capacidade de soldar num mesmo todo o alto e o baixo, as elites e a grossa massa do povo, tendo por mediação fundamental esta forma por excelência sensível, sensual, essencialmente estética, de transmissão de um etos e de uma visão de mundo, representada pela festa. Graças a ela fora possível unir numa mesma totalidade de sentido de pertencimento o colonizador e o colonizado, o europeu e o indígena e o africano, o senhor e o escravo, com todas as ambivalências e ressignificações que esse processo comporta, porque a festa, nesse catolicismo, sempre se recusara a separar o sagrado e o profano, a forma erudita da cultura e sua difusão de massa, o local e o universal, o público e o privado (MONTES, 1998, p. 110).

Sabemos que no início do XX o processo de Romanização da Igreja Católica tentou como pôde ‘desmistificar’, reordenar e promover sentidos de fé aos seus fiéis ancorados nas bulas Papais e direito canônico da igreja de Roma, categorizando o catolicismo oriundo do Regime do Padroado Régio como secundário e até herege, contudo apesar dos inúmeros esforços e ações não foi possível exterminá-lo.

Voltando as classificações de Brandão (2004) ao lado do Catolicismo no mapa das religiosidades brasileira, o autor sugere inserir os protestantes de missão, esse qualificador (missão) dado ao grupo é fruto de uma classificação originária em uma ação protestante conhecida: o conversionismo. Brandão evidencia dois grupos de protestantes por esta prática.

Os primeiros, concentrados mais no Sul do Brasil, estão situacionalmente próximos das religiões de minorias étnicas. Eles não se preocupam muito comum trabalho de conversões para fora das fronteiras de seus grupos étnicos (alemães, ingleses etc. e descendentes) e, em vários casos, o círculo cultural da religião confunde-se com o da comunidade étnico-cultural. Ao contrário, os primeiros evangélicos “de missão” vindos da Europa e dos EUA chegaram ao Brasil para instaurarem uma presença religiosa ativa e francamente proselitista dirigida a um trabalho evangélico de conversão entre “os brasileiros”, em um país então considerado como “terra de missão”. Entre eles estão, entre outros, os Presbiterianos, os Congregacionais e os Metodistas (BRANDÃO, 2004, p. 269).

Desta forma é possível notar dois grupos de protestantes divididos por sua tendência de influenciar e de buscar expansão institucional. O autor ainda aponta que dentro do protestantismo de conversão há outras divisões: os pentecostais, os neopentecostais e os neopentecostais. Há atualmente inumeráveis denominações protestantes em acirrada disputa por hegemonia e monopólio da hermenêutica do sagrado cristão, o conflito pode ser cotidianamente notado sem esforço.

Ainda que os maiores e mais visíveis sistemas de crença sejam importados, também produzimos grupos autenticamente nacionais. O Santo Daime e a União Vegetal são exemplos. Critério de organização do autor neste caso é sua relação com o campo e floresta e a utilização de uma substância (ayahuasca) como mediador do transe.

São casos, não raros no cenário da vida espiritual brasileira, em que uma neotradição de vida religiosa surgida no campo ou na floresta e criada através da iniciativa de agentes francamente populares, ou de pequena

classe média (como é o exemplo da Fraternidade Espiritualista e da Vale do Amanhecer) migra para a cidade e conquista adeptos de vocação cultural bastante mais erudita, não raro, universitária (BRANDÃO, 2004, p. 272).

Brandão (2004, p. 273) termina seu mapa com religiões com “vocação urbana, trazidas quase todas de fora do País em anos mais ou menos recentes. Tanto por seus adeptos quanto pelas outras pessoas elas costumam ser consideradas como “religiões orientais”. São exemplos dessa categoria instituições como: “a Seicho-No-Iê, a Perfect Liberty, a Igreja Messiânica [...] a Fé Bahaí, a Hare Krishna, o Sufismo, a Ananda Marga e a Brahma Kumaris” (BRANDÃO, 2004, p. 274).

Percebemos então o rico cenário religioso nacional que conta com religiões urbanas, de floresta, conversionistas, missionárias, de possessão, mediunidade, popular e algumas utilizadoras de produtos mediadores. Todas essas variações dizem respeito aos seus limites externos e servem de parâmetro avaliativo para distinções entre elas, sabe-se, porém, que algumas destas citadas apresentam outras cisões internas intensificando esse cenário posto.

1.2 RELAÇÕES RELIGIOSAS NO BRASIL

Para percebermos o clima dos relacionamentos entre os vários atores do cenário religiosos precisamos compreender a perspectiva de crença dentro do Mito expresso por Camurça (2009, p. 176):

A noção de crença, dentro do mito, difere radicalmente da racionalidade ocidental, na qual a crença diz respeito a conjecturas, especulações de um sujeito em direção ao desconhecido, ao não palpável e provado. A crença dentro do mito, ao contrário, é de caráter totalizante, um dado que se impõe, pois o mito preexiste e preenche toda a realidade. Não se concebe um sobrenatural, pois tudo é percebido como natural.

A proposta apresentada permite compreender os vários sincretismos que ocorrem, bem como possibilita entender as disputas existentes e a atuação concorrencial do mercado de bens de salvação brasileiro. Construir as relações entre as crenças nacionais partindo do Mito naturalizado da existência de algo além do humano quer sejam identificados como figuras possuidoras de corpo como: entidades, anjos, ancestrais, deuses; ou energias, filosofias é um ponto importante. Conceber o Sagrado como

natural possibilita partir da premissa quase universal de que todo brasileiro se expressa religiosamente, quase porque conforme já apreendido com Brandão (2004) não podemos observar a religião por aspectos quantitativos. A Tabela 1 indica o percentual de agnósticos e ateus no País.

Tabela 1 – Percentual de Sem religião por Região em 2010.

Região	Sem religião - Ateu	Sem religião - Agnóstico	Total
Brasil	0,32	0,07	0,39
Paraná	0,3	0,06	0,36
Londrina	0,41	0,11	0,52

Fonte: IBGE (2013).

Essa informação é relevante, pois demonstra aqueles que de uma maneira direta não se encaixam na proposta apresentada por Camurça (2009). Como esses valores são muito baixos é possível notar a capacidade religiosa dos brasileiros. A noção de crença dentro do Mito ajuda na compreensão das relações religiosas nacionais por produzir a base necessária para a Comunicação entre as diversas denominações. Essa comunicação funciona com a importação de divindades/performances/vestimentas/liturgias/ritos ‘alheios’ (sincretismos) ou negação de suas eficácias. Dificilmente o sagrado do Outro é posto na região da não existência, o mais comum é sua ressignificação dentro da estrutura *sui generis* da religião ‘combatente’. Para exemplificar pode-se usar a relação existente entre a IURD e o Candomblé. É nítida a relação de ressignificação sem negação. A IURD interpreta as entidades Afro como opositoras da sua divindade e cria ritos e normas, exclusivos, com os quais garante a anulação da eficácia e poder de ação das entidades Afro sobre seu fiel. Desta forma, o rito do Outro acaba por ser o constituidor da estrutura litúrgica/simbólica/ritual daquele e mesmo que seja criado uma hierarquia de poderes e forças entre as divindades cridas, não existe a postura de ignorar totalmente a existência, apenas de atenuar/sobrepôr/tornar diminuto/sobrepujar tais divindades. Essa ação comunicativa é importante, pois fideliza o ‘crente’ aos ritos, pois estes têm eficácias temporárias e precisam ser constantemente renovadas nas liturgias.

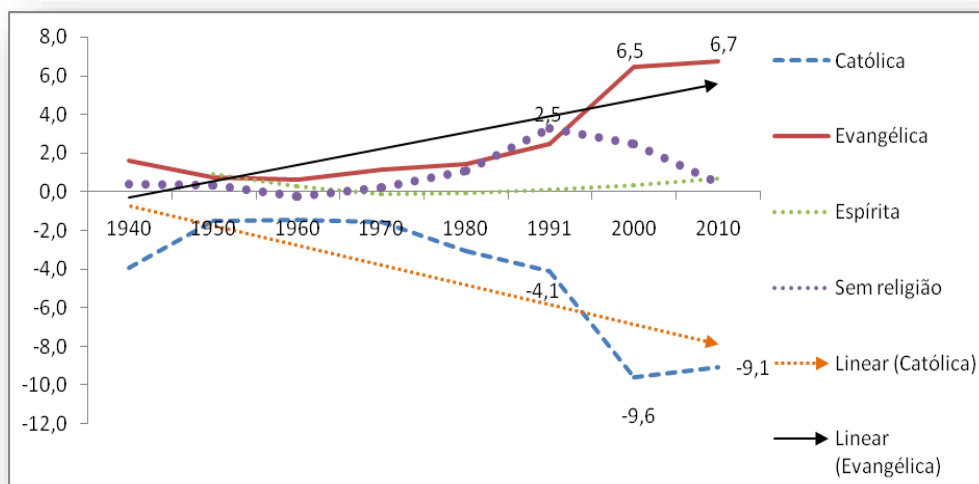
No Brasil percebemos então que o mundo místico é um só, ele existe no ideário dos indivíduos e é nele que ocorrem as relações entre as divindades/sagrado das mais variadas religiosidades. Quando essa relação é de proximidade ocorre o sincretismo, contudo o próprio conceito não é muito bem aceito pelos religiosos que sempre tendem a defender a ‘pure-

za' do seu em detrimento do Outro, assim, o sincretismo é algo observado por um externo a religião e não ao próprio fiel, porque ainda que seja possível ver uma imagem de Nossa Senhora (católica) em um terreiro de Candomblé, neste ela terá outro nome, outra função, outra identidade e outros poderes, ou seja, o observador externo vê apenas a forma religiosa quando o que importa é o conteúdo. O sincretismo, então, passa a ser as formas/ritos compartilhados entre as religiões, as quais, no Brasil, são muitas.

Esse processo de perceber 'seus' símbolos/ritos sendo usados por Outros ao mesmo tempo acirra a rivalidade e produz internamente uma intensa dedicação pedagógica no processo de demonstrar, através do ensino, as diferenças existentes e o porquê o conteúdo do Próprio é o mais adequado do que o do Outro, ou em termos religiosos, quem tem a Verdade e a legitimidade de manuseá-la/manipular. A História nacional recente viveu e ainda vive um tempo de disputas em vários sentidos: a) política pela implementação dos direitos Constituintes; b) políticas econômicas para acesso as riquezas produzidas, c) por igualdade de raças e gênero. Houve vitórias contra a ditadura, a implantação de direitos e liberdades, um avanço importante na economia, todos esses (e outros) fatores sugerem que estamos em uma fase de transição histórica, um tempo onde vários aspectos constituídos são questionados ou substituídos, e essas transições não excluem as religiosidades. Um exemplo claro disto é a ascensão do Protestantismo³ e a queda, numérica, dos fiéis Católicos.

³ Termo usado segundo a classificação de protestantismo dada pelo IBGE. Soma de todas as variações internas do seguimento religioso.

Figura 2 - Taxa percentual de ganho/perda de representação populacional brasileira em relação ao censo anterior.



Fonte: IBGE (2012b).

Na Figura 2 é possível perceber um crescimento constante do Protestantismo em todo período apresentado. Ficam nítidos quatro momentos de sua presença no território nacional. De 1940 a 1960 é possível traçar uma linha decrescente que se altera suavemente para crescente até 1980. A década de 90 ocorre um ‘boom’ que mantém uma taxa de crescimento acima de 6% na última década. O ‘boom’ protestante tem aparentemente o mesmo ângulo α (invertido) do Católico sugerindo uma migração religiosa (conversão), contudo em 2000 o avanço foi estabilizado e houve uma pequena diminuição na taxa de perda do Catolicismo na última década (de -9,6 para -9,1). Esses dados demonstram um fluxo de fiéis entre as matrizes cristãs que não ocorre ‘pacificamente’. Pode ser coincidência, mas o “boom” protestante ocorre justamente no período de abertura econômica e de democratização do país.

Maria Lucia Montes (1998, p. 70) aponta que a expansão do movimento protestante trouxe “um envolvimento cada vez maior e mais complexo por parte das igrejas (protestantes) com o mundo social, sua busca de controle dos instrumentos de riqueza e prestígio, e a disputa aberta de posições de poder na vida pública, graças à participação direta na política”.

Sobre essa busca de poder e controle por parte dos protestantes,

Pierucci e Prandi (1996, p. 30) acrescenta que “a política só interessa como caminho pelo qual a religião, e, portanto a redenção do mundo, se aproxima do poder para dele tirar proveito e abrir com maior eficácia seus canais de comunicação [...]”. Assim é possível perceber que a democratização brasileira produziu acesso às religiões antes não representadas em seu âmbito, ela iniciou a decadência do monopólio e influência Católica Apostólica Romana nas questões do Estado brasileiro. Contudo não foi apenas no aparelho estatal que Igreja de Roma perdeu espaço, a forte tendência proselitista protestante angariou fiéis dos bancos dos seus templos uma vez que o acesso ao poder Estatal lhes conferiu possibilidades para contabilizar novos adeptos.

Esse movimento de conversão de Católicos se iniciou após a Segunda Guerra Mundial:

[...] com a irrupção de um novo tipo de protestantismo de massa, que passa a crescer de uma maneira assombrosa com base nos grupos pentecostais “[...] rapidamente se implantam e passam a ganhar centenas de milhares de adeptos em velocidade crescente, sobretudo entre as camadas mais modestas da população (MONTES, 1998, p. 82).

O movimento ideológico de conversionismo, aplicado pela Igreja Católica no Brasil Colônia com os Jesuítas no pós-concílio de Trento (o concílio da contrarreforma), se volta contra ela mesma no século XX no Brasil, nos dias em questão, é o protestantismo quem busca fiéis em rincões ermos ou cidades. O protestantismo brasileiro pós-segunda guerra mundial objetivou converter, principalmente os Católicos.

Com seu monopólio no mercado de bens de salvação ameaçado, a instituição Romana inicia um processo de adaptação ao novo modelo de fé que se instituiu no Brasil. A Renovação Carismática Católica “nascida nos Estados Unidos em 1967 com chegada ao Brasil em 1971.” (MONTES, 1998, p. 81), é um movimento de resposta institucional aos moldes do concílio Tridentino, uma forma de reafirmar a fé Romana através das linguagens midiáticas disponíveis e que estavam sendo utilizadas com sucesso pelos protestantes. Esse movimento também visa à conversão de protestantes e, como seu próprio nome diz, renovar seus membros com uma espiritualidade pentecostalizada.

Esta tendência conversionista das religiões com maior número de fiéis no país corrobora com a afirmação de que “o mundo de hoje é tão ferozmente religioso quanto antes.” (BERGER, 2000, p. 10). E essa vora-

cidade não existe apenas em documentos apologeticos ou pregações “inflammadas” de ambos os lados, elas se fazem presente nas relações sociais dos indivíduos, nas suas relações afetivas, de trabalho e comunitária. A “guerra santa” pode ser vista não apenas na Tevê com pastores diminuindo a importância/combatendo símbolos sagrados Católicos, mas também em adesivos de carros, nos versículos bíblicos colados nos armários das salas de professores dos colégios de Estaduais, nas bíblias abertas e crucifixos pendurados nas secretarias.

Diante de um mundo que é “tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2000, p. 10) e no qual “as comunidades religiosas sobreviveram e até floresceram na medida em que tentaram se adaptar as exigências de um mundo secularizado” (BERGER, 2000, p. 11), como a Igreja Católica no início do século XX no Brasil, passou a buscar inserção e desempenhar vosso proselitismo por meio dos seus membros nos diversos setores da sociedade brasileira, tais como: política partidária, campo econômico e, no sistema educacional, dentre outros.

Micelli (2009) aborda as estratégias traçadas pela Igreja Católica frente à proclamação da República em 1889. Essas ações evidenciaram como instituições tradicionais com peso histórico de normas e evidente protagonismo social ao se depararem com rupturas, como foi a perda do “monopólio legal que chegara a exercer sob diversos domínios da vida social” (MICELLI, 2009, p. 21), se articularam para garantir a manutenção de seu poder político. O autor aponta que o processo de ‘estadualização’⁴ ocorrido no pós 1889 proporcionou a ICAR os “[...] meios de recuperar boa parte do terreno político e institucional perdido com a separação (do Estado), driblando assim aquelas medidas impostas pelo governo provisório no intuito de cercear sua influência política” (MICELLI, 2009, p. 28). Um desses meios foi à prestação de serviços para o Estado sendo um dos principais a Educação.

⁴ “As tendências descentralizadoras do regime republicano, ou melhor, os padrões de controle político associados à vigência da “política dos governadores”, a montagem dos partidos republicanos nos diversos estados e a autonomia considerável de que passaram a dispor os clãs oligárquicos em âmbito local e regional favoreceram sem dúvida ao processo de ‘estadualização’ das políticas implementadas pelos detentores do poder eclesiástico. Todas as capitais estaduais foram promovidas a sedes diocesanas para cuja gestão foram muitas vezes convocados elementos do clero originários de importantes grupos oligárquicos. O acesso e a familiaridade de transito junto a esses círculos constituíam trunfos indispensáveis ao levantamento de recursos nas proporções exigidas pelo vulto das despesas necessárias a formação do patrimônio diocesano.” (MICELLI, 2009, p. 26).

[...] a educação fora laicizada, a religião fora eliminada dos currículos e os governos, federal e estaduais, estavam proibidos de subvencionar escolas religiosas. Nada disso, entretanto, impediu que a prestação de serviços educacionais para as elites passasse a constituir a diretriz-mor da política expansionista seguidas pela organização eclesiástica. Apesar das sucessivas reformas do ensino empreendidas ao longo da República, contendo muitas vezes óbices consideráveis ao desenvolvimento do ensino confessional, e da concorrência crescente das escolas protestantes, o mercado de ensino secundário constituiu a alavanca mais dinâmica e rentável dos empreendimentos eclesiásticos no período em apreço (MICELLI, 2009, p. 28).

Educar a elite sob sua moral teve uma eficiência muito significativa naquele momento de crise. Garantia o poder de forma indireta ao mesmo tempo lhe dava relativa autonomia, pois as ações estatais não poderiam mais interferir, diretamente, em suas iniciativas privadas. Desta forma a Educação republicana Brasileira ‘nascia’ sob a tutela religiosa. A ICAR usou como uma forma de se manter hegemônica frente aos princípios de investidas protestantes e como mantenedora do *status quo* já adquirido. Através de Nunes (2012) é possível notar ainda nos dias atuais a existência deste pensamento fazendo o ambiente escolar um dos locais onde convergem os focos de agentes religiosos produzindo um Campo rico para pesquisas religiosas por conter os conflitos latentes em um grupo de indivíduos em processo de formação social. Nesse palco a disciplina de Ensino Religioso aparece como um objeto com um sentido difícil de ser definido, pois remete ao passado de aproximações entre o Estado e a ICAR: ou ao tempo da monarquia, ou no período pós-proclamação da República e mesmo no período de ditadura.

Como é possível notar, as relações religiosas no país apresentam uma característica de disputa. Primeiro por tentativas de ocupar a esfera política visando à garantia legal da existência pelas estruturas Estatais, ora fornecendo serviço, ora se valendo delas. Uma segunda característica é a disputa por fiéis acirrando um mercado criativo, em ebulição, e farto de opções.

Neste cenário produzido, a religiosidade protestante gay se apresenta como um importante objeto de estudo por representar a lógica nacional de religiosidade, de sincretismo, de incorporação de lutas do cenário político para produção de seus referenciais teóricos e de ressignificação dos Sagrados.

2. RELIGIOSIDADE BRASILEIRA

A religiosidade é uma característica social encontrada em vários povos do planeta, desde locais com alto índice de urbanização a ermos rincões ou ilhas “isoladas”.

Com o desenvolvimento da ciência Moderna a relevância, utilidade e até vida útil da religião foi questionada. Contudo, é possível observar na sociedade brasileira atual uma postura antagônica a essas previsões, percebe-se a esfera religiosa nacional perpassando as relações econômicas, políticas, etc. A possibilidade deste movimento histórico pode ser fruto: da não difusão dessas informações a todas as classes ou estamentos e ainda se restringe aos lócus acadêmicos; faltaram teorias e apontamentos que conseguissem substituir os efeitos obtidos pelas religiões; ou foi amplamente rejeitada; as religiões incorporaram a racionalidade científica aos seus cultos e ensinos.

O sociólogo da religião Peter Berger afirma que:

Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam (BERGER, 2000, p. 10).

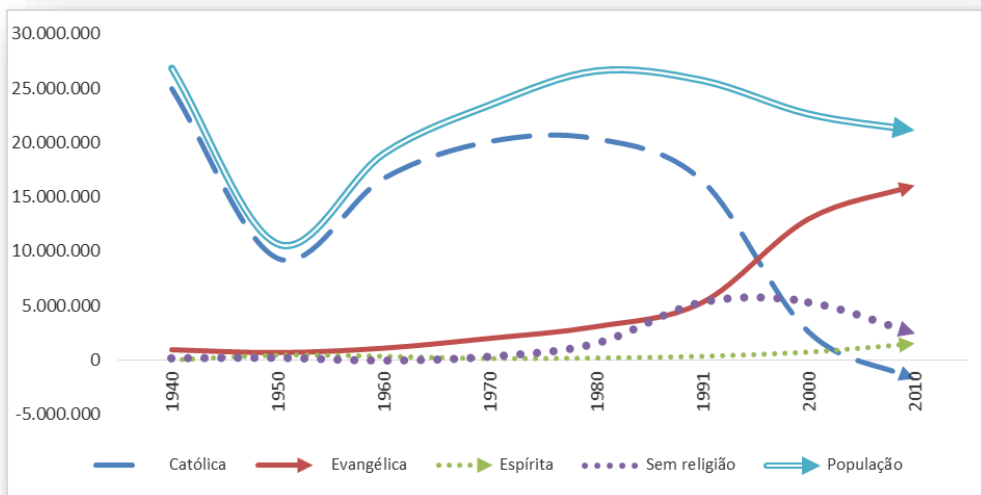
Esses movimentos de contrassecularização e a adaptação religiosa à racionalidade da modernização tem composto um ambiente de desenvolvimento religioso ao invés de retração.

Durkheim (2002, p. 104) afirma que:

[...] não podemos conhecer cientificamente as causas senão através dos efeitos que produzem [...] (a ciência) estuda o calor através das variações de volume que as mudanças de temperatura produzem nos corpos, a eletricidade através dos seus efeitos físico-químicos, a força através do movimento.

Desta forma para avaliar o grau de religiosidade nacional precisamos observar de forma indireta e tentar encontrar os efeitos dessa forma de pensar os espaços e o poder. A figura 1 demonstra que no Brasil as taxas de crescimento populacional e de religiosos caminharam juntas antagonizando o catolicismo e os evangélicos sem, contudo, afetar a taxa de adeptos de religiões.

Figura 1 – Taxa de crescimento religioso e populacional do período de 1940 a 2010⁵.



Fonte: IBGE, série histórica pop060. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2014).

Com esses índices é possível perceber que a população brasileira pós 1960 tem se desprendido nas declarações da monoreligiosidade católica e ganhado características religiosas de trânsito e trocas institucionais sem que isso afete o fato de se manter declaradamente religiosa. Para além do simples fato de muitos se dizerem pertencentes a quadros institucionais quando a proposta de secularização ‘já deveria’ ter produzido efeitos nessas declarações, não constituem um problema tão grande quanto o como essa identidade coletiva religiosa permeia as relações sociais principalmente influenciando as decisões nas instituições Estatais que represen-

⁵ Nota: O gráfico acima é uma adaptação das duas tabelas citadas acima e ajusta a taxa de crescimento numérico em relação ao crescimento da população. Desta forma os valores percentuais de crescimento religioso se referenciam a quantidade populacional levantada pelos censos dos respectivos anos.

tam legalmente esses indivíduos.

A religiosidade é uma entre as características nacionais facilmente observadas nos cidadãos brasileiros. O número de templos, estátuas de santos/líderes religiosos, cidades de peregrinação religiosa, canais de TV e rádio, símbolos religiosos carregados no corpo como camisetas, guias, patuás, medalhas, crucifixos, terços e até tatuagens, candidatam essa expressão espiritualista como uma das características constituidoras da ‘identidade’ nacional. Identidade essa pensada no sentido Moderno.

Ainda que esta forma de caracterizar um grupo ou um coletivo seja criticada, neste livro sua utilização terá o sentido de apenas expressar um “modo de ser” próprio suficientemente “findado” em si ao ponto de ser possível contrastá-lo com outros ‘modos de ser’. Para evitar desentendimentos hermenêuticos ao mesmo tempo em que seja respeitada toda a discussão sobre a existência de uma identidade única, plena de uma homogeneidade capaz de conter em si elementos iguais/semelhantes, a palavra será utilizada entre aspas. Esta forma adotada não tem a intenção de fugir dos desafios trazidos pela ação de caracterizar, esta opção é feita por ser o objetivo deste texto um dos componentes deste conceito e não ele próprio, assim, a “identidade” será compreendida e apenas se realçará um de seus múltiplos componentes no caso dessa pesquisa.

Também é importante apontar como o conceito de religiosidade será aplicado e qual sua diferença para o termo religião. Willaime (2012, p. 44) afirma que:

Simmel distingue, rigorosamente, as diferentes formas de interações sociais de seus conteúdos, e apresenta sua sociologia como uma ciência “formal” que estuda as diversas formas de socialização. Assim a religião surge, em sua análise como um modo possível de interação social que, na realidade, pode se aplicar a qualquer tipo de conteúdo. Como a arte, a ciência, a política ou a economia, o religioso constitui uma forma específica de interação social *sui generis*, que, ao longo da história, pode adotar diferentes facetas.

Descolada das instituições religiosas, o conceito, proposto por Simmel, permite, como o próprio autor fez, o trasbordo do seu significado para outras expressões sociais metafísicas como a arte. Deixando de ser uma expressão exclusiva de fenômenos de contato entre humanos e suas divindades, a religiosidade é um sentimento produzido pelas interações sociais e suas manifestações nem sempre correspondem a uma liturgia ritual normatizada por uma instituição de pertença. Em alguns casos

sua expressão se manifesta como uma composição feita de liturgias rituais de diversas instituições. Um exemplo disso é o giro dançante observado em alguns cultos de Protestantes Pentecostais e em terreiros de Candomblé. O ato de dançar performaticamente similar ocorrido nas duas instituições caracterizadamente como distintas e de matrizes diferentes (africana e cristã protestante). Ao mesmo tempo, ainda que a similaridade sugira uma relação de causa-efeito na qual uma instituição tenha se ‘apropriado’ da expressão da outra, ou seja, um sincretismo ou assimilação ritual, não se pode esquecer que os dançantes podem, ou estão, sofrendo influências de outros agentes de produção de expressões corporais como, por exemplo, a arte midiaticizada. Assim, a própria performance da dança pode não ter uma coreografia tradicionalmente definida para um dado ato religioso. O dançar também pode ser ‘espontâneo’ e essa ação, composta por fragmentos ou integralmente reproduzida de coreografias importadas de shows musicais, peças teatrais e toda a infinita gama de exposições a qual o ator da performance já presenciou e que o inspira. Essa bricolagem⁶ entre arte e religião, e, religião africana e religião cristã protestante; demonstram como o dançar ritual pode ser um exemplo de como o ato institucionalizado é dependente do ator e este de seu background de informações. Do mesmo modo, o protestantismo gay incorpora/reproduz/altera teorias, performances e liturgias disponíveis no cenário religioso, mais intensamente do universo gospel pentecostal.

Dada essa dificuldade de conter a religiosidade dentro dos muros institucionais da ‘Religião Oficial’, seu caráter de produção identitária não é exclusivo do grupo de pertença ou se restringe a ações de contato com o Sagrado/Místico. Como produto da sociedade, que por sua vez segundo o autor é “a rede complexa e variável das associações transitórias entre indivíduos que interagem” (SIMMEL, 2010, p. XV), a religiosidade pode ser e é expressa em outros ‘modos de vida’. “O religioso é, afinal de contas, um ponto de vista, ao lado de outros, sobre a realidade, uma forma por meio da qual, em uma linguagem própria, é expressa ‘a totalidade da vida.’”

⁶ O termo Bricolé utilizado segue o proposto pelo antropólogo Levi Strauss (2011, p. 33-34) “[...] o bricoleur é o que executa um trabalho usando meios e expedientes que denunciam a ausência de um plano preconcebido e se afastam dos processos e normas adotados pela técnica. Caracteriza-o especialmente o fato de operar com materiais fragmentários já elaborados, ao contrário, por exemplo, do engenheiro que, para dar execução ao seu trabalho necessita da matéria prima.” Assim o bricoleur religioso seria aquele que utiliza e ressignifica os conjuntos já existentes de ritos, objetos, expressões e os aplica em seu sistema de crença formando novas combinações com os mesmos ‘ingredientes’.

(HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 134-135). Portanto, a Religião entendida por Simmel é uma entre as várias formas de ordenar a realidade percebida, é uma totalidade, ela “[...] emerge na vida social como uma esfera de conteúdos simbólicos funcionalmente diferenciada e culturalmente especializada...” (SIMMEL, 2010, p. XIX), uma forma social que é preenchida pelo conteúdo da religiosidade, sua função principal é:

[...] “significar um mundo inteiro, dotado de suas leis próprias e acabado em si mesmo” e como as outras “grandes formas de existência”, ela deve experimentar sua capacidade de exprimir em sua linguagem a totalidade da vida (R, 10). Em outras palavras, o religioso não constitui para Simmel um setor particular da realidade social, que se justapõe aos outros, mas uma formalização de toda a vida que, na realidade, existe ao lado de outras formalizações. (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 133).

Essa ‘proximidade’ entre as formas de semiótica-existenciais-totalitárias nem sempre resulta em relações harmoniosas, por vezes há concorrência. Por exemplo, a Religião tem seu próprio jeito de significar a Política ou Economia e da mesma forma o oposto ocorre. A religião atribui através de uma ética ou moralidade suas categorizações próprias sobre as ações políticas ou econômicas, os critérios internamente convencionados são produzidos com base em hermenêuticas *sui generis* que são dotadas de temporalidade, ou seja, se modificam historicamente e ainda possuem uma faceta dependente do grau de interação dos líderes (hermeneutas) com as outras esferas. Essa característica é fundamental para a compreensão dos fenômenos religiosos, pois a realidade religiosa é um produto próprio artesanalmente esculpido na História e expressado individualmente em um ‘Campo’⁷ não delimitado espacialmente, a saber, o Campo da interação social. Essa linguagem que expressa uma totalidade como proposto por Simmel, foi sintetizada por Willaime (2012, p. 46) como:

A religiosidade seria, na verdade, um ponto de vista sobre a realidade equivalente a outros pontos de vista, uma forma através da qual, com uma linguagem própria, se expressa “a totalidade da vida” [...] a religiosidade seria, para ele, um modo particular de sentimento emocional que ele designa pelo termo “devoção”.

Essa devoção, que em alguns textos aparece também como piedade, não é apenas o que preenche a religião, mas o que lhe dá forma e lhe

⁷ Conceito de Campo desenvolvido por Pierre Bourdieu.

confere as ‘bordas’ e seus respectivos limites, sem, contudo ter essa obrigação ou finalidade. O sociólogo alemão afirma que “A piedade, que é de algum modo a religiosidade em estado fluido, não tem necessidade de ir até a forma sólida do comportamento em relação aos deuses, até a religião.” (SIMMEL, 2010, p. 40). Essa relação entre estados da matéria (sólido e líquido) sugere a religiosidade, como indicam Hervieu-Léger e Willaime (2009), como uma disposição da alma ou um humor. Tal fato se relaciona bem com a citação acima da não necessidade de uma teleologia para a religiosidade, segundo eles:

Para Simmel, tudo é suscetível de ser tornar religioso, e nada é religioso em si mesmo: “O estado de alma religioso não torna nenhum conteúdo determinado logicamente necessário” e “nenhum conteúdo possui em si só a necessidade lógica de se tornar religião” (R, 111). Essa concepção destaca em particular “o sentimento religioso de qualquer ligação exclusiva com objetos transcendentais. Ele é uma infinidade de relações sentimentais com objetos muito terrestres, homens ou coisas, que podemos designar como religiosas” (R, 112) (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 137-138).

Por conta desse caráter da religiosidade “Podemos ser piedoso sem religião, assim como podemos ser artista sem obra de arte”. (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p.137).

Com esse conceito de religiosidade é possível olhar para as relações religiosas nacionais e não mais estranhar as ‘incoerências’ dogmáticas e os sincretismos já catalogados e apresentados por vários autores. Esse modo peculiar permite observar o fenômeno religioso sem as amarras dogmáticas institucionais ou classificação unilateral dos atores como se suas peritências fossem rígidas e exclusivistas, ao mesmo tempo em que possibilita a observação na dinâmica do fluxo histórico que acelerou no país após a década de 1970 com a utilização midiática pelas religiões e do crescente acesso em massa da internet, a partir de 1990, como plataforma de expressões religiosas dos fiéis. Também é possível entender como ‘naturais’ as trocas rituais que acontecem entre os entes religiosos sem admitir que o sincretismo seja algo valorativo, ou seja, sincretismo não é bom ou mal, é um componente da religiosidade nacional, um *bricolé* com os mitos.

Uma vez que as interações sociais ocorrem no contato entre os indivíduos que não vivem espacialmente em uma esfera/redoma religiosa (há poucas iniciativas religiosas de reclusão social de forma integral) as trocas, negações, assimilações, reinterpretções do que se acredita é hodi-

ernamente construída/desconstruída ou reafirmadas/negadas nas ações dos indivíduos no seu cotidiano. Essa fluidez relacional aponta para uma relação da crença não por sua face ritualista institucional, mas sim para sua concepção ética/moral.

O Prof. Dr. Acácio Sidnei Almeida (PUC/SP) na mesa redonda: A religião de matriz africana e a religião na África, promovida pelo Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos (NEAA) no dia 13 de novembro de 2013 na Semana da Consciência Negra da Universidade Estadual de Londrina (UEL) fez uma afirmação que exemplifica muito bem a ideia proposta por esse texto, ele disse sobre o candomblé “[...] o candomblé é 30% ritual e 70% são as outras coisas”. Essa frase não tinha a intenção de quantificar (como se fosse possível) precisamente a diferença entre prática religiosa institucional e *ethos* religioso. Não tinha também o objetivo de demonstrar a existência de uma cisão entre uma coisa e outra, mas apontar para o fato de que o candomblecista se ocupa ou se deixa consumir (em tempo, devoção, economia e etc.) muito menos pelo rito do que pela ética religiosa. Ou seja, para o professor, a maioria das expressões de religiosidade candomblecista não ocorrem nos terreiros ou casas de santo. Os ritos não são os confinadores das expressões, suas múltiplas formas evidenciam a totalidade de mundo experimentada no modo de viver da religião também fora dos momentos estritamente religioso, é preciso ter a compreensão holística de como o rito expressa a ética e como a ética se fortalece no rito sem divisões ou cisões. Entender o rito como a totalidade da expressão é perder ‘70%’ do que é a religião.

É justamente esse “modo de viver ético”, “humor”, que interessa a esse capítulo. Isso porque se a maior parte das expressões religiosas ocorre nas interações sociais, ou seja, no Campo da vida e não se restringe exclusivamente ao *locus* conferido à religião, essa ética também pode fundamentar, junto com outras éticas produzidas pelas demais esferas sociais, as ações dos indivíduos no cotidiano. No caso deste livro, as demandas sociais atuais dos grupos LGBTI que se identificam com a teoria religiosa pentecostal, e não podem expressar o ideário de luta do cenário político desse grupo dentro da religião produtora da teologia adotada por essa se apresentar como antagonista no Campo política. Desta forma, no caso estudado, a perspectivas entrelaçadas de uma organização religiosa no formato de igreja e de seus adeptos “gays” rompem com o limite teológico pentecostal institucionalizado historicamente e funda uma nova percepção deste modo de ser religioso, trazendo mais pluralidade ao cenário nacional.

Outro importante estudioso das religiosidades corrobora com esta noção. O prof. Dr. Vagner Gonçalves Silva (2013) em palestra proferida no VII **Congresso Nacional do Ensino Religioso** (CONERE) afirma que:

[...] as religiões não são constructos dados, elas são campos extremamente amorfos, por mais que as instituições religiosas queiram delimitar esses campos, a experiências das pessoas no cotidiano faz com que essa religião seja, sobretudo uma experiência de vida e, essa experiência de vida não tem campos bem delimitados, o que vemos no Brasil é exatamente isso (SILVA, 2013).

Desta forma fica muito difícil identificar quando o fiel está expressando sua ética religiosa e quando está sob a influência de outras éticas, pois no Campo da vida várias instituições ou tradições interagem fornecendo informações/normas de conduta para os indivíduos. Uma vez que não há um confinamento das expressões religiosas aos templos e aos momentos rituais, as práticas religiosas podem ocorrer nos contatos pessoais estabelecidos, na exposição de símbolos que revelam a pertença. Esse panorama já adianta que trocas religiosas podem ocorrer em todo espaço e tempo e pode ser praticado por todos os atores envolvidos, crenças ou não, porque estes agentes são carregados das convicções de totalidade de vida e não a estrutura física.

2.1 ELEMENTOS HISTÓRICOS DO PENTECOSTALISMO

Após a abordagem e reflexão, vista anteriormente, sobre a conjuntura religiosa brasileira é necessário pensar o movimento pentecostal é saber que esse fenômeno religioso, desde sua vinda para o território nacional, quando expandiu e aculturou sem grandes dificuldades, conquistou milhares de membros no decorrer dos tempos e instiga, na atualidade, uma mudança no ambiente político-social brasileiro.

O sociólogo Freston (1994) chama a atenção para pesquisas sobre o tema nos meios acadêmicos, lembrando que o movimento já existe há 80 anos e ainda não contava com reflexões científicas, deixando o tema negligenciado. Esse fato não poderia ser descartado haja vista que o Brasil concentra milhões de indivíduos que professam alguma crença, e, no caso do pentecostalismo, está presente na cultura nacional há mais de meio século, criando e definindo significados.

Ao apropriar das contribuições de Gramsci (2001) sobre o pensamento social, reflete-se que toda concepção de mundo está difundida na sociedade, a religião entra como um conjunto ideológico importante na formação da cultura e política de um povo. Como já vimos, as religiões têm grande importância na construção identitária, imaginária e cultural no cenário ideológico da população brasileira. Dessa maneira, torna-se emergente expor as origens e os processos de mudança das ideologias pentecostais, que chegam, desenvolvem-se e expandem no Brasil no último século.

2.2 SURGIMENTO DO PENTECOSTALISMO ESTADUNIDENSE

O pentecostalismo surgiu nos Estados Unidos da América no ano de 1901 com Charles F. Parham (1873-1929) e Wilhian Joseph Seymour (1870-1922). Parham, nascido em Iowa, ao longo da sua vida religiosa, foi durante cinco anos pastor da Igreja Metodista, mas saiu por insatisfação já que não enfatizavam a possibilidade real de curas e milagres. Wilhian J. Seymour, nascido na Louisiana, filho de ex-escravos, foi batizado na Igreja Católica tendo posteriormente uma adolescência vivida nas Igrejas Batista e Metodista Episcopal, ambas para negros (CAMPOS, 2005).

Parham inspirou a criação de um novo grupo religioso intitulado Holiness, com o qual Seymour passou a ter contato, filiando-se a essa nova escola bíblica instaurada na cidade de Huston, onde ensinavam a ter experiências com transe, glossolalia (falar em línguas estranhas) e com o dom do Espírito Santo (CAMPOS, 2005), experiências místicas que possibilitam ter contato real com o sobrenatural como acontecia nas festas de Pentecostes, festa bíblica comemorativa da ressurreição de Jesus Cristo em que seus discípulos recebiam o Espírito Santo.

No contexto geopolítico norte-americano, o momento era conturbado, pois refletiam, nas décadas finais dos séculos XIX, consequências de uma guerra civil, muitas tensões raciais pela libertação dos escravos, industrialização crescente atraindo muitos imigrantes pobres da Europa, esvaziamento das zonas rurais no desespero das promessas urbanas.

Esse acontecimento gerou muitos sonhos e incertezas na vida das pessoas, indivíduos marcados pela guerra e insegurança sobre o que vinha pela frente, isso que aumentou a atração pelo movimento pentecostal. Esse movimento pregava santificação e segurança, propondo regras que facilitariam a vida naquele contexto (CAMPOS, 2005), principalmente para o povo negro. A escravidão havia sido abolida recentemente, e o país

ainda exalava violência e desumanização em relação ao ex-escravo, que carregava marcas físicas e psicológicas de uma vida inteira em que eram meros corpos andantes, sem identidades, sem respeito, sem alma.

Seymor, sendo filho dessa geração, buscou superação, transformação e uma identidade e, mesmo com todo esse conflito, fez seus estudos religiosos na escola que Parham havia aberto em Huston. Essa escola não aceitava negros na sala de aula, pois, como já foi dito, o país exalava desumanização. Contudo, Seymor, persistente em aprender sobre esse movimento, enfrentou os corredores solitários desse local para ouvir sobre o pentecostalismo, essa maneira de estar tão próximo ao sagrado. O resultado de sua coragem foi a abertura, em 1906, de um templo situado na rua Azusa, cidade de Los Angeles, o Avivamento da Rua Azusa (CAMPOS, 2005).

A casa localizava-se em um bairro negro, e era um local onde em que as pessoas podiam expressar suas personalidades sem a restrição branca, onde mulheres exerciam funções de liderança na organização e na administração quando ainda nem podiam votar. Não só negros participavam desse movimento, mas também brancos, hispânicos e todos que sentissem o desejo de pertencer àquela comunidade (CAMPOS, 2005).

2.3 PENTECOSTALISMO NO BRASIL

Os pentecostais vieram para o Brasil no início do século XX, em 1910, quando o país também vivia momentos conturbados e de transição para a urbanização. Como a industrialização se estendia aos países mais pobres, a nação brasileira correu atrás desse modelo de progresso. Isso atraía uma população rural para o centro de onde estava acontecendo toda essa transformação. As cidades se inchavam de pessoas, de esperanças e de problemas. Juntos ali estavam descendentes de escravos, ex-escravos e imigrantes misturados na expansão urbana sem qualquer tipo de planejamento.

As administrações das cidades que atraíam e se tornavam polos comerciais e industriais não contavam com tanta gente. A população pobre era colocada em lugares periféricos e morros. Os serviços de saneamento básico e educação eram inexistentes. Doenças oportunistas, e de simples tratamento nos dias atuais, naquela época aleijavam quando não matavam. No mesmo processo, a burguesia que se constituía moldava sua personalidade e representação social em cima do *status*, da aparência e da valorização da cultura externa europeia (importada).

Dentro desse cenário, o pentecostalismo se instala no Brasil, trazendo ritos fervorosos, com promessas espirituais inovadores para aquele momento. Segundo Freston (1994) há uma relativa escassez de escritos históricos sobre o tema, apenas breves retrospectivas. O autor percebe que essa religiosidade pentecostal toma como marco histórico a manifestação do Espírito Santo no dia de Pentecoste como narrado dentro da tradição Cristã. “Não há muita ideia de desenvolvimento, pois tudo já está contido no evento paradigmático original” (FRESTON, 1994, p.69).

Estudar o pentecostalismo não foi tarefa fácil, pois não há cronologia definida dos fatos. Freston sistematizou em três momentos: 1) igreja primitiva; 2) fase da recuperação da visão; 3) a atual. Cada momento repete o anterior e reintegrando dados e demandas emergentes do novo contexto histórico (FRESTON, 1984).

2.4 A PRIMEIRA FASE PENTECOSTAL

Os estudos feitos por Freston (1994) sobre o movimento no Brasil são divididos pelo pesquisador em três ondas, formas elaboradas para facilitar a compreensão do processo histórico e social do Pentecostalismo no Brasil. A “primeira onda” vem com a chegada das igrejas pentecostais ao país no ano de 1910 com a Congregação Cristã no Brasil e em 1911 com a Assembleia de Deus.

Bittencourt Filho (2003) fala do movimento pentecostal chegando junto com essas transformações sociais, como migrações, crescimento urbano e como isso afetou a vida das pessoas, tirando delas referência de valores, incapacidade ver sentido nas coisas e a perda de identidade. Essa primeira fase do pentecostalismo adotou a população carente de direitos e amparo econômico, produzindo bens simbólicos e de identidades diante desse momento confuso e incerto. No nível doutrinário, por exemplo, acreditavam que, quando o indivíduo começava a falar em línguas estranhas (Glossolalia), ele já estava recebendo o dom do Espírito Santo (MARIANO, 1999).

Refletindo acerca dessa característica, podemos entender que se posicionar contra as novidades culturais e econômicas daquele momento era compreensivo, já que o capitalismo no Brasil estava engatinhando, consequências desse sistema ainda eram raramente alcançadas pela massa, de forma que negar algo diferente e sem certezas de algum benefício também se torna natural para uma religiosidade nascente e culturalmente com uma essência provinciana.

2.5 A SEGUNDA FASE PENTECOSTAL

A “segunda onda” estaria entre os anos 1950-60 quando os pentecostais se fragmentam em várias igrejas menores, entre elas, Deus é Amor (1962), Quadrangular (1951) e Brasil para Cristo (1955). Era caracterizada por seus componentes serem de uma população de baixa renda com comportamentos radicais e ascéticos, vivendo de maneira defensiva diante do mundo, porém contando mais com a participação de profissionais liberais e pequenos empresários. Duraram cerca de nove anos de forma bem sectária com relação aos seus posicionamentos diante das novidades mundiais (FREESTON, 1994).

Algumas denominações, como a Congregação Cristã, tiveram algumas mudanças em seus usos e costumes. A Igreja Evangelho Quadrangular chegou e inovou com novas técnicas, usando o rádio para transmissão de seus cultos e atingindo a massa com sua mensagem de cura divina, o que criou certa tensão com as mais tradicionais que acreditavam ser do diabo qualquer meio de comunicação (MARIANO, 1999). Esse pensamento missionário desembarcou no Brasil no início dos anos 1950 com ex-atores norte-americanos, Harold Willians e Raymond Boatright, membros da *International Church of the Foursquare Gospel*, nome em inglês do Evangelho Quadrangular que indica os quatro atributos de Cristo: salvador, santificador, batizador no Espírito Santo e curador; responsável pela ideia de evangelismo em massa (MARIANO, 1999).

2.6 A TERCEIRA FASE PENTECOSTAL

Na terceira e última estão as neopentecostais, como a Universal do Reino de Deus (1977) e a Internacional da Graça de Deus (1980). Para o autor, o movimento mostra sua versatilidade e evolução ao longo dos anos, ou seja, as ondas seriam as fases geopolíticas encontradas no Brasil, os templos se tornariam um espaço de expressão e práticas em constante movimento (FREESTON, 1994).

Para Bittencourt Filho (2003) o pentecostalismo clássico retrata mais as relações arcaicas, de um mundo mais rural, e o pentecostalismo autônomo, como ele conceitua o dessa terceira fase, representa uma adequação ao mercado de bens simbólicos configurados pela sociedade industrial.

O autor lembra que o sistema capitalista não se preocupou em atender e superar os novos anseios individuais e coletivos; sublinhou as

diferenças sociais e culturais de forma a deixar as pessoas perdidas em vários aspectos ou sem os vínculos tradicionais, dando espaço para as crenças no místico e na magia. O pentecostalismo autônomo, além de outras religiões, supre essa falta, caracterizando também na cura, exorcismo e prosperidade.

A matriz Religiosa também agrava esses medos, porquanto recheia a mundividência das pessoas com o “mau-olhado”, a praga, a “mandinga” e tantos outros instrumentos mágicos e supostamente eficazes de intervenção (simbólica) negativa. O avanço tecnológico amedronta um número cada vez maior de analfabetos e de semialfabetizados, definitivamente aliados do uso e dos benefícios dessa maquinaria que passa a comandar-lhes as vidas compulsoriamente (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.197).

Mariano (1999) caracteriza essa terceira fase como Neopentecostal, termo usado pelos pesquisadores brasileiros para classificar a mudança, o novo, em especial a Universal do Reino de Deus. A partir dos anos 1950, essa classificação passou a englobar as igrejas caracterizadas pela liberdade no uso das mídias, pela entrada no cenário político e pelas mudanças nos usos e costumes, que vão adaptando suas crenças à modernidade.

O autor lembra, porém, que nem todas podem ser classificadas como neopentecostais. As outras fases foram divididas cronologicamente, no entanto esse terceiro momento se caracteriza pelas mudanças de alguns aspectos doutrinários e ideais. A terceira fase é menos sectária e ascética, aberta ao mundo globalizado, não homogeneizada teologicamente, reproduz novas crenças e práticas que agradam a massa, de forma a atrair alguns pentecostais clássicos, como o Evangelho Quadrangular e a Nova Vida, que eram deuteropentecostais. Lentamente também vão adquirindo traços neopentecostais e se apropriando dessas práticas os protestantes históricos (MARIANO, 1999).

A Teologia da Prosperidade nasceu nos Estados Unidos na década de 1940, mas solidificando-se, de fato, nos anos 1970, quando encontrou aceitação nos grupos carismáticos católicos norte-americanos. Sendo liderada por Kenneth Hagin (1917-2003), nascido no Texas, difundiu-se para diversos países.

Mariano (1999) salienta que Oral Roberts (1918-2003), um televangelista, foi quem criou a noção sobre a importância da abundância, prometendo retorno aos que ajudavam com contribuições e doações para manter o programa no ar, divulgando dessa forma uma confissão positiva, que seria a crença de que o crente tem poder para ter o que quiser, por

causa do sacrifício de Cristo, enfatizando o progresso financeiro do membro e dando um novo significado à passagem bíblica, no evangelho de Mateus capítulo 19 versículos de 16 a 26, na qual um jovem rico estava a conversar com Jesus sobre o que ele teria que fazer a mais para entrar nos céus, já que os mandamentos ele cumpria corretamente. Cristo pede que deixe toda riqueza para traz como prova de humildade, entretanto, o jovem rico recua e prefere sua riqueza. Então, segundo a fonte, Jesus profere: “[...] é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus” (BÍBLIA, 2011, p. 1053-1054).

Por muito tempo, essa passagem bíblica foi interpretada e usada para a busca de uma purificação na Terra, pois rejeitar bens materiais era um ideal pregado pelo Cristo como sendo prova de humildade e resignação. Para as igrejas clássicas, portanto, as criações de um mundo que corria ao encontro do progresso e da riqueza, afrontavam as verdades sagradas. A partir da Teologia da Prosperidade, essa posição teológica foi questionada e se reconfigurou nas falas de seus idealizadores: a pregação por uma vida sem bens materiais deu lugar ao discurso de libertação de um sofrimento terreno. A conquista de riqueza passou a ser vista como um objetivo e um motivo de bênçãos.

Promessas carregadas de sentimentalismos em nome da fé, da recompensa imediata como pagamento da obediência e cumprimento da lei. Ou seja, um seguidor, após cumprir os mandamentos bíblicos e suas doutrinas, poderá ver resultados de sua fé nessa vida, uma recompensa sagrada com muito sucesso espiritual e material nesta terra, promessas antes para um mundo futuro, agora possíveis nesta vida. Essa nova teologia veio para revolucionar o movimento, para renovar não só as interpretações bíblicas como sua imagem perante o mundo, com grande preocupação em prosperar financeira e politicamente, hoje compondo uma banca significativa no congresso nacional.

Com promessas de que o mundo seria *locus* de felicidade, prosperidade e abundância de vida para os cristãos, herdeiros das promessas divinas, a Teologia da Prosperidade veio coroar e impulsionar a incipiente tendência de acomodação ao mundo de várias igrejas pentecostais aos valores e interesses do “mundo” (MARIANO, 1999, p.149).

A religião tem grande importância na composição cultural brasileira. Desde sua descoberta, o pensamento religioso foi posicionado como frente e justificativa de todos os atos tomados por seus descobridores da-

quele momento. Na atual conjuntura de um país onde o poder público não consegue suprir as demandas econômicas e sociais, a massa populacional recorre ao universo religioso ressignificando seu cotidiano e, por conta de uma falta de leitura mais ampla, algumas situações são criadas, como comenta Mariano (1999), em que alguns pentecostais que se sentem culpados por não gozar de boa saúde, por não serem prósperos e felizes chegando até a esconder suas doenças, justamente por acreditarem ser isso decorrente de falta de fé.

O fato é que alguns pentecostais e algumas religiões desprezam, ou não se interessam, junto com seus seguidores, em refletir sobre as questões coletivas da sociedade, em pensar como a política, a educação e a economia criam ou excluem situações diárias. Essa educação não está pautada somente na técnica para o sucesso financeiro, mas num debate das relações humanas, arte e filosofia. Essa perspectiva individualista proporciona para muitos fiéis uma forma de pensar restrita, autoritária e intolerante a diversas esferas humanas.

Paralelo a isso, a TP tem enfrentado nos últimos anos muitas críticas sobre os apelos financeiros feitos em seus cultos, apelos escancarados de dinheiro, imóveis e automóveis, além de denúncias sobre charlatanismos, como o divulgado caso da Igreja Brasil para Cristo, que pregava a cura de enfermidades, promovendo grandes concentrações de membros, fazendo ressurreição de pessoas mortas liderado por Manoel Mello, que já foi detido 21 vezes. Outro caso foi o do pastor Edir Macedo, que caiu na mídia ao fazer cobranças insistentes de dízimos, desviar recursos e obter enriquecimento rápido, forma vista pela comunidade externa como um abuso e um desrespeito, o que abalou a ética da instituição, passando os líderes a serem vistos como espertalhões (MARIANO, 1999).

3. GÊNERO E SEXUALIDADE

Este trabalho visa apresentar como se configurou o movimento religioso gay dentro de uma denominação cristã optante de uma doutrina teológica específica, a pentecostal. Antes cabe-nos ponderar sobre uma introdução histórica sobre a visão religiosa de gênero e sexualidade, partindo da reprodução do ideário feminino no universo mitológico para compreender a construção social da mulher no mundo religioso, de forma a costurar ideias para o entendimento do processo conflituoso dessas relações com o sagrado.

Para as Ciências Humanas, o gênero humano é construído histórica e socialmente. Além dessas construções, a humanidade cria suas próprias concepções. Mesmo antes da ciência, o indivíduo criava suas próprias explicações através das mitologias e do cosmos. Pensando no caso específico da mulher, ela sempre foi muito imaginada e relacionada, com sua característica reprodutora e fecunda sempre pareada com uma estrutura cósmica.

A mulher relaciona-se, pois, misticamente com a terra; o dar à luz é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica. Todas as experiências religiosas relacionadas com a fecundidade e nascimento têm uma estrutura cósmica. A sacralidade da mulher depende da santidade da terra. A fecundidade tem um modelo cósmico: o da terra Matter, da mãe universal (ELIADE, 2008, p.121).

As ideias religiosas que tratam a fecundidade mostram o mistério da geração, da criação da vida, da criação, que é, para o homem religioso, o mistério central do mundo, pois a vida vem de um lugar desconhecido e vai para outro mais oculto e inacessível (ELIADE, 2008).

De forma que toda sua identidade social foi construída em torno de seu poder gerador, impondo maneiras de se comportar perante o mundo. A autora Simone de Beauvoir (2008), dentre muitas interpretações a cerca da Bíblia, ressalta a opressão masculina contra as mulheres e destaca a história que consta no livro de Gênesis em que a figura feminina representada por Eva surge como uma vingança contra Adão. Dessa forma, a representatividade da mulher, no ideário judaico cristão para a autora, está associada subjetivamente a simbologia do mal, do pecado.

Assim, a trajetória judaica-cristã, desde o Império Romano, impôs uma cultura patriarcal, modelando os papéis sociais de homens e mulheres, santificando o universo masculino e oprimindo o feminino, uma vez que na essência do pensamento religioso, independentemente da corrente seguida, a Bíblia faz parte da base do moralismo cristão.

Em pesquisas sobre a sexualidade humana, as formas patriarcais de matrimônio se encontram retratadas desde os escritos do Antigo Testamento. Questões como funções sociais a serem seguidas por homens e mulheres vêm descritas a partir de Gênesis no Velho Testamento (BÍBLIA, 2011).

Para Kosnik⁸ (1982), dentro da sociedade patriarcal, em Israel, as mulheres eram inferiorizadas. O autor relata que, no livro de Êxodo (BÍBLIA, 2011, cap. 17-20), a esposa de Jeremias era tratada como um bem material. Também menciona que, em hebraico, a palavra marido significa “possuir” a partir do livro Deuteronômio (BÍBLIA, 2011).

Em que pese a Bíblia ser constituída por diversos livros oriundos de diferentes épocas, segundo o autor eles expressam padrões que não combinam entre si, como, por exemplo, relatado por Paulo, no livro de Atos (BÍBLIA, 2011, cap. 9, versículo 36; capítulos 15, 16 e 18), em que se afirma não haver diferenças entre homens e mulheres, descrevendo a importância da mulher como líder e professora, sendo esse um relato contrário a costumes citados nesse mesmo livro (KOSNIK, 1982).

A pessoa de Jesus, segundo Kosnik (1982), nunca mencionou nenhuma ética sexual a ser seguida. Questões sobre qual papel a mulher deveria ter sempre estiveram ligadas aos tabus sexuais expressos nos livros bíblicos oriundos das sociedades da época. Podemos afirmar, nesse sentido, que o sêmen possuía uma representação social e uma grande importância vinculada à finalidade procriativa, deixando na mulher o valor e o estigma de ser receptora, apenas viveiro para a reprodução humana (KOSNIK, 1982).

Segundo historicamente, encontramos mulheres que se destacaram pela luta contra a exclusão e a discriminação. No ano de 195 d.C, mulheres se dirigiram ao Senado Romano para protestar contra a proibição do uso do transporte público, sendo obrigadas a fazerem suas tarefas a pé. Também, já na Idade Média, grande genocídio ocorreu em nome de Deus:

⁸ Anthony Kosnik é um teólogo e coordenador do livro *A sexualidade humana: novos rumos do pensamento católico americano* publicado em 1982 no Brasil pela editora Vozes. (KOSNIK, 1982).

perseguições conhecidas como “caça às bruxas”. A própria Igreja Católica, que exaltava Maria como uma grande mulher, depreciava a personalidade da personagem do livro Gênesis - Eva - como responsável pela queda e desobediência de Adão, estigmatizando o sexo feminino como fonte de malefícios (ALVES; PITANGUY, 1985).

Ao longo da Idade Média e da Moderna, na Europa, a perseguição das “feiticeiras” foi uma forma de continuidade da manutenção do poder masculino, ou seja, a mulher que pudesse ter algum tipo de conhecimento se tornava uma ameaça ao domínio masculino. Outro elemento importante apontado na construção do papel da mulher foram os próprios discursos médicos, como no caso de Ambroise Paré, que vê o corpo da mulher inferior ao do homem. Seus órgãos as transformavam em seres disformes e frios, encontrando-se as falas religiosas legitimando a perseguição masculina sobre o sexo “frágil” (ALVES; PITANGUY, 1985).

3.1 MOVIMENTOS CONTRA DESIGUALDADES DE GÊNERO

A humanidade, com sua grande capacidade e necessidade de mudar o meio em que vive, criando e dando formato às coisas de acordo com o que lhe convém, estabeleceu um papel para a mulher, algo que, por séculos, foi construído lentamente como verdade absoluta. Desde os tempos antigos, porém, aconteceram transformações. O mundo das ideias, desde a ciência, permitiu reflexões libertas da perspectiva religiosa.

Na América do Norte houve a história de Anne Hutchinson (1591-1643), uma norte-americana religiosa, uma voz que, além de pregar suas convicções religiosas, apimentava a comunidade local com seus discursos de igualdade entre homens e mulheres, dizendo que não existia diferença perante Deus, indo contra a visão calvinista de superioridade masculina. Foi altamente criticada pela sociedade da época, considerada mais pastora do que ouvinte e mais marido do que esposa sendo condenada em 1637 ao banimento por suas ideias subversivas (ALVES; PITANGUY, 1985).

A desconstrução de um pensamento que, por séculos, foi solidificado e validado como ideia imutável e transcendental depende de dezenas ou centenas de anos para sua transformação. Com a ascensão da razão, ciências e revoluções pelo mundo, a participação política das massas se intensifica. Nos Estados Unidos, ficaram marcados pela Declaração de Independência de 4 de julho de 1776: “Todos os homens foram criados iguais.” Abigail Adams (1744-1818), esposa de um líder da Guerra de Independência, escreve uma carta ao marido dizendo sua esperança de que

as mulheres serão lembradas, que terão generosidades pelo público masculino e que se não fossem atendidas, iriam se rebelar até terem voz e representação. Em resposta a sua carta, John Quincy Adams (1767-1848), bem sarcástico, diz rir da nova proposta da esposa. Ele comenta que, com a conquista da independência, foram afrouxados os laços autoritários, dando espaço à rebeldia e voz para crianças, escolas e universidades, índios e negros serem insolentes com seus patrões, guardiões e senhores. Ele reconheceu que a luta das mulheres era um movimento numeroso e poderoso, porém o sistema masculino não iria acabar (ALVES; PITANGUY, 1985).

Outro exemplo foi na França, nesse mesmo século, onde o processo revolucionário de luta contra essa violenta repressão assume um discurso próprio. As francesas vão até à Assembleia Legislativa reivindicar a mudança das leis que davam aos maridos direitos absolutos sobre o corpo da mulher e sobre os bens, sendo isso incompatível com os ideias da Revolução Francesa. Um nome significativo dessa época foi o da escritora Olympe de Gouges (1748-1793), conhecida como revolucionária e defensora das causas feministas, com críticas violentas à situação da mulher, indo contra o ideário liberalista burguês. Acabou sendo condenada e guilhotinada em 3 de novembro de 1793, acusada de querer ser um homem de Estado (ALVES; PITANGUY, 1985).

No universo contemporâneo, com estudos acadêmicos, as lutas e movimentos sociais organizados estruturam-se em reflexões filosóficas, políticas e sociológicas na busca de maior compreensão e construção de direitos. Vieram questionar até o próprio movimento feminista e de outras minorias, como os homossexuais. Uma teoria nascida nos anos 1980, em solo norte-americano, chamada de Teoria Queer, revolucionou ao questionar a essência de movimentos e lutas que envolvem questões de gênero.

Essa corrente iniciou sua reflexão com o questionamento da ordem social heterossexista ao qual as Ciências Sociais não desvinculava seus trabalhos sobre gênero, no entanto, construíram afinidades na compreensão da sexualidade partilhando do pressuposto de que ela seria uma construção social e histórica (MISKOLCI, 2009). Teresa Laurents, de acordo com o autor, foi uma pioneira em usar a denominação Queer em seus discursos e escritos como bandeira política e protesto em lembrança do uso desse termo para depreciar os sujeitos LGBTQS (MISKOLCI, 2009).

3.2 CRISTIANISMO QUEER

Na década de 1990, citamos Judith Butler, filósofa pós-estruturalista e grande crítica das questões feministas: Queer, política e ética das quais o seu livro *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (BUTLER, 1990) traz uma reflexão sobre a luta política feminista em torno da autonomia e igualdade da mulher. A autora fala do ponto positivo na luta política do movimento feminista em relação à busca pela visibilidade e legitimidade utilizando o método de normatização da linguagem. Porém, Butler (1990) observa que a linguagem pode tanto distorcer quanto revelar o que é encarado como verdadeiro na categoria do universo feminino. Foi um método necessário, segundo a filósofa, para a visibilidade desse movimento, porém, com um tempo, passou a ser questionado porque o sujeito mulher não se caracterizava mais por serem estáveis e permanentes como até aquele momento era visto e entendido.

A pesquisadora e comentarista dos estudos de Butler, Salih (2012), interpreta e descreve sexo, gênero e sexualidade, algo não necessariamente com relação mútua, pois o fato de alguém biologicamente nascer mulher não quer dizer ter desejo por homens ou ações que remetam somente à mulher, os quais o mundo heteronormativo exige. O “sexo”, segundo a leitura de Salih, é culturalmente construído, assim como gênero, de maneira que não existe distinção entre eles, pois ambos são construídos socialmente. Numa sociedade heterossexista, essa separação de papéis seria para perpetuar a forma heterossexual de pensar o mundo. Nesse sentido, afirma Butler:

Quando o status construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como um feminino (BUTLER, 1990, p. 24).

São estudos e longas reflexões importantes a serem considerados no contexto desses movimentos sociais para a contribuição no entendimento das questões de gênero como a urgência da construção de políticas públicas, respeito e tolerância. Nesse sentido, a academia não só trouxe questionamentos sobre a mulher como para todas as esferas que envolvem os sujeitos e a humanidade. Entra em voga a sexualidade como coad-

juvante desse processo, sendo inclinada e restrita a papéis criados socialmente, formando, assim, uma armadura sólida de sentidos em torno das pessoas.

Num mundo em que, desde as grandes revoluções, principalmente industrial, a busca humana se focou principalmente na tecnicidade das atividades, na funcionalidade exata do mercado como grande fonte de riqueza e progresso, questões humanas, subjetivas e com o mesmo grau de importância foram secundárias em comparação a outras demandas. Não se deixou, porém, de produzir conhecimento. Mesmo não compreendida pelo senso comum, pela sociedade leiga, a produção das ciências humanas fez avanços extraordinários e de grande importância para o progresso humano.

Esses avanços atingiram vários grupos sociais, com questionamentos que, para muitos, se tornaram respostas de anos angustiosos e de direitos violados. E nesse caso entramos em um dos grupos atingidos por esse avanço, os LGBTI, pessoas que, historicamente, sofrem diversas agressões e punições. Para elas, desde o Iluminismo, século XVIII, as possibilidades de extinção de toda essa violência simbólica e social têm sido a cada dia mais concreta.

Nos séculos XIX e XX, a visão sobre o homossexual tinha grande influência da visão médica e patológica, buscando uma higienização e cura desse tipo de orientação. Mais tarde, porém, na década de 1970, surgiram estudos nas áreas das Ciências Sociais, com abordagens teóricas a respeito dessa temática, ligados às mudanças políticas no Brasil (MUSSKOPF, 2012).

Segundo Facchini (2005), os movimentos homossexuais se organizaram politicamente a partir da década de 1970. O primeiro grupo reconhecido seria o *Núcleo de Ação pelos Direitos dos Homossexuais*, de São Paulo, fundado em 1978, logo após rebatizado por *Somos*, a princípio constituído somente por homens. Foi um grupo importante historicamente por sua grande visibilidade, tendo sua primeira aparição pública a partir da emissão de uma carta endereçada ao Sindicato dos Jornalistas. Após a sua participação no debate ocorrido na USP (Universidade de São Paulo) sobre movimentos de emancipação de grupos discriminados, sua constituição puramente masculina se mescla com membros femininos, dando novas contribuições para o grupo. Além disso, após esse evento, dois novos movimentos incrementavam o cenário de discussões formado pelos Eros e Libertos.

Facchini (2005) ainda reitera que com esse evento além do surgi-

mento e aparecimento de novos grupos, a questão homossexual obteve destaque, produzindo espaços para movimentos posteriores, nas décadas de 80 e 90, com diversas reivindicações e subjetividades. A ONG *Caehusp* (Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP) era um grupo que realizava a sociabilidade entre os homossexuais dentro da Universidade de São Paulo, no início dos anos 90. Passou de um espaço para várias discussões acadêmicas sobre o homoerotismo a um grupo de militância *gay* dentro do Caehusp caracterizado como um grupo produtor de bastantes seminários, assim sendo, revistas e debates tinham pleno apoio da instituição.

Entre os anos de 1997 e 1999, alguns integrantes da ONG iniciaram uma comunidade com perspectivas religiosas para *gays*, de forma que, por um tempo, a ONG deixou suas atividades para realizar reuniões dessa comunidade, intitulada *Comunidade Cristã Gay*, até inaugurarem sua sede no centro de São Paulo (NATIVIDADE *apud* FACCHINI, 2005).

Através dessas muitas organizações e movimentos, abriu-se espaço para diversas discussões acerca de discriminações e violências sofridas pelos *gays* e lésbicas, saindo dos campos econômicos e de saúde pública para o universo religioso, criando novas reflexões. Como exemplo, têm-se a ONG *Caehusp* e, posteriormente, o *Grupo Corsa*, criado em 1995, que abriga em sua sede a APTA- *Associação para Prevenção e Tratamento da Aids* para a realização de reuniões da *Comunidade Cristã Gay*. É preciso lembrar também de um meio de comunicação importante no final das décadas de 70, início dos anos 80, o jornal impresso: *Lampião da Esquina*⁹, um patrimônio histórico-político do país, de esquerda, que tratava do cotidiano e das verdades dos indivíduos homoafetivos. Seus principais expoentes foram os autores e romancistas Aguinaldo Silva, João Silvério Trevisan e João Antonio Mascarenhas, tendo também participações de professores universitários (FACCHINI, 2005).

A edição da revista “Lampião da Esquina” de maio a 25 de junho de 1978 (SILVA, 1978) retrata a história do padre Antonio Roing Roselló, da Ordem das Carmelitas Descalças. O religioso assumiu sua homossexualidade e passou a reivindicar o direito de continuar sendo padre. Na época foi proibido de rezar a missa e ouvir confissões, além de censurado de falar sobre sua própria sexualidade até que fosse “curado” de forma que

⁹ SILVA, Aguinaldo (Coord.). Confissões de um carmelita descalço. **Lampião da esquina**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 7, maio/jun 1978. Disponível em: <<http://www.grupodignidade.org.br/cedoc/lampiao/05%20-%20LAMPIAO%20DA%20ESQUINA%20EDICAO%2001%20-%20MAIO%20JUNHO%201978.PDF>> Acesso em: 23 set. 2014.

pudesse voltar ao seu cotidiano eclesiástico. Em seu desabafo, Antonio relata sua luta e desejo de liberdade em poder praticar sua espiritualidade. “Nós acreditamos que os homossexuais são membros do corpo místico de Cristo, englobados entre as pessoas de Deus” (SILVA, 1978, p. 7).

Nessa entrevista, o padre cita o movimento religioso norte-americano, surgido no ano de 1968, com programas espirituais e sociais buscando uma integração e naturalização do *gay* no meio religioso, desestruturando as igrejas habituadas a marginalizar as práticas homoeróticas. Essa organização citada chama-se *Dignity* e, segundo o jornal, lutavam em prol de direitos dos homossexuais americanos em participarem com igualdade nos ritos religiosos sem precisarem mudar suas identidades.

Esses movimentos nacionais tiveram grande importância no cenário político LGBTI, grande parte inspirados pelos movimentos políticos contra as ditaduras e outros internacionais como a *Revolta de Stonewall* de 1969 gritando pela visibilidade do homossexual e por tratamento igualitário.

3.3 RELIGIÃO E GÊNERO

A teologia Queer irá questionar bastante a construção bíblica do indivíduo homossexual. Ela irá fazer um estudo histórico das escrituras buscando reinterpretá-la historicamente, percebendo como se concebiam passagens e convivências com pessoas homossexuais. No campo das Ciências Sociais, pensar no início dos discursos homofóbicos como tabu é preciso pensar em como a sociedade lida com sua própria sexualidade. Nesse aspecto, Michael Foucault (1926-1984) buscou o relato na história a partir do século XVII, pois, na burguesia da época, o sexo se tornou algo necessário e de certo domínio e controle. Portanto, entendeu-se a necessidade de domínio desse assunto no plano da linguagem, do discurso, pela intenção do controle, mais ou menos como uma política de palavras em que se libera de um lado e se restringe de outro (FOUCAULT, 2003).

Existiram discursos que foram proferidos pela igreja na Idade Média, criando regras para a sociedade da época até então. De maneira que, para a manutenção do poder criado em torno do conceito de pureza, exigiam confissões detalhadas e rigorosas do ato sexual praticado pelos indivíduos (FOUCAULT, 2003).

A pastoral inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra. A in-

terdição de certas palavras, a decência das expressões, todas as censuras do vocabulário poderiam muito bem ser apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torná-las moralmente aceitável e tecnicamente útil (FOUCAULT, 2003, p.24).

A igreja buscou através do discurso delimitar, controlar, moralizar o sexo, assim como a sociedade burguesa criando regras e padrões, uma técnica de manipulação. Essa técnica se estendeu para o século XVIII, quando surgem as grandes revoluções, assim sendo, o aumento populacional concentrado.

Novas configurações, novas preocupações: Controle de natalidade, alimentação, moradia, trabalho, taxas de nascimento, casamentos etc.

Para Foucault (2003), a economia política se tornou uma teia de observações sobre o sexo, condutas, determinações e efeitos. Discursos morais e religiosos, campanhas que misturam economia com biologia, o comportamento sexual passa a virar conduta política e econômica. Outra contribuição nesse sentido são os estudos de Mead (2006) sobre a divisão sexual do trabalho e sistemas de parentescos nas culturas Arapesh, Tchambulie Mundugumor, nas quais as práticas que, em nossa sociedade, são consideradas totalmente masculinas, nessas sociedades são feitas e aceitas por ambos os sexos, discussões que refletem como as atividades praticadas em grupo refletem nas ações individuais.

Em seu livro *Sexo e Temperamento*, Mead (2006) inicia sua observação da cultura Arapesh ressaltando que homens e mulheres podem até fazerem coisas diversas, mas por razões iguais. Não existem motivações específicas do masculino e do feminino, mas do coletivo, sem uma supervalorização do masculino.

Na parte da divisão do trabalho, as atividades que, para nós, são exclusivamente masculinas, as mulheres Arapesh executam sem problemas, assim como os homens cuidam dos filhos igualmente e preparam as refeições cerimoniais (MEAD, 2006).

Não se exige das crianças menores um comportamento diferente para com as crianças de seu próprio sexo e do sexo oposto. As de quatro anos de idade podem rolar e dar cambalhotas juntas no chão, sem que ninguém se preocupe com o contato corporal que resulte. Isso desenvolve nas crianças uma fácil e despreocupada familiaridade com os corpos de ambos os sexos. Não há pudor que complique e, em troca, o contato cálido e total adquire maior valor (MEAD, 2006, p.69).

Portanto, desde a infância, a questão de valorizar mais um sexo que o outro não criou tradição nessa sociedade, ou seja, foi valorizada a importância que cada indivíduo tem para a sobrevivência daquela cultura. Nas sociedades Tchambuli, homens desenvolvem trabalhos, como artes, elaboração de trajes, máscaras, envolvimento com música, revelando as particularidades de como cada sociedade determina as atividades do grupo, interpretando também que, nas culturas Arapesh e Mundugumor, não existe um gênero com mais força social que o outro, tanto o homem como a mulher possuem a mesma importância (MEAD, 2006).

São estudos esses que inspiraram Movimentos Feministas e LGBTs na essência de questionamentos sobre as construções de gênero existentes nas culturas cristãs ocidentais, de maneira a influenciar vários estudos e várias teorias sobre o próprio conceito de gênero. O teólogo Musskopf (2012) afirma que, a partir do momento em que novas formas de pensar e representar as relações entre pessoas do mesmo sexo emergem no âmbito do discurso homófilo, abre-se a possibilidade para novas reflexões no campo da teologia e da religião.

3.4 IGREJAS GAYS NO BRASIL

Os primeiros passos dados para criação de grupos religiosos voltados para o público homoafetivo ocorreram dentro da Universidade Estadual de São Paulo no Caehusp (Centro de Estudos Homoeróticos da USP), local de reuniões e debates acadêmicos, que, por um tempo, foram suspensos para apoiar a formação de uma comunidade Cristã Gay. Esse grupo nasceu de questionamentos sobre preconceitos das igrejas tradicionais contra homossexuais, fundado por Elias Llika. No ano de 1998, os pastores dessa comunidade foram ordenados pelo pastor Nehmias Marien da Igreja Presbiteriana de Betsda (RJ), de doutrina tradicional, cuja crença era no amor incondicional sem fronteiras com etnias ou sexualidades. A ordenação foi encarada como a defesa de um encontro realizado em Viçosa, Minas Gerais, pelo CPPC (Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos) que se reuniu para defender a possibilidade de cura do “*homossexualismo*”¹⁰.

A partir dos anos 2000, houve tentativas de introduzir a Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil, uma igreja criada pelo reverendo

¹⁰ Para saber mais sobre a matéria ver: Precusores faziam culto em boate. **Folha de São Paulo**, São Paulo, [n.p.], 21 jun. 1998. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff21069819.htm> Acesso em: 26 out. 2014.

Troy Perry nos Estados Unidos, no ano de 1968, na cidade de Los Angeles. Suas tentativas se concretizaram em de 2002, na cidade do Rio de Janeiro e, logo após, nos municípios de Porto Alegre, Fortaleza, Natal, Vitória, Belo Horizonte e São Paulo (NATIVIDADE, 2010).

De maneira que foram ações importantes para a militância religiosa do país no que se refere à abertura de caminho para muitos outros grupos LGBTI, bem como, contribuiu para consolidar o conceito de homoafetividade ou relações homoafetivas, uma nova terminologia que emergiu no meio jurídico sobre o direito de família elaborada pela desembargadora no Rio Grande do Sul a juíza Maria Berenice Dias (EICHLER, 2001¹¹) que passava a valorizar a relação afetiva entre as pessoas e superava o delimitador pautado na questão da sexualidade.

Voltando a lembrar dos movimentos sociais e meios de comunicação LGBTI que tiveram grande contribuição na abertura de discussões sobre o cenário religioso, temos no jornal *Lampião da Esquina*, de 1978 (SILVA, 1978), um ensaio chamado: *Confissões de um Carmelita Descalço*, no qual o padre Antonio Roig Roselló da Ordem dos Carmelitas Descalços confessa sua homossexualidade e luta por seu direito de continuar sendo padre. Ou seja, uma reivindicação de visibilidade enquanto sujeito, cidadão de direitos e não como o “homossexual” .

Por conta de sua confissão sofreu várias sanções e punições, como a proibição de rezar a missa, de forma que escreveu um livro intitulado *Todos los parques no son um paraíso: memorias de um sacerdote* (ROSELLO, 1977) passando um pouco de humanidade ao qual lhe foi retirado. O padre cita a mentalidade judaica que domina a bíblia julgando e violentando os homossexuais há séculos, dizendo que seu livro questiona a doutrina levada pela Igreja acerca da sexualidade das pessoas e sua falta de conhecimento antropológico. O ensaio também cita uma organização norte-americana fundada em 1968 em San Diego, Califórnia, que na época tinha representatividade em mais de 50 cidades americanas, com intuítos espirituais, educacionais e sociais afirmando que os homossexuais também faziam parte do corpo místico de Cristo.

A partir da explosão da Aids no Brasil e dos movimentos sociais

¹¹ “A idéia era trocar a palavra "sexo", carregada de preconceito, por "afeto", que rege as relações humanas. O termo foi usado para embasar a primeira decisão da Justiça brasileira que reconheceu em 2001 a partilha de bens na separação de mulheres homossexuais (no TJ).” In: EICHLER, Vivian. Primeira juíza do Estado, Maria Berenice se aposenta nesta segunda-feira *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre - RS, Caderno Gente, 22/06/2008. Disponível em: <http://www.mariaberenice.com.br/entrevistas.php?codigo=1092>, acessado em 25.03.2018.

norte-americanos, o público LGBTI e Feminista brasileiro teve uma abertura pública com questões de sexualidade, não só do tema, como maior visibilidade dos sujeitos vivendo o que antes era um universo particular. As igrejas foram obrigadas a discursarem mais sobre a vida sexual das pessoas, na maioria das vezes de forma repressora, no entanto, exteriorizando o tabu. Tanto igreja quanto movimentos sociais tiveram que repensar as várias formas com que se podem construir os sujeitos.

4. HISTÓRIA DA CIDADE DE REFÚGIO

A denominação religiosa surgiu no cenário nacional na data de 03 de junho de 2011, em São Paulo-SP, feita pelas pastoras Lanna Holder(1974) e Rosania Rocha (1970). A partir da pesquisa eletrônica, foi possível identificar as autobiografias publicadas pelas pastoras no *site* oficial da Igreja. A pastora Lanna se converteu ao protestantismo aos 21 anos de idade. Logo após sua entrada no mundo religioso, resolveu ser uma missionária afirmando ter sido tomada pelo fogo do Espírito Santo por meio de seu grande carisma e de sua eloquência conquistou milhares de pessoas, fiéis de várias denominações, tornando-se um fenômeno religioso. Rosania, nascida em Minas Gerais, desde cedo desenvolveu o talento musical, em especial o canto, indo, posteriormente a sua conversão, morar nos Estados Unidos e se dedicar ao ministério de louvor daquela denominação. Ficou lá por dez anos, chegando ao topo do reconhecimento gospel norte-americano representando o ministério brasileiro por lá¹².

A Igreja não levanta bandeira política, mostra-se preocupada apenas com o exercício da doutrina. Prega a não aceitação de pessoas, usando em seus panfletos de divulgação a seguinte frase: “A Teologia Inclusiva é um ramo da teologia que explica a inclusão, seja ela de negros, mulheres ou homossexuais.”

Através de contato por *e-mail* com a pastora Lanna Holder foi perguntado sobre o posicionamento da igreja quanto à política e se eles se consideravam também como um movimento LBGT, no sentido de entender se há alguma orientação de seus membros a respeito de direitos e participação ativa pela conquista de direitos civis, ela respondeu:

A Igreja em si, independente de ser ou não inclusiva, intermedeia questões de âmbito político e social, mesmo que não queira assumir a responsabilidade ou se isentar da mesma. A questão está em como se posicionar diante de uma política pública tão manipulada? Esse é o desafio da Igreja. Ainda que muitas Igrejas estejam levantando representantes para estarem dentro da bancada e no congresso, a intenção não deve estar pautada em militar em causa própria, mas em causa pátria.

O Brasil precisa de uma reforma constitucional e sob que motivações elas

¹² Comunidade Cidade Refúgio. **As pastoras**. 2014. Disponível em: <http://jesuscidadederefugio.com.br/sitenovo/a-igreja/pastoras/> Acesso em: 02 out. 2014.

serão feitas vão estar pautadas na base motivacional dos que lideram a nação. Não tem como a Igreja se isentar diante da política, mas ela não pode se envolver vendendo seus valores e barganhando seus princípios em prol de interesses próprios. A Igreja deve sempre buscar o interesse em prol dos valores de todos os povos desde os menos abastados aos mais excluídos. Foi assim com a escravidão e com os direitos das mulheres e será assim com os homoafetivos quando ela se posicionar em misericórdia por estes. Não lhes oferecendo privilégios, mas uma devida igualdade social. Martin Luther King era um pastor e pastoreava em prol dos negros e dos brancos. Os direitos que ele lutava para os negros não iriam desclassificar os brancos, mas trazer a todos uma política de igualdade social que iria conduzi-los a um direito de cidadania plena e não parcial. A igreja não é um movimento antissincretista, ela é muito mais do que isso. Ela é a inclusão de todos os povos, mulheres, negros, homossexuais, anões, deficientes, ou todo aquele que por alguma diferença de ser que a sociedade não compreenda esteja excluído do contexto de ser nele. Não somos um movimento LGBT, somos muito mais que qualquer movimento. Nos movemos não pelo conceito de igualdade social, mas por um conceito de igualdade do que não é passageiro, a Eternidade. Espero que tenha ajudado no que precisa. Que Deus em Cristo Jesus continue te abençoando. Nele que temos um refúgio. Pra. Lanna Holder (HOLDER, 2014).

Essa afirmação parece uma negativa da importância dos movimentos sociais e luta política para a conquista de direitos, ela parece desconhecer todo o processo de conquista dos movimentos das mulheres e LGBTI que possibilitaram uma certa abertura social para liturgias *gays*. A partir da fala, destaca-se a importância para o registro histórico, mas, na concepção demonstrada, há evidências da ausência de solidariedade com os respectivos movimentos sociais.

Afirma o não interesse pela luta política *Gay*, pois esse seria uma busca em causa própria, não em prol dos valores coletivos dos menos abastados. O que é coerente com o seu pensamento, porém a análise da quantidade de conquistas feitas por esses mesmos movimentos deixou de reconhecer o processo político e de resistência já desenvolvido no processo histórico ou mesmo da importância de uma representação política LGBTI na política nacional brasileira.

O nome Cidade de Refúgio faz menção a cidades da época do velho testamento, uma época em que foi estabelecido pelas leis do profeta Moisés que quem cometesse algum crime teria que ser punido com o mesmo crime, ou seja, “*olho por olho, dente por dente.*” De acordo com uma análise histórica feita pelas pastoras, só existiam aldeias, e as cidades que foram construídas tinham como características grandes muralhas. Deus

ordenou que essas cidades eram para aquelas pessoas que tivessem cometido homicídios culposos, ou seja, sem intenção de matar. Portanto, as Cidades Refúgio, escondiam e protegiam aqueles que não tinham culpa de seus crimes, evitando que algum familiar de sua vítima pudesse cobrar da morte praticada.¹³

A Igreja CR na atualidade está presente além de São Paulo em cidades de grande e médio porte brasileiras: Rio de Janeiro, Brasília, Campinas, Fortaleza, Praia Grande, Londrina, Natal e Araçatuba¹⁴. Em cada uma dessas cidades, a Igreja tem o mesmo padrão estrutural, como cantinas, livrarias, vestiários e salão social. Depois de estabelecida, a Igreja criou a ONG *Mãos em Ação*¹⁵ com a intenção de ajudar pessoas com traumas psíquicos, rejeições, agressões físicas, verbais e homofóbicas. Ela se prepara para receber pessoas traumatizadas, com os mais variados problemas, dificuldade financeira, de saúde, psicológica, familiar e de convivência, pessoas marcadas pelo preconceito social.

4.1 PRIMEIRO CULTO EM LONDRINA

A Igreja Cidade de Refúgio foi inaugurada no centro de Londrina¹⁶ no dia 26 de abril de 2013. Parecia não ter muitas diferenças em relação às outras denominações religiosas inclusivas de Londrina, porém é necessário destacar a estrutura física e tecnológica que estava montada para a inauguração. Na entrada de acesso ao corredor da sala de eventos, um enorme tapete vermelho direcionava até o salão onde seria o culto. O ambiente interno estava decorado de forma bem requintada, com cores claras nos ornamentos e nas flores, cadeiras em posições que chegavam bem perto de um salão religioso. Logo na recepção havia pessoas muito bem vestidas que davam as boas-vindas ao público, pessoas nada convencionais ou tradicionais aos olhos mais ortodoxos. O salão tinha o formato de um teatro, com o palco elevado, com cortinas, holofotes na parte superior do teto.

¹³ Comunidade cidade de refúgio. **As cidades de refúgio**. 2014. Disponível em: <<http://jesuscidadederefugio.com.br/sitenovo/a-igreja/as-cidades-de-refugio/>>. Acesso em: 02 out. 2014.

¹⁴ Comunidade cidade de refúgio. **As cidades de refúgio pelo Brasil**. 2018. Disponível em: <<http://cidadederefugio.com.br/sobre-a-igreja/as-cidades-de-refugio/>>. Acesso em: 25. mar. 2018.

¹⁵ Comunidade cidade de refúgio. **ONG – Mãos em ação**. 2014. Disponível em: <<http://jesuscidadederefugio.com.br/sitenovo/a-igreja/ong/>>. Acesso em: 02 out. 2014.

¹⁶ Cidade situada na região Norte do estado do Paraná, aproximadamente 390 km da capital Curitiba. A sua população é a segunda maior do Estado.

A aparelhagem de som e multimídia era moderna, composta de bateria, baixos, guitarras, teclados e percussão. Havia um grande telão na parte de baixo, do palco onde se encontravam os participantes, sendo que do outro lado ficava a mesa, com computadores e multimídias nos controles da luz, letras dos hinos e o som.

As pessoas chegavam tímidas, parecendo encantadas com tudo que estavam encontrando, membros bem despojados e educados. No horário marcado, 20 horas, iniciou-se o culto, com um coral muito bem preparado e cantores muito bem treinados. Deram o prelúdio da reunião com cânticos harmonizados, combinados com dança representada por um bailarino localizado em frente ao palco. Os convidados e curiosos, percebia-se, estavam emocionados. Foram executados alguns cânticos por uma cantora, que mostrava conhecimento e harmonia vocal, até o momento do discurso de inauguração do templo tão esperado da noite.

A pregação se iniciou com um pouco da história da igreja, sua fundação e com aspectos vinculados a vida romântica gay de cunho pessoal da liderança religiosa. Faz uma introdução das doutrinas da Igreja e o que ela espera da cidade de Londrina. A pregação é combinada com música ao fundo, intervalos de muita música e animação, discursos sem excessivas ênfases em alguma doutrina, porém enfatizando a importância dos mandamentos bíblicos na continuidade e prosperidade da Igreja. Praticamente todos os membros que vieram de São Paulo para a inauguração em Londrina tinham uma função na hora do culto, uns recepcionavam, outros cuidavam das aparelhagens multimídias, dança ou participação na banda e coral, todos demonstrando muita alegria, satisfação e entusiasmo. A partir das contribuições da Sociologia das Religiões, há uma análise de Max Weber sobre a importância desse carisma na comunidade:

[...] além desses auxiliares permanentes, que colaboram activamente na missão do profeta e que, na maior parte das vezes, têm também eles alguma qualificação carismática, existe o círculo dos adeptos, que o apoiam, proporcionando-lhe alojamento, dinheiro, serviços, e esperam que a sua missão lhes traga salvação (WEBER, 2006, p.103).

O discurso religioso expunha dificuldades, preconceitos e sofrimentos que o homossexual sofre, passando a perspectiva de que Deus aliviaria todo aquele peso, sem que a necessidade de mudar suas identidades, mostrando uma pregação inclusiva e solidária com o universo *gay*, inserindo esses sujeitos no mundo sagrado. Olhando para os que ali visi-

tavam e conheciam essa nova possibilidade de fé, percebemos muitas expressões de sofrimento, de mutilação misturada a posturas de autodefesa, transparecendo toda uma vida de significados em relação a suas concepções de vida.

Esse carisma carregado pela CR causou um efeito positivo de viabilidade de uma vida digna. Weber (2006), na forma de crítica, interpreta isso como uma tarefa de prender uma nova doutrina que, de certa forma, está triunfando, delimitar o que, a partir daí, é ou não sagrado, colocando isso na mente das pessoas que, muitas vezes, são leigas, conseguindo assim sua dominação.

No momento final da reunião, chamando todos para a última oração, o som que sempre tocava ao fundo criava um ambiente relaxante, propiciando um leve êxtase. Fomos todos convidados a aceitar Jesus Cristo e a Igreja Cidade de Refúgio como seu representante em Londrina. Sem muitas surpresas, algumas pessoas seguiram até o altar para receber uma oração e serem exaltadas por tal atitude. Os dias passaram e os trabalhos, necessários para a consolidação da Igreja na cidade, continuaram; a princípio, no centro da cidade, coordenados por duas pastoras oriundas de São Paulo. Após a inauguração, alguns membros da capital paulista ficaram apoiando nos cultos na parte da música, pregação e divulgação.

4.2 IGREJA GAY E PENTECOSTAL

As cerimônias sempre começavam às 18h30m, nos sábados ou domingo, e cantavam sempre muitos louvores antes dos discursos. A cerimônia seguia o estilo pentecostal, uma liturgia bem tradicional com orações fervorosas e altas, e às vezes durante os cânticos aconteciam a glosolalia. Certa noite, com culto cheio, foi repetido o rito ocorrido na inauguração, convidaram para que fossem à frente quem quisesse oração, quem estivesse interessado em entregar a vida para a Igreja e uma vida cristã. Durante essas orações, alguém pareceu em transe, falando coisas desconexas, sendo tratada pela pastora como alguém possuído por algum espírito ruim, de forma a ser feito orações para livrá-lo dessa condição.

As músicas tocadas eram todas do repertório evangélico, cantores comuns ao meio, nos cultos semanais. Na maioria das vezes, utilizavam *playbacks* e, nos finais de semanas, os músicos e integrantes do coral cantavam ao vivo, já que aos domingos sempre apareciam mais visitantes, então

os cultos eram mais incrementados. O primeiro domingo do mês fica reservado para a Santa Ceia, quando comem pão e bebem o vinho em lembrança do sacrifício de Cristo. Nesse ritual não eram tão exigentes quanto à obediência na doutrina do membro para participar. Era dito que quem quisesse partilhar do momento da ceia poderia comer e beber.

Ao observar o processo de consolidação da igreja CR em Londrina, é possível identificar várias formas de gestão do sagrado. Tradições eram trazidas da igreja matriz em São Paulo, atividades comuns foram estendidas a Londrina, todas elas voltadas ao público jovem adulto, pois de início não tinham um público mais velho ou crianças. Por meio de vigílias em locais afastados da cidade, lugares no campo e que lembrassem um monte, lá faziam orações em jejum, recebiam o Espírito Santo, uma espécie de ritual que levasse um contato mais direto com Deus. As pessoas pareciam fora de suas consciências, caíam no chão, choravam e diziam receber o Espírito Santo. Tinham encontros chamados de Avivamento na Igreja, e as pessoas entravam em transe através da música, dança e orações.

Nos sábados, os cultos eram voltados para um diálogo e testemunhos com histórias pessoais, sem tantas cobranças em relação a condutas e doutrinas, mais voltados para questões do cotidiano familiar. Os cultos eram direcionados mais ao público juvenil, como já foi dito, e se focavam bastante no cotidiano dos sujeitos presentes. Havia uma retórica religiosa sobre o mundo do entretenimento, como, por exemplo, as baladas e namoros, mostrando como deveria ser a conduta de um frequentador da CR perante tudo isso.

Outra atividade expressiva eram as chamadas reuniões de “intercessão”, feitas para interceder pela população da cidade e pelo sucesso da Igreja. Havia também cultos voltados às famílias pertencentes à Igreja. Os frequentadores eram divididos entre homens *gays*, dos quais poucos eram casados, havia uma travesti que frequentava esporadicamente, mulheres, em sua maioria solteiras, apenas um casal de mulheres casadas. Os membros possuíam, em sua maioria, nível superior de educação e trabalhavam como autônomos ou em empregos com bons rendimentos. Alguns buscavam melhores salários, porém o nível econômico geral era bom. A média de frequentadores naquele início foi de 30 membros, aproximadamente. A vida religiosa anterior dessas pessoas era de origem evangélica ou espírita. Não foi identificado nenhum ex-católico.

Um hábito recorrente nos cultos era o discurso que mencionava as religiões afro-brasileiras, suas práticas e rituais, atribuindo os acontecimen-

tos negativos a possíveis magias de origem Umbandista ou Candomblecistas feitas por terceiros, motivados por inveja, raiva ou qualquer outra motivação, mostrando como é grande a influência dos discursos contra a religiosidade de matriz africana.

Preocupam-se muito com a imagem de seus templos, toleram fumantes, mas incentivam parar. Não aceitam pessoas fumando em frente à igreja enquanto conversam ao fim dos cultos. Palavrões, gírias do mundo *gay* também não são bem vistos, mesmo que surpreendentemente às vezes saíam piadas sobre *gay* no púlpito em momentos de descontração.

4.3 SEXUALIDADE REPRODUZIDA

Algo percebido durante a pesquisa é que a liderança criou uma página na Internet com sugestões e instruções sobre pastorado, como os pastores da igreja devem se comportar, estudos bíblicos, casamentos dentro da igreja, namoro na igreja, curso de pastor dado por outras igrejas tradicionais, formação em Teologia, igreja na Internet, plano de saúde vinculado à igreja, enfim, muitas sugestões de como estar dentro da comunidade e ser um poderoso fiel, um mundo à parte.

Na investigação foi percebida as instruções sobre namoro, sexo e casamento. A CR possui impressos para vender, a revista chamada *Namoro: como saber quem é a pessoa certa?* Esse registro de preceitos ensina e sugere aos participantes e a quem interessar como devem ser as atitudes de um convertido. Entretanto, o que surpreendeu bastante foi que essa cartilha se refere o tempo todo a casais heterossexuais, partindo de uma lógica cultural extremamente machista. Esse registro de preceitos ensina e sugere aos participantes e a quem interessar como devem ser as atitudes de um convertido. Entretanto, o que surpreendeu bastante foi que essa cartilha se refere o tempo todo a casais heterossexuais, partindo de uma lógica cultural extremamente machista.

A Igreja se declara uma comunidade não preconceituosa e separatista dos heterossexuais, porém, nessas instruções, não havia nenhuma construção ou instrução de convívio sobre relações que coubessem à realidade dos próprios membros ali presentes. A exemplo disso, cita uma delas em que aconselha observações a serem tomadas pelas moças e rapazes na hora de escolherem seus pares. Para as moças, a instrução seria olhar a vida financeira do rapaz, se ele é mentiroso, vive pedindo dinheiro emprestado, se acorda tarde, se participa da vida na igreja indo visitar as casas, fazendo orações.

A mulher tem que ser submissa ao marido, sendo ela uma representante mais sensível. O homem deve ser forte e independente financeiramente. Podendo administrar sua família sozinho, deve procurar uma moça prendada, ou seja, se ela tem dotes de dona de casa, não devendo maltratá-la, mas ter a capacidade de ser o provedor da casa, protegendo, sendo amigo, companheiro e um bom pai. Seguindo tais instruções, há uma chance de o casamento ir bem.

Nesse aspecto, há grande semelhança com a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), a qual Natividade (2010) pesquisou. O retrato sobre essa santificação e postura em torno dos praticantes é muito próximo à visão da CR.

A etnografia apontou a construção de um modelo específico de homossexualidade, conjugando as ideias de respeito e igualdade entre homossexuais e heterossexuais ao tema "vida cristã". A afirmação de que a homossexualidade é uma forma de expressão legítima da sexualidade humana sinaliza para sua naturalização. A estratégia adotada preconizava a convivência entre pessoas distintas orientações sexuais, de modo a atingir um público mais heterogêneo. Por outro lado, procurava-se estabelecer parâmetros, a serem seguidos por gays e lésbicas, que demarcassem os domínios de uma vida cristã (NATIVIDADE, 2010, p.103).

A instituição possui literaturas, como a auto-biografia de *Lanna Holder*¹⁷ (FEITOSA, 2012), ambos seriam orientações pastorais para inclusão de travestis e transexuais, escrito pelo teólogo Alexandre Feitosa; livros e DVDs ilustrativos sobre a Bíblia e a homossexualidade¹⁸.

Portanto, são ilustrações buscando mostrar que ser homossexual não é condenável nas literaturas sagradas, entretanto não existe nessa instituição discussões a respeito de como seria a relação homoafetiva diante de um mundo heteronormativo. Essa leitura não chega perto do púlpito da CR, as literaturas mais difundidas ainda são as tradicionais heterossexistas.

A moral cristã não é quebrada como alguns pensam acontecer, por ser uma igreja LGBTI. Esse discurso heterossexista e moralista vem através da história sendo questionado. Na religião, essa percepção começa a entrar em pauta, porém é quase inexistente. No Brasil, os estudos teológi-

¹⁷ Disponível em: <http://cidadederefugio.com.br/loja/lancamento-diario-de-uma-filha-prodigal-lanna-holder/>. Acessado em 15 de Janeiro de 2019.

¹⁸ Comunidade refúgio. **Shopping da cidade**. 2014. Disponível em: <<http://jesuscidadederefugio.com.br/loja>> Acesso em: 02 out. 2014.

cos *Queer* estão em fase inicial, tendo dois pesquisadores em destaque: Alexandre Feitosa e André Sidnei Musskopf, que refletem o grito dos Movimentos Sociais Feministas e LGBTI, estudam e criticam esse androcentrismo reproduzido pela Bíblia, colocando em seus livros e pesquisas essa nova corrente teológica considerada subversiva pelas igrejas tradicionais.

Nossa sociedade – extensão do antigo modelo patriarcal androcêntrico e misógino – determina nosso lugar no mundo pela sexualidade, ou melhor, em variantes que vão da “normalidade” (a minoria homossexual, bissexual e transgênero). Ser normal equivale a ter aceitação social, espaço e a viver na clandestinidade, a buscar a face perdida para viver em consonância com sua verdadeira identidade (FEITOSA, 2012, p. 10).

Para esse teólogo, sem espaços de expressão, os transgêneros se veem obrigados a criarem seus próprios espaços para se expressarem livremente com seus semelhantes e vivenciar suas sexualidades, inclusive no âmbito religioso inclusivo onde podem viver sua fé sem uma mutilação de identidade (FEITOSA, 2012).

É interessante pensar que, nessa literatura, Feitosa (2012) escreve a reflexão sobre a diferença entre sexo e gênero.

O sexo refere-se às características biológicas específicas dos aparelhos reprodutores masculinos e femininos, às suas funções e aos caracteres sexuais secundários ocasionados pelos hormônios. É o sexo que determina que os homens têm pênis e as mulheres têm vagina. O sexo refere-se aos componentes biológicos do corpo. Nem sempre o sexo define a identidade de gênero de uma pessoa, bem como nem sempre há correspondência do sexo com a orientação sexual do indivíduo. [...]. Gênero é um conceito pessoal, individual e subjetivo que pertence ao âmbito cultural e social. Não é uma entidade biológica, é um empreendimento realizado pela sociedade para transformar o ser nascido com vagina ou pênis em mulher ou homem. Nesse sentido, gênero é uma construção social. É preciso um investimento, uma influência direta da família e da sociedade para transformar um bebê em “mulher” ou “homem”. Essa construção realizada, reforçada, e também fiscalizada ao longo do tempo, principalmente, pelas instituições sociais. São elas: a igreja, a família e a escola. Gênero refere-se aos papéis sociais diferenciados para mulheres e homens (FEITOSA, 2012, p.17).

Nessa afirmação é possível perceber as diferenças entre sexo e gênero, a problematização e os questionamentos em torno das discussões de

gênero. Tais discussões, portanto, estão disponíveis aos líderes e membros da CR, reflexão que aos poucos vão conscientizando os membros, assim como a construção das sexualidades. O livro também orienta sobre termos homossexualidade e não *homossexualismo*, conceitos de identidades de gênero, travestilidade, em vez de *travestismos* ou *transexualismo* (FEITOSA, 2012).

Musskopf (2012) analisa que, a partir do momento em que nascem novos pensamentos nas áreas de medicina e as reivindicações de movimentos homófilos, abrem-se maiores reflexões no campo religioso e da teologia, buscando questionamentos de assimilações homossexuais dentro de uma cultura hegemônica androcêntrica e heterocentrada.

A questão é que a igreja ainda não interage com esse tipo de bibliografia. Os questionamentos *Queer* e suas reflexões se encontram bem distantes dos discursos da CR. Por enquanto a literatura mais utilizada são as importadas de outras igrejas tradicionais de percepção androcêntricas e homofóbicas, que, em parte, não inclui o homossexual dentro dos padrões estabelecidos por essas bibliografias tradicionais.

Na perspectiva de Bourdieu (1989), para ajudar a pensar essa transição cultural, podemos refletir no conceito de *habitus*, que é adquirido mediante uma interação social de forma interiorizada e internalizada pelos indivíduos de maneira que o sujeito não percebe, não tem consciência, agindo de forma natural reproduzindo como uma verdade particular. Para o autor, esse *habitus* é exteriorizado pela prática. Porém, essa relação não é harmoniosa e sim dialética entre essas estruturas interiorizadas.

Portanto, essa reprodução das igrejas tradicionais é perfeitamente explicável partindo do princípio antropológico, pois são formas de religiosidades que vieram interiorizadas com seus sujeitos, são expressões internalizadas e inconscientes causando uma satisfação em seus agentes, não permitindo uma mudança imediata.

No entanto, essa mudança de pensamento é possível acontecer. Como o autor definiu, essa tradição foi internalizada das estruturas sociais e age dialeticamente com os sujeitos, portanto ela pode mudar progressivamente ou repentinamente. A exemplo disso, temos a experiência de Sahlins (1990), em seu livro *Ilhas de História*, e a de Geertz (1989), ao referenciar a questão da briga de galos em seu livro *Viadagens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*.

Sahlins (1990) busca analisar e entender a cultura, as ações e transformações a partir de uma análise estrutural de uma tribo do Havaí. Nessa história, o Capitão Cook comandava um barco inglês que fazia intercâmbio

bios com moradores de uma ilha havaiana. Esses encontros tinham objetivos distintos: os ingleses queriam a exploração do lugar e os nativos classificavam o capitão como um deus dentro de sua estrutura mítica.

De forma que Cook já representava uma tradição para os havaianos antes de aparecerem na ilha. Como eram representadas por Lono, deus da fertilidade, as mulheres da ilha mantinham relações sexuais com seus tripulantes porque acreditavam que poderiam ter mobilidade dentro daquela estrutura. Eram tidas como uma classe subalterna, reivindicando mudança de *status* gerando filho de deuses.

Em um incidente climático, o barco do Capitão Cook afastou-se da ilha, talvez mudando as expectativas dos nativos. Quando retornou à ilha, a receptividade foi substituída pela violência causando a morte do capitão, mudando todo o sentido da história e provavelmente fazendo surgir novos significados.

A experiência de Geertz (1989) ocorreu no ano de 1958, quando participou de um evento importante para a população de Bali, uma rinha de galos. Essa prática era considerada ilegal naquela sociedade e vista pela elite balinesa como um atraso, algo primitivo, que retrai a sociedade. Por meio desses detalhes, o autor percebeu que os significados são criados.

Um exemplo disso é uma situação que aconteceu quando estavam já na terceira rinha, e todos muito empolgados com o evento: policiais chegaram empunhando armas e desmontando toda a estrutura do jogo. Esse esporte que comparado pelo antropólogo ao beisebol norte-americano, tinha muitas representações, a importância dada às particularidades de cada galo, como refletores das personalidades de seus donos, do ego masculino, identificando seu eu com seu pênis.

A animalidade que os bichos passavam era enaltecida pelo ego masculino ao mesmo tempo em que era cultuada pela tradição balinesa como algo de ruim, usada como punição aos praticantes do incesto. De forma que:

Essas regras, juntamente com a sapiência desenvolvida em relação aos galos e à briga de galos que as acompanham, são escritas em manuscritos de folhas de palmeira (*lontar; rontal*), passadas de geração a geração como parte da tradição legal e cultural comum das aldeias. Numa briga, o árbitro (*saja komong; djuru kembar*) – o homem que lida com o coco – encarrega-se da aplicação dessas regras e sua autoridade é absoluta (GEERTZ, 1990, p.192).

Logo, sua experiência balinesa trouxe luz a várias reflexões sobre a

análise cultural, como o conjunto de atitudes, crenças e tradições ou códigos de valores são determinantes na formação de signos e que essas mesmas tradições não são simples de serem quebradas ou transformadas.

Nesse sentido, o olhar para essa nova perspectiva religiosa carrega toda essa reflexão do processo de transformação cultural e respeito pela busca de algo transformador. Observar a CR foi perceber que ali se encontram pessoas extremamente satisfeitas, outras espantadas e cheias de expectativas com essa nova forma de viver. Com certeza também havia pessoas que olhavam essa maneira de conduzir a vida religiosa ou algo ali reproduzido de forma crítica, pois, nesse tempo todo de observação, algumas abandonaram a igreja e outras frequentavam, mas não assumiam responsabilidades ou tarefas dentro da estrutura da CR

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os espaços/organizações/igrejas religiosos compostos por pessoas e casais homoafetivos são lugares privilegiados para ter sua identidade respeitada, para ter convivência e sociabilidade sem perseguições e viver seu cotidiano familiar, sexual e religioso de forma pública independente dos grupos conservadores e discriminadores da sociedade brasileira. No caso estudado, essa nova religiosidade está sendo construída tendo como base a essência de um pentecostalismo clássico. Compreendemos também essa perspectiva como uma ruptura com religiões protestantes, a qual alterou toda uma liturgia básica, recriando esse novo contato com o divino.

A CR se apresenta como uma nova instituição de origem pentecostal, tendo como algo questionador e transformador a reinterpretção declarada de livros bíblicos que condenam a homossexualidade. Continuam, entretanto, com tradições ortodoxas e conservadoras em outros aspectos utilizando literaturas construídas sob supervisão e aprovação desse núcleo pentecostal tradicional, uma literatura que ensina a submissão da mulher diante do cônjuge masculino, numa relação heterossexual adequada as normas cristãs.

A igreja se pauta por um discurso inclusivo de *gays*, mulheres, negros e qualquer pessoa que se sinta marginalizada em outras esferas religiosas, porém não encontramos, nesse tempo, reflexões ou alguma reelaboração do cotidiano homossexual como protagonista desse processo nascente. O processo de inclusão do ponto de vista político e social tem, portanto, muitos passos a caminhar. Talvez essa ausência de um discurso com um viés político dificulte a visão e a necessidade de pensarem juntos uma literatura/liturgia religiosa que represente o universo homoafetivo.

Homoafetividade foi o termo juridicamente construído pela juíza e desembargadora Maria Berenice Dias, do Rio Grande do Sul, em 2001, para esclarecer uniões *gays* partindo da afetividade e não da sexualidade. Neste trabalho pudemos perceber que a CR é uma instituição que busca o rompimento com o tradicionalismo homofóbico. No entanto, continua com a reprodução da lógica moral que dissemina uma preocupação exclusiva sobre aspectos religiosos. Não foi verificado no processo de pesquisa, envolvimento institucional com grupos/movimentos LGBTI organizados.

A CR busca inserir seus atores dentro da doutrina cristã, dando-lhes a liberdade de praticarem sua religiosidade sem a interferência do julgamento externo ou qualquer tipo de acusação. Homossexuais exercem sua fé na doutrina pentecostal clássica construindo suas identidades dentro daquilo que anteriormente foi-lhes negado. Sendo assim, a fórmula de convivência não se modificou para dentro dos parâmetros LGBTI, esse universo pouco foi pensado para além da doutrina a ser seguida. Ao longo da pesquisa, foi possível verificar a satisfação e o sentimento de inclusão desses sujeitos devido a ressignificação da noção de pecado sobre sua orientação homoafetiva.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Acácio Sidnei. **A religião de matriz africana e a religião na África**. In: SEMANA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA, 2013, Londrina. Anais... Londrina: UEL, 2013.
- ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jaqueline. **O que é feminismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BEAUVOIR, Simone. **A mulher independente**. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2008.
- BÍBLIA. Português. **A bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A, 1989.
- BUTLER, Judith. **Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1990.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set/nov 2005.
- Comunidade cidade de refúgio. **As cidades de refúgio**. 2014. Disponível em: <<http://jesuscidadederefugio.com.br/sitenovo/a-igreja/as-cidades-de-refugio/>> Acesso em: 02 out. 2014.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.
- EICHLER, Vivian. Primeira juíza do Estado, Maria Berenice se aposenta nesta segunda-feira *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre - RS, Caderno Gente, 22/06/2008. Disponível em: <http://www.mariaberenice.com.br/entrevistas.php?codigo=1092>, acessado em 25.03.2018.
- FACCHINI, Regina. **Sopa de Letrinhas?: movimento homossexual e a produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 2005.
- FEITOSA, Alexandre. **A Igreja Trans: conhecer para conquistar, conquistar para incluir**. Brasília: Editora Oásis, 2012.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosa e mudança social**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- FOUCAULT, Michael. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graall Ltda, 2005.

- FRESTON, Paul. Breve histórico do pentecostalismo. In: ANTONIAZZI, Alberto et. al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- GEERTZ, Clifford. **Viadagens teológicas: itinerários para uma teologia Queer no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora LTC – Livros Técnicos e Científicos S. A., 1989.
- GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2001.
- KOSNIK, Anthony (Coord.). **A sexualidade humana: novos rumos do pensamento católico americano**. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.
- MISKOLCI, Richard. A teoria Queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan/jun 2009.
- MUSSKOPF, André Sidnei. Viadagens Teológicas: Itinerários para uma Teologia Queer no Brasil. **Estudos teológicos**, v. 52, p. 276-290, 2012.
- NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada?: etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.
- ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- PEIRANO, Marisa. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relumes Dumará, 1995.
- Precursos faziam culto em boate. **Folha de São Paulo**, São Paulo, [n.p.], 21 jun. 1998. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff21069819.htm> Acesso em: 26 out. 2014.
- RAMOS, Mariana Franco. Bancada de fé e LGBTs vão às urnas. **Folha de Londrina: o jornal do Paraná**, Londrina, p. 4, 13 abr. 2014.
- ROSELLO, Antônio Roig. **Todos los parques no son un paraíso: memorias de um sacerdote**. Barcelona, 1977.
- SAHLINS, Marshal. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.
- SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria de Queer**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.
- WEBER, Max. **Sociologia das religiões e consideração intermediária**. Lisboa: Relógio D' água, 2006.

FONTES ELETRÔNICAS

_____. **ONG – Mãos em ação**. 2014. Disponível em: <<http://jesuscidadederefugio.com.br/sitenovo/a-igreja/ong/>> Acesso em: 02 out. 2014.

_____. **As pastoras**. 2014. Disponível em: <<http://jesuscidadederefugio.com.br/sitenovo/a-igreja/pastoras/>>. Acesso em: 02 out. 2014.

_____. **Shopping da cidade**. 2014. Disponível em: <<http://jesuscidadederefugio.com.br/loja>> Acesso em: 02 out. 2014.

HOLDER, Lanna. Pesquisa [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <tuti34@bol.com.br> em: 14 de out. 2014.

Igreja universal do reino de Deus. **O dinheiro não deu nem para pagar as contas: e agora?**. 2014. Disponível em: <<http://www.universal.org/>>. Acesso em: 02 out. 2014.

SILVA, Aguinaldo (Coord.). Confissões de um carmelita descalço. **Lampião da esquina**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 7, maio/jun 1978. Disponível em: <<http://www.grupodignidade.org.br/cedoc/lampiao/05%20-%20LAMPIAO%20DA%20ESQUINA%20EDICAO%2001%20-%20MAIO%20JUNHO%201978.PDF>> Acesso em: 23 set. 2014.



IGREJA **GAY:**
****INCLUSIVA** E PENTECOSTAL**