

Administrando o “corpo arco íris”: etnografia sobre a pastoral do sexo em igrejas inclusivas das cidades de Fortaleza e Maceió

Júnior Ratts (Universidade Federal do Ceará – UFC)

Carlos Lacerda (Universidade Federal de Alagoas - UFAL)

Introdução

Advindas de um movimento religioso iniciado nos Estados Unidos na década de 1960 pelo Reverendo Troy Perry, as igrejas inclusivas, geralmente conhecidas como “igrejas gays”, surgem como alternativas religiosas que elaboram uma hermenêutica própria que possibilita a conciliação entre cristianismo e formas de exercício da sexualidade dissonantes da norma heterossexual. No Brasil, estas igrejas surgem nos anos de 1990 e 2000. De acordo com Natividade (2010, p. 90), “tal segmento se destaca no campo religioso mais amplo pela criação de cultos nos quais homossexuais podem tornar-se pastores, reverendos, diáconos, presbíteros, obreiros, ocupando, assim, cargos eclesiais”.

Neste artigo, buscamos analisar de quais formas a pastoral do sexo é constituída e difundida entre os fieis homossexuais masculinos cisgêneros de três igrejas inclusivas do Nordeste do Brasil, a saber, a Igreja Missionária Inclusiva (IMI), situada em Maceió (Alagoas) e as congregações Igreja Apostólica Filhos da Luz (IFAL) e Cidade de Refúgio, ambas localizadas na cidade de Fortaleza (Ceará). Importante frisar que a IMI e a IAFL surgem de uma cisão com Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE)

Em nossas visitas ao campo, procuramos observar como esta pastoral é concebida a partir da constituição histórica da igreja, de sua administração eclesiástica, da absorção de elementos típicos das igrejas do campo hegemônico pentecostal e neopentecostal e da necessidade de reconhecimento das congregações inclusivas como “igrejas de fato” por parte da comunidade cristã e do meio LGBT. Em nossas conversas com as lideranças e fieis das igrejas estudadas, identificamos que os discursos proferidos objetivam a constituição daquilo que Natividade conceituou como “homossexualidade santificada” (2008, 2009, 2010, 2013).

A partir destas primeiras impressões, construímos as seguintes hipóteses: 1. A produção de corpos homossexuais dóceis correspondem àquele que é o papel essencial do cristão e que corresponde à mudança de si e, por conseguinte do mundo segundo?; e 2) A efetivação destas mudanças corresponderia às tentativas das igrejas inclusivas de

produzir uma *noção metafísica do ser gay* a partir de mecanismos que, cada vez mais, reforçam a dicotomia “gay mundano” x “gay santificado”?

Esperamos com nosso trabalho não responder por completo estas perguntas de partida, visto que a nós interessa investigar mais a fundo os fenômenos sociológicos produzidos pelo universo cristão inclusivo. Contudo, pretendemos fornecer indicativos de como funcionam estas igrejas, o que elas são, o que pensam seus líderes e congregados e como tudo isto recai sobre uma reconfiguração da homossexualidade masculina atravessada pelo ethos religioso.

Adentrando em um campo cristão inclusivo: relatos de pesquisa

Carlos Lacerda

1 O primeiro contato com o universo cristão inclusivo: a escolha do objeto de pesquisa

Fazer pesquisa sobre o universo cristão inclusivo no Brasil ainda tem sido um importante desafio por diversos fatores. O antropólogo Marcelo Natividade (2010) ressalta que dentro da academia ainda existe uma certa concepção de que cristianismo e sexualidade são coisas dicotômicas. Na verdade, essa questão reflete um contexto mais amplo, o próprio imaginário social construído por influência do cristianismo hegemônico, sobretudo da Igreja Católica Romana. Na medida em que apreendemos a forma pela qual a sociedade constrói as representações sociais acerca da religião e sexualidade, refletimos o quanto isso ainda reverbera no campo da própria produção científica no sentido de uma determinada escassez de pesquisas.

Essa dissociação não se refere a uma ideia de que as duas categorias estão distantes uma da outra¹, mas a certa compreensão popular de que sexualidade permeia o campo do pecado, do carnal, referente ao universo diabólico. Por essa razão, a edificação das primeiras comunidades cristãs inclusivas, de caráter evangélico, por volta da década de 2000 (NATIVIDADE, 2008, 2010), provocou e ainda provoca fortes reações de aversão dentro do campo cristão majoritário, com raras exceções. Apesar dessas questões colocadas, aceitei o desafio de adentrar em um campo cristão inclusivo na cidade na qual resido, Maceió (AL). Especificamente na primeira comunidade

¹ André Musskopf (2012) ressalta que já dentro da realidade do Brasil colonial era comum a mistura dos festejos aos santos com práticas eróticas, constituindo-se uma multiplicidade de discursos no que tange à religiosidade e à sexualidade.

inclusiva² construída no estado de Alagoas, surgida no ano de 2011³. O interesse em aglutinar discussões dos estudos de gênero e sexualidade e universo cristão não surgiu por acaso. Por muitos anos, antes de entrar no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), fui adepto assíduo do catolicismo. De algum modo, moldado dentro de uma estrutura de mundo católica, mantendo permanentemente um espírito de curiosidade no tocante à compreensão da teologia moral da igreja, sobretudo no aspecto das concepções de proibição de determinadas condutas sexuais.

No final da graduação, tive a experiência de participar de um núcleo de pesquisa focado nos estudos de gênero e sexualidade. Comecei a procurar literatura especializada que promovesse uma atenção ao diálogo com tais estudos e religiosidade cristã. Ao descobrir o fenômeno das “igrejas gays”, senti uma curiosidade que refletia minha construção como um sujeito que por muito tempo foi religioso. No entanto, a novidade estava em penetrar em um campo evangélico, desconhecido até então por mim.

O desafio colocado de fazer pesquisa em um universo evangélico – saindo de uma zona de conforto da vivência católica presente em minha trajetória pessoal - foi de grande importância sobretudo no sentido de romper com algumas compreensões reducionistas e até mesmo um tanto estereotipada. O campo dialeticamente me proporcionou uma transformação na forma de olhar, sentir e compreender este espaço, colocando-me diante de uma realidade muito mais complexa e nada unívoca, perpassada por diversos contornos, fruto das trajetórias pessoais de cada membro. Apesar de uma expectativa criada, por alguns adeptos, de minha conversão ao término da pesquisa, permaneci apenas como pesquisador. Por diversas vezes senti uma espécie de retorno ao passado religioso, ao ponto de me emocionar em alguns cultos, provavelmente pelo forte teor de sentimentalismo, elemento característico do fenômeno pentecostal brasileiro (MENDONÇA, 2008). Todavia, essas sensações ajudaram a compreender a importância, para os adeptos, da experiência do êxtase religioso durante as reuniões.

² A pesquisa foi realizada entre julho e dezembro de 2013 nas dependências da Igreja Missionária inclusiva, situada no bairro do Poço, Maceió – AL. Foram feitas entrevistas aprofundadas no estilo história de vida com 06 membros do sexo masculino, entre eles, 04 faziam parte da liderança eclesial. Os outros dois eram adeptos. Estive diante de uma igreja pequena, com não mais que 26 membros fixos, de acordo com o pastor titular, embora em algumas festividades era comum um número maior que este.

³ A igreja possuía majoritariamente membros do sexo masculino, jovens entre 15-37 anos de idade. Boa parte se auto identificava como negro/pardo e que já tinha transitado por outras denominações evangélicas, sobretudo a Assembleia de Deus. Poucos possuíam autonomia financeira, dos que trabalhavam, a paisagem profissional era composta por: psicólogo, biólogo, vendedor, técnico em enfermagem, professor, assistente administrativo, cozinheiro, cantor, auxiliar técnico, ator.

No primeiro semestre de 2013, antes mesmo de começar a pesquisa que levaria a construção da dissertação, tive a oportunidade de conhecer, no Rio de Janeiro, algumas denominações tidas como “inclusivas”: Igreja da Comunidade Metropolitana e também a Igreja Cristã de Ipanema. Constituiu-se, desse modo, meu primeiro contato com esse tipo de denominação religiosa. No caso da Metropolitana, chamou-me atenção a construção de um discurso teológico mais sofisticado no sentido de uma pregação sistemática com foco em uma hermenêutica inclusiva. O reverendo, em uma conversa informal, criticou igrejas ditas inclusivas que não tinham “coragem” de comparecer a Parada do Orgulho Gay e que pregavam uma inclusão mais no sentido privado do culto, sem implicações políticas mais amplas de visibilidade social. Sobre a modalidade de igreja inclusiva mais pentecostalizada, farei maiores explanações no tópico subsequente.

2 Ritos e conflitos no processo de transição da Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE) para a Igreja Missionária Inclusiva (IMI)

Ao chegar de viagem, no segundo semestre de 2013 deu-se início a minha imersão na primeira igreja inclusiva da cidade de Maceió. No primeiro dia de visita ao campo de pesquisa, 18 de julho de 2013, algumas questões foram salientadas em termos institucionais, ao fim do culto, por parte da liderança. As informações foram repassadas tanto pelo pastor-líder quanto por um informante, fora do prédio da igreja, em uma conversa informal pela orla da capital. De acordo com o pastor, a igreja estava atravessando um processo de separação da CCNE/Natal. Os motivos apresentados para o cisma seriam em torno de questões institucionais (como a demora em dar permissão à realização de qualquer sacramento), financeiras (entrega de uma parte do que era arrecadado no mês) e voltadas ao campo das liberdades (proibição de uso de brincos, alargadores, exposição de tatuagem por parte de membros da liderança na celebração do culto).

De acordo com o pastor, a igreja almejava liberdade, rompimento com qualquer tipo de imposição, além do fato de que a demora na autorização da realização de sacramentos ocasionava desconforto por parte dos adeptos, que ficavam por semanas, ou até mesmo meses, na expectativa de uma confirmação da sede. A nova nomenclatura (IMI) contou com um voto negativo por parte de um dos presbíteros, que alegava semelhança com títulos de igrejas pentecostais do campo hegemônico, produzindo-lhe desconforto. No entanto, por decisão da assembleia, o novo nome permaneceu e foi

oficializado. Junto com o nome, surge também o slogan: “incluindo e reconciliando vidas através do amor”.

O novo discurso priorizava uma espécie de busca das “origens”, destacando o caráter “apostólico” da igreja na medida em que forjava uma compreensão de comunidade conforme os primeiros relatos das comunidades primitivas de cristãos. Salientava-se constantemente, nos cultos, a liberdade de agir, mas com a nítida compreensão de que nem tudo era proveitoso. Caberia ao cristão saber “discernir” e optar pelo “equilíbrio dos atos”. A igreja não possuía um código moral de condutas, geralmente deixando os fiéis livres em torno de suas escolhas, sobretudo afetivas, mas não se negava a dar “aconselhamentos” quando os mesmos eram solicitados.

Desse modo, a IMI conseguia defender ideias de respeito à diversidade, promoção de uma “teologia inclusiva”, em que a “homossexualidade” não constituía pecado em si; a não imposição de um código de condutas (rompendo drasticamente com a CCNE); respeito ao pluralismo doutrinário dos diversos adeptos - onde a pregação do culto focava em aspectos genéricos da vivência cristã, não mencionando doutrinas específicas, uma vez que a igreja era composta por membros de diversas matrizes evangélicas - e a defesa de um *ethos* (neo) pentecostal com ênfase na teologia da batalha espiritual⁴.

3 Pastoral do sexo: controle dos corpos e produção de uma homossexualidade normalizada

Esse mosaico religioso, apresentado no tópico anterior, sofreu algumas mudanças, com o passar dos meses, ao que não me refiro enquanto uma ruptura drástica, mas a uma espécie de aprofundamento do que já vinha ocorrendo de forma paulatina. Esse novo momento foi articulado com a chegada de um novo membro, que em poucas semanas tornou-se pastor-auxiliar, culminando com a expulsão do principal presbítero, acusado de não cumprir com demandas internas e de ter se tornado uma “má influência” na igreja. Discursos informais apontavam que o religioso postava com

⁴ Natividade (2008) compreende que o campo inclusivo cristão é múltiplo, permeado por elementos de contexto local, influências progressas dos adeptos e lideranças, entre outros fatores. No entanto, anuncia a constituição, no sentido de uma tipologia ideal, de dois eixos presentes no universo inclusivo. Um dos eixos dialoga com o campo dos Direitos Humanos e da militância LGBT, enquanto o outro tem laços mais estreitos com o campo pentecostal hegemônico, que é o caso da CCNE e da IMI aqui mencionadas. Levando-se em conta que não é uma divisão estanque, uma vez que denominações inclusivas podem apresentar intersecções entre os eixos referidos.

frequência, em suas redes sociais, fotos ao lado de outras pessoas em festas, mantendo a mostra frascos de bebidas alcóolicas.

Assim, a tolerância quanto à pluralidade de doutrinas evangélicas tornou-se um problema na medida em que os pastores passaram a defender uma “teologia bíblica” cuja “verdade” estaria vinculada única e exclusivamente ao que é possível “encontrar” nos textos sagrados. Ideias vinculadas às especificidades de outras denominações como adventistas, mórmons, eram tratadas como heresias e caberia ao adepto que tivesse algum tipo de familiarização com essas vertentes “converter-se”. Outro ponto que ganhou importância na maioria das pregações do novo pastor-auxiliar foi a preocupação com uma “homossexualidade higienizada” ou, como destaca Natividade, “homossexualidade santificada”. (2008, 2009, 2010, 2013). A monogamia é vista como um modelo sagrado a se cumprir e destinado pela divindade não como uma norma ditatorial, mas para garantir a “saúde do seu povo”:

A construção de uma homossexualidade normalizada e santificada, que busca elementos no campo hegemônico pentecostal (NATIVIDADE, 2013b), corresponde ao esforço conjunto de pastores e adeptos na busca por reconhecimento social. A experiência da abjeção (BUTLER, 1999), do estigma, trouxe a possibilidade de edificação de um espaço de tolerância quanto à participação de sujeitos sexualmente divergentes da heteronorma no culto cristão, porém, mediado por normas de controle e produção de corpos dóceis (FOUCAULT, 1987). Ademais, essa cosmovisão nunca foi aceita de forma totalmente pacífica dentro da IMI, ocasionando resistência por parte do presbítero que chegou a ser expulso. Estamos diante, portanto, de um universo que luta pela construção de novos significados em torno da homossexualidade e religiosidade cristã, de algum modo, rompendo com a ideia de pecado de vertentes conservadoras, mas encaixando a figura do “homossexual” aos moldes de instituições históricas como a monogamia.

Orar com um só olho fechado: sendo fiel enquanto pesquisa

Júnior Ratts

1. A entrada em campo e a descoberta de si

Ao contrário de Lacerda cujo trabalho sociológico na igreja inclusiva IMI resultou em uma tarefa de seis meses que culminou em sua dissertação, minha inserção no campo da antropologia da religião e minha investigação sobre igrejas inclusivas em minha cidade natal, Fortaleza, são recentes. Também na contramão de Lacerda que não

se converteu à congregação durante a pesquisa, meu trabalho surgiu a partir de minha filiação à Igreja Apostólica Filhos da Luz (IAFL). Por isto, minha análise inevitavelmente se confunde com minha história de vida.

Como membro do Laboratório de Estudos Sobre Marcadores da Diferença (LAMAS), coordenado pelo professor Marcelo Natividade, tenho me dedicado ao estudo da pastoral do sexo nas igrejas inclusivas de Fortaleza tendo como foco as histórias de vida dos fieis masculinos solteiros. Neste percurso que começou há um ano na IAFL e que agora se divide entre ela e a igreja Cidade de Refúgio, a experiência da descoberta do que é ser um cristão gay solteiro de acordo com as concepções dogmáticas neopentecostais tem sido uma reflexão e uma busca por entender quem eu sou como solteiro, gay e cristão. Ordeno as palavras desta forma não por acaso, mas sim porque, em minhas conversas com os líderes de ambas as congregações, tenho identificado que o “ser solteiro” é o maior “problema” que afeta a vida do homossexual que opta pelo cristianismo sendo a carência afetiva provocada pela ausência de um companheiro a principal responsável pela dificuldade em seguir os padrões éticos de comportamento proferidos pelas instituições religiosas. Por isso, em um artigo recente, eu e Natividade (2017) entendemos que o solteiro ocupada uma *zona de marginalidade*⁵ para ressaltar esta situação transitória e “perigosa” para o fiel não casado. Este conceito é sociologicamente útil para que seja possível compreender quais estratégias as igrejas têm empregado para canalizar os desejos carnis de seus membros e como os fieis subvertem os ordenamentos eclesiais sobre seus corpos e subjetividades.

Dito isto, pretendo fazer uma análise comparativa da pastoral do sexo das duas igrejas que pesquiso partindo do que foi apresentado por Lacerda sobre a IMI. A proposta é explanar as semelhanças e diferenças entre as igrejas Filhos da Luz e Cidade de Refúgio e, desta forma, juntamente com o que foi apresentado por Lacerda, traçar um

⁵ No artigo, Natividade (2017), ao voltar-se para a compreensão do valor do casamento igualitário em discursos inclusivos, insistia que modelos de homossexualidade centrados no par, estavam no centro do culto. Então, as *zonas de marginalidade* estavam em outras formas de vivência, sendo as pessoas solteiras, por isto, fonte de preocupação adicional. Em seu texto “Introdução ao verossímil” (1979), Tzvetan Todorov, filósofo e linguista búlgaro, escreve: “As palavras não são simplesmente os nomes transparentes das coisas, elas formam uma entidade autônoma, regida por leis próprias, e que pode ser julgada em si mesma. A importância das palavras ultrapassa a das coisas que elas supostamente refletem”. Todorov lembra que estudar o verossímil significa mostrar que os discursos são regidos por suas próprias leis, embora a fraseologia no interior desses discursos queira nos fazer acreditar no contrário. Minha meta é compreender o pensamento cristão inclusivo sobre a palavra “solteiro” a partir dos discursos que proferem leis de conduta ética e moral sobre estes sujeitos e, assim, constroem-nos entidades a serem regidas pela filosofia cristã neopentecostal.

panorama ainda que muito superficial acerca das igrejas inclusivas no Nordeste do Brasil.

2 O fiel e a pureza: concepções cristãs sobre o exercício da sexualidade

“É muito prazeroso estar em meio a roupas limpas ao vento. O som é como se fossem mãos celestiais aplaudindo, ouvido de longe. E dizem que a limpeza é próxima da religiosidade. Às vezes, quando via as nuvens brancas no céu depois de uma chuva, eu pensava que os anjos estavam eles mesmos estendendo suas roupas. Pensava que alguém devia fazê-lo já que tudo no Céu deve estar muito limpo e fresco”.

O texto acima corresponde à fala da personagem Grace da série “Alias Grace”, uma adaptação televisiva do romance homônimo de Margaret Atwood. Em uma perspectiva sociosemiótica (LANDOWSK, 2002), a passagem denota bem o papel do cristão tanto no que se refere à forma como ele deve se comportar e também no que se refere à sua tarefa principal. Ao igualar os homens aos anjos, a personagem atribui aos indivíduos cristãos o papel de deixar a terra em ordem tanto quanto o Céu está em perfeito andamento. E esta função só pode ser cumprida com esforço que exige de si e dos outros, anjos e homens, um exercício constante com a limpeza em seu sentido metafórico e literal.

Esta dupla limpeza a que se refere a personagem central da série esta presente na visão e permeia as metas de ambas as igrejas, principalmente no que se refere às condutas afetivo-sexuais de seus fiéis. Assim, por mais que se considerem igrejas voltadas a um público ignorado pelas igrejas evangélicas heterodirecionadas, elas obedecem aos mesmos preceitos das igrejas de ordem hegemônica no que tange o campo do sexual. Em outras palavras, elas obedecem à primeira afirmação de fé protestante⁶, a qual pressupõe - segundo foi apresentado pelo Bispo da Igreja Episcopal Anglicana do Recife Robinson Cavalcante no Seminário “Religião e Sexualidade: Convicções e Responsabilidades” - que “a ética sexual tem como ponto de partida e como ponto de chegada a Bíblia” (2005, p. 33). Assim, o casamento monogâmico

⁶ De acordo com o Bispo, quatro afirmações compõem o que ele apresentou no seminário como *média da fé*. Para além da primeira afirmação citada, todas as demais correspondem igualmente à sexualidade. Resumidamente, elas pressupõem que: a sexualidade é intrinsecamente boa, pois foi criada por Deus; não há a necessidade da renúncia da sexualidade e do prazer sexual para viver intensamente a espiritualidade; e, por ser pecado, essa sexualidade que é boa e criada por Deus pode se manifestar historicamente de maneira pecaminosa, imoral e doentia (2005, p. 33 – 35).

seguido da constituição de uma família é uma das vestes mais branca que um cristão pode vestir.

Pude comprovar este fenômeno em uma inserção recente realizada durante a *Integração CR*. Na aula 3, intitulada *Nova Vida em Cristo*, em uma sala composta somente por homens (cerca de oito jovens entre 16 e 37 anos) e orientados pela presbítera da congregação, tanto fiéis quanto a líder faziam referência à alegorias e metáforas bíblicas para ressaltar a separação entre o “velho” e o “novo” homem ou, para citar um conceito de Birman (1996), *as passagens*⁷ da “vida no mundo” para a “vida consagrada”. Logo no início da aula, a presbítera ressaltou que “nossa natureza é adâmica. É pecado. E isto é um fato” [29 de dezembro de 2017]. No folheto entregue assim que chegamos à sala, palavras como velha e nova, graça e pecado, jugo da carne e nova vida configuravam dicotomias essenciais para a compreensão do que era transitar de uma realidade passada de “erros” para uma vivência plena em Cristo. Todas as palavras estavam referenciadas por passagens bíblicas e os participantes do curso se sentiram empolgados com os desafios propostos pela transição oferecida pela congregação acrescentando às falas da presbítera passagens bíblicas e mais metáforas e alegorias que reforçavam a ideia de *transitar para se transformar*.

Um dos itens do folheto me chamou bastante a atenção. Intitulado *Nova Natureza*, dizia em uma determinada passagem que “este processo de transformação é identificado em Efésios 4:23,24 como uma troca de roupas. Tirar as roupas do velho homem e vestir-se com os trajes do novo homem em Cristo”. Se substituirmos a palavra roupa por corpo, chegaremos à conclusão de que a real mensagem tem a ver com as mudanças de práticas físicas e subjetivas ligadas à corporalidade que, seguindo a ética

⁷ A antropóloga Patricia Birman utiliza o conceito análogo de passagem para refletir sobre a conversão ao pentecostalismo e neopentecostalismo de ex-adeptos de cultos afro-brasileiros. Neste processo de transição, que corresponde a uma fase liminóide na vida do crente recém-convertido ou já há algum tempo em conversão (pois este é um processo contínuo do viver evangélico), a pesquisadora observa que “falar da condição de liberto implica a construção de um discurso privilegiando uma reconstrução do passado que começa pela participação que tiveram nos terreiros de macumba e destacando sobretudo o momento em que começaram a sofrer o que seriam os efeitos negativos desta participação (1996, p. 24). A autora ainda enfatiza que “a passagem de um culto para outro no caso do pentecostalismo exige pois a adequação entre os dois registros da experiência religiosa e/ou a negação pura e simples de um deles” (Idem, p. 95). Ainda segundo Birman, “embora não se coloque em dúvida o princípio que torna verossímil esse destino, os indivíduos não se sujeitam ao veredito que lhes é pronunciado mas buscam criar um espaço de negociação entre seus interesses e as exigências religiosas” (Idem, p. 96). Apesar da homossexualidade não se tratar de uma experiência religiosa, é a partir dela que os sujeitos da IAFL, ao problematizarem os efeitos negativos de sua vivência homossexual secular, recorrem à conversão. Por isso, acredito que a categoria analítica de passagem seja imprescindível para compreender as reinvenções, sujeições e negociações que dos fiéis, as quais se dão a partir de uma adesão em parte dos dogmas da igreja e de uma própria reestruturação dogmática da congregação.

paulina, só podem ser alcançadas por meio do domínio por parte do próprio homem de sua natureza essencialmente inclinada ao pecado (algo reforçado em um dos instantes da Integração CR). Em suma, o sexo deve ser dominado, dentre outros esforços que os humanos cristãos precisam cumprir para manter o ordenamento de si e da Terra. Este aspecto do comportamento cristão pode ser vislumbrado quando a presbítera diz em uma das aulas da *Integração CR* “Que hoje somos mais cobrados porque o Espírito Santo está em nós” e que “Compete ao homem dominar sua própria natureza” [29 de Dezembro de 2017].

Assim, as igrejas inclusivas que pesquisa tem como base para a construção de sua pastoral do sexo um aspecto advindo da Igreja Católica, a saber, a *intuição da ambivalência da sexualidade humana*. De acordo com esta intuição, conforme o sacerdote franciscano e doutor em teologia moral Antônio Moser, “a sexualidade pode ser caminho de vida ou de morte em nível tanto pessoal quanto social” (2005, p. 23). No caso de ambas as congregações, em conversas informais com seus líderes (o apóstolo Alan Luz da IAFL e os pastores Israel Rodrigues e Paulo Claudino da CR) pude constatar que a preocupação maior da igreja está relacionada à sexualidade dos homens, visto que as mulheres (ainda que lésbicas) tem uma inclinação ao casamento e à formação da família enquanto o homem tende, por conta do contexto cultural, a ter uma vida sexual exacerbada. Em meio aos homens, os solteiros são o grupo sobre o qual as duas igrejas mantêm maior atenção elaborando constantemente atividades que possam reduzir ou eliminar o desejo do fiel de encontrar prazer nos espaços de sociabilidade considerados mundanos.

Curioso é notar que a pastoral do sexo, apoiada na *intuição da ambivalência da sexualidade*, mesmo apresentando o casamento como o objetivo a ser almejado e alcançado pelo fiel que espera no Senhor seja apresentada de forma mais flexível na IAFL e menos flexível na CR. Um exemplo evidente se confirma na própria forma como as lideranças citadas se relacionam com seus parceiros. Luz não é casado oficialmente com seu parceiro (apesar de ter me confirmado que fará isto até março de 2018), enquanto os pastores da CR só puderem exercer seu ministério mediante o casamento em cartório (eles já estavam juntos há dois anos antes de entrarem na Cidade de Refúgio). Minha hipótese, seguindo os relatos de Lacerda, é que a estrutura administrativa de ambas as igrejas tem uma influência direta na pastoral do sexo. Para isto, é preciso entender, ainda que de forma breve, o surgimento e desenvolvimento de cada uma das igrejas em questão.

3 Entender a administração eclesial para compreender a pastoral do sexo

A Igreja Apostólica Filhos da Luz tem quatro anos de existência e seu surgimento se deu de duas formas que se organizam entre a visão profética e a cisão mundana. A primeira é comumente citada no altar pela liderança e tem a ver com uma visão que o apóstolo da IAFL teve de que “guiaria um rebanho diferente” ainda na época que era membro da congregação pentecostal Assembleia de Deus. A segunda, geralmente difundida nas conversas informais entre os fieis, é que a igreja surgiu de uma cisão com a Comunidade Cristã Nova Esperança - CCNE. É justo dizer que o apóstolo não esconde nenhum dos motivos que o levaram a constituir a Filhos da Luz. Ao contrário, alinha-os como um grande plano do Senhor para o povo LGBT da cidade de Fortaleza e do Brasil. Desta forma, pode-se pensar que ao mesmo tempo em que se considera e é considerado um virtuose weberiano, ele assume aquela posição comum do fiel apontada por Berger (2017) em *Os Múltiplos Altares da Modernidade* de que “o crente em tudo vê sinais divinos”. Assim, a cisão, um comportamento plenamente humano e recorrente no universo cristão pentecostal e neopentecostal, é reconfigurada e transformada em promessa divina.

A igreja, situada em um bairro onde periferia e classe média se misturam de forma nada uniforme, é constituída em sua maioria por jovens pobres, negros e com nível de instrução entre o segundo grau completo e o nível superior por concluir. A instituição é considerada a maior igreja inclusiva de Fortaleza e é dividida em cinco pilares. Cada pilar possui seu pastor de cobertura que auxilia as células (reuniões semanais realizadas nos bairros por diáconos, presbíteros e/ou cooperadores). Recentemente, a igreja fundou sua primeira filial em Mossoró e também uma célula em Belém (PA). Por conta da congregação ser administrada a partir dos “sinais” que Luz observa em seus *momentos de transcendência*, os pilares estão constantemente mudando de pastores e pastoras. Isto afeta as células, pois nem sempre os responsáveis por elas possuem afinidades com as/os novas/novas pastoras/res direcionados a conduzi-los. Por várias vezes, em conversas informais, o líder de uma das células se queixava constantemente da ausência e das exigências do pastor de cobertura. Este movimento quase constante da IAFL acaba por exigir uma série de reuniões com suas lideranças nas quais novas regras, formas de pastorear e redirecionamento de líderes são propostas e efetivadas, por vezes a contragosto. Como foi dito, estas novas formas de administração partem de constantes orações e leituras da Bíblia por parte do apóstolo.

Estas imposições visionárias que objetivam o bem-estar coletivo da igreja acabam por produzir, às vezes, novas cisões (fieis trocam de células e/ou pilares e recentemente vários membros da IAFL passaram a se congregar na Cidade de Refúgio). Isto também repercute na forma que cada pastor administrar a pastoral do sexo em seu pilar, a qual se manifesta, sobretudo, através do processo que a igreja denomina como *período da corte*. Este momento que antecede o namoro se deu a partir da constatação, por parte da liderança e dos fiéis, daquilo que podemos denominar como *rotatividade afetiva-sexual* na igreja, principalmente entre os homens. Assim, para que os membros (incluindo o apóstolo, que é conhecido como namorador desde os tempos da CCNE) fossem resguardados de possíveis decepções amorosas, foi estabelecido um período inicial de sociabilidade afetiva em que as pessoas passariam seis meses se conhecendo sem contatos afetuosos intensos e obviamente sem sexo. Conversando com um dos pastores, ele me explicou sorrindo que, com o tempo, tornou-se impossível administrar com rigor o *período da corte* e que cada pastor passou a adotar tempos distintos para começar a namorar ou apenas a sugerir que as pessoas se conhecessem melhor a partir daquilo que Deus lhes falasse ao coração para então dar início ao relacionamento. Outra liderança, certa vez, deu-me uma “lista” de casais que certamente já praticavam sexo logo após terem assumido publicamente o namoro. O próprio apóstolo, conforme mencionei, não passou por este período da corte e, no momento, é casado de forma não-oficial com seu companheiro.

A realidade da Cidade de Refúgio é bem diferente. Apesar de estar a menos tempo em Fortaleza (dois anos), a congregação tem sua sede em São Paulo, a qual dá os direcionamentos que são obedecidos de forma semelhante pelas oito congregações existentes no país (No livreto, há uma passagem que reforça esta estrutura: “A IGREJA é autônoma e soberana em suas decisões e não está subordinada a qualquer outra igreja ou autoridade eclesiástica). Fundada pelas pastoras Lana Holder e Rosania Rocha, a CR possui uma estrutura de ministérios consolidada (Ministério Infantil, de louvor, etc) na qual poucas ou nenhuma alteração ocorrem. Os recém-chegados à igreja participam da *Integração CR* (curso de nove módulos ao qual todo recém-filiado à Cidade de Refúgio deve participar a fim de efetivar-se como membro) e logo são direcionados a funções conforme suas habilidades. Como me disse um dos fieis em uma reunião de oração numa sexta-feira, “A Cidade de Refúgio é uma igreja que sabe o que quer” [29 de Dezembro de 2017]. Em um livreto que explica a visão, a missão e os valores da igreja e que é dado aos recém-chegados à congregação, existe a seguinte afirmação no item

Propósito Inegociável: “A COMUNIDADE CIDADE DE REFÚGIO está pronta”. Em Fortaleza, a igreja ocupa o galpão reformado de uma antiga loja de grife feminina e está situada no bairro Damas, o qual possui uma paisagem social bem semelhante aquela onde está inserida a IAFL. Assim como esta última, seus membros são majoritariamente jovens, porém percebe-se que a maioria são brancos, pertencentes à classe média e com nível superior completa (estas informações carecem de uma investigação mais aprofundada).

Para além da fala dos fieis, os direcionamentos da igreja estão explícitas em um website bem estruturado que divulga todas as informações essenciais sobre a biografia de suas dirigentes, além da missão, da visão e dos valores da igreja, dentre outras informações. O site funciona, dentre outros objetivos, para manter a unidade cibernética entre as congregações. Prova disto é que nos folhetos das igrejas, independente da cidade de origem, consta o endereço eletrônico da sede e, se um/uma fiel ou visitante perguntar a algum (ma) líder da igreja informações mais detalhadas sobre a CR, inevitavelmente ele ou ela dirá “Acesse o site”. Os conteúdos presentes na internet estão melhor desenvolvidos no já mencionado livreto que é distribuído na hora do acolhimento (momento pós-culto onde os recém-filiados são pela primeira vez apresentados à visão da Cidade de Refúgio). A qualidade gráfica e textual do material é mais uma razão para acreditar que a CR está apoiada em uma estrutura administrativa e espiritual consolidada que parte de São Paulo e se desdobra por suas demais filiais. Neste material, o ideal do casamento é exposto de forma explícita. Em suas poucas páginas, há três fotos das pastoras fundadoras: uma delas é a que estampa a capa do folder; outra fotografia retrata o casamento de Holder e Rocha. (*Ver imagens abaixo*).



A esta imagem segue o próprio exemplo dos pastores que administram a sede. Casados oficialmente há quatro anos, eles dividem a celebração do culto e permanecem um ao lado do outro sentados no altar durante toda a cerimônia religiosa. Sobre isto, um fiel comentou na *Integração CR*: “É tão lindo quando o pastor prega dando a mão para o outro pastor” [29 de dezembro de 2017]. Há, como se pode observar, uma pastoral do sexo muito mais explícita do que na IAFL no que se refere ao casamento (o apóstolo não permanece no altar durante a celebração, mas apenas os músicos e poucas vezes o vemos ao lado de seu companheiro durante os cultos). Pode-se confirmar isto no texto do item *O Cristão, o Namoro e o Casamento* que constam no livreto já mencionado. Uma das passagens diz: “Então havendo interesse entre duas pessoas em se conhecerem melhor é muito importante em se conhecerem melhor e muito importante que o objetivo de ambas seja fazer a vontade de Deus, o que implica iniciar um relacionamento visando ao casamento”.

Em uma clara adaptação das palavras do apóstolo Paulo que diz em Coríntios “...se não podem conter-se, casem-se. Porque é melhor casar-se do que abrasar-se” (CO 7: 9), na Cidade de Refúgio o estar com o outro implica em quatro etapas: conhecer, colocar-se diante de Deus, namorar e casar. Em meu curto tempo na congregação, pude experienciar um contato com esta pastoral do sexo: primeiro, a presbítera em minha primeira visita deixou muito claro que aquela era uma igreja séria e comprometida com o matrimônio; em segundo, um rapaz vislumbrou um namoro comigo mediante as seguintes condições: conhecermo-nos por meio de conversas, orarmos e lermos a Bíblia e só fazermos sexo após o casamento. Por conta de divergências de personalidade, as pretensões de nos relacionarmos precisou ser interrompida.

Para finalizar a secção, trago à luz outra passagem do item *O Cristão, o Namoro e o Casamento*: “A palavra do Senhor não menciona em nenhum de seus versículos o termo ‘namoro’. Tudo o que sabemos sobre esse ‘período de conhecimento entre duas pessoas’ está baseado em conceitos não exemplificados pela Bíblia – o que leva a muitos a adotarem critérios próprios de interpretação quanto à temática”. Este trecho, ao mesmo que referencia as palavras do Bispo Robinson Cavalcante de que a ética protestante (neste caso, aquela referente ao sexo) não pode fugir às Sagradas Escrituras, abre espaço para que, ainda apoiados na Bíblia, cada igreja crie o seu conjunto de regras que compõem sua pastoral sexual. Assim, fica mais inteligível que os códigos morais das igrejas inclusivas estão em constante reconfiguração porque as próprias

congregações se encontram em processo de consolidação e reconhecimento no mundo evangélico em geral, entre elas e de si para si.

Considerações finais

Antes de mais nada, queremos deixar claro que nossas investidas antropológicas nas congregações mencionadas não dão conta da riqueza de informações que estas e outras igrejas inclusivas têm a oferecer à sociedade e aos estudos acadêmicos. Contudo, dá-nos uma pista de como proceder em futuras investidas e com isto abre caminho para que outrxs pesquisadorxs possam também se debruçar sobre esta vertente do pentecostalismo e do neopentecostalismo.

Ficou claro para nós, a partir de nossas inserções no campo, que a dicotomia entre os conceitos de pureza e impuro estão presentes o tempo todo no discurso eclesial. No que se refere a este “embate” dicotômico no campo da sexualidade, observamos que a pastoral do sexo é fortemente atravessada pela cosmologia da batalha espiritual (NATIVIDADE, 2018) e que cabe ao fiel, baseado nas Sagradas Escrituras, a responsabilidade de lidar com o próprio corpo a partir de práticas de cuidado do corpo e da alma oferecidas pela igreja e permeada por uma ética construída através das filosofias de castidade paulina e da igreja primitiva (BROWN, 1990).

Paradoxalmente, este cuidado também foge ao sujeito e adentra ao cuidado da igreja sobre o fiel. Este cuidado se dá através de um olhar panóptico⁸ (FOUCAULT, 1997), o qual é efetivado, dente várias formas, por meio da vigilância das redes sociais dos membros da igreja (processos observados na IMI e na IAFL, mas ainda não comprovados na CR). Tal comportamento se deve, entre outros aspectos, à autodenominação das igrejas investigadas como comunidades que oferecem ao LGBT aquilo que lhe é geralmente negado pela família e pela sociedade, o que fica explícito em seus slogans⁹ e à ausência de um código de conduta moral consolidado (com exceção da Igreja Cidade de Refúgio).

⁸ Em *Vigiar e Punir*, Foucault diz ser dócil “um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (1997, p. 118). Os doutrinamentos recebidos pelos recém-ingressos e pelos fieis já firmados no que se refere à conformação dos corpos e das subjetividades à filosofia cristã refletem as teses do filósofo francês.

⁹ IMI: “Incluindo e reconciliando vidas através do amor”.

Igreja Apostólica Filhos da Luz: “Mais do que uma igreja, somos uma família”.
Cidade de Refúgio: “Um lugar aos escolhidos”

Deve ser levado em consideração que este regime de vigilância é próprio das igrejas do campo hegemônico pentecostal e neopentecostal¹⁰ e, como podemos comprovar, é incorporado pelas igrejas inclusivas assim como outros comportamentos (a castidade antes do casamento é um deles). É importante ainda frisar que um código explícito de conduta ética está diretamente ligado a uma administração eclesiástica mais consolidada. Em nosso trabalho, pode-se constatar, por exemplo, que *igrejas em formação geram membros em formação* no que se refere à sua subjetividade. Neste sentido, fazer ou não fazer sexo antes do casamento é algo a ser negociado. O que não acontece na Cidade de Refúgio, igreja nacionalmente consolidada, no qual o celibato é uma condição a ser aderida a fim de manter-se na igreja como membro.

Conforme observamos, este conflito entre o individual e o coletivo se funda nos dogmas aplicados pela liderança eclesiástica (os quais mudam de igreja para igreja) e no embate pessoal do fiel com o sagrado, que, conforme Berger (1985), apesar de se mostrar como uma realidade imensamente poderosa e distinta do congregado, “a ele se dirige, no entanto. E coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado” (1985, p. 39). Trabalhos sociológicos e antropológicos sobre o protagonismo social realizado a partir da conversão espiritual ao universo do pentecostalismo e neopentecostalismo realizados respectivamente por Gabatz (2016), Machado (2005) e Mafra (2002) revelam muito bem como a influência dogmática foge ao campo da igreja e investe o fiel de um empoderamento que trabalha em duas vertentes: transforma o sujeito em um corpo dócil e, por consequência, transforma o próprio *status quo* da sociedade em que o indivíduo subjetiva e fisicamente reconfigurado está inserido.

Para as igrejas inclusivas, esta mudança se dá na reconfiguração da homossexualidade (no caso dos nossos trabalhos, da homossexualidade masculina) no que diz respeito, sobretudo, ao comportamento sexual. Isto se deve principalmente ao fato que, no imaginário social e cultural e nos trabalhos históricos acerca dos registros sobre o comportamento homoafetivo¹¹, o homossexual é conceitualizado como um indivíduo possuidor de um comportamento sexual compulsório. O reverso deste comportamento seria então a desconstrução de um conceito e, por conseguinte, uma revisão do que é *ser homossexual* na contemporaneidade.

¹⁰ De acordo com Mafra e De Paula (2002), “a batalha espiritual como um sistema ético. Através este sistema, uma rede de crenças trocam os mesmos supostos, que se apoiam e se educam coletivamente” (p. 56 e 57).

¹¹ Ler GREEN, James N. Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. Editora. UNESP. São Paulo, 2000.

Tendo isto em vista, a monogamia em todas as fases do relacionamento é estabelecida como prática *sine qua non* ao homossexual convertido, bem como o abandono de práticas de sociabilidade vislumbradas como permissivas como idas a boates e bares gays, saunas, cinemas pornô e todos demais ambientes que formam um circuito no qual, segundo o manual da Cidade de Refúgio, predominam “os vícios e a prostituição dos quais todo cristão deve se afastar”.

Obviamente, não estamos aqui tratando nossos interlocutores como sujeitos passivos cumpridores apenas de normas, sem contestação. É sabido que enquanto há poder igualmente há resistência. Esse fato, por exemplo, ficou nítido nas divergências de um dos presbíteros da IMI, chegando a ser expulso da igreja, como medida exemplar, por conta de “comportamentos transgressores”. Sua excomunhão ocasionou fragmentações internas, uma vez que o religioso levou consigo alguns membros que se solidarizaram. Um fato semelhante aconteceu no descontentamento entre os fieis pertencentes à liderança da IAFL, o que promoveu a saída de líderes e fieis da Filhos da Luz e sua filiação à Cidade de Refúgio.

De uma forma geral, é a partir desta doutrina constituída com base em elementos do campo hegemônico pentecostal, que as congregações investigadas constroem seus conceitos de uma homossexualidade normalizada, higienizada e santificada (NATIVIDADE, 2013b) a fim de fugirem da experiência da abjeção e do estigma tanto por parte da comunidade cristã evangélica como pelo próprio meio LGBT. É na fuga deste estigma e no constante trabalho de ordenamento do desejo que os fieis começam a produzir um sentido de coletivo de viver a homossexualidade atravessada pelo ethos cristão e, com isto, mostrar ao mundo outras possibilidades de sociabilidades homoafetivas. De acordo com a tese de Maus (2003), os protestantes foram os responsáveis pela construção metafísica da noção de pessoas. Com suas configurações e reconfigurações, o que talvez as igrejas inclusivas estejam a fazer é construir, a todo custo, uma outra *noção de indivíduo LGBT*.

Referências Bibliográficas

- A BÍBLIA SAGRADA. São Paulo, SP: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2007.
- BERGER, Peter. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- _____. MULTIPLOS ALTARES DA MODERNIDADE - OS RUMOS A UM PARADIGMA DA RELIGIÃO NUMA ÉPOCA PLURALISTA. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

- BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- Celso Gabatz. As mulheres nas igrejas neopentecostais: a busca pelo protagonismo em meio a tradições hegemônicas. *Soc. e Cult.*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 95-103, jul./dez. 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.
- GREEN, James N. *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. Editora UNESP. São Paulo, 2000.
- LANDOWSKI, Eric. *Presenças do Outro: ensaios de sociosemiótica*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 2002.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, ago. 2005.
- MAFRA, Clara & DE PAULA, Robson. (2002), "O espírito da simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas". *Religião e sociedade*, v. 22, n. 1: 57-76.
- MAUSS, Marcel. "As técnicas do corpo". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: LOURO, G. L. (Org). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Emocionalismo e dogmatismo epistemológico. In: _____. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, pp. 298-303.
- MUSSKOPF, André. *Via (da) gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- NATIVIDADE, M. T. *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos do Brasil*. 2008. 342 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- _____. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.
- _____. Homofobia religiosa e direitos LGBT: Notas de pesquisa. *Latitude*, Maceió, v. 07, n. 01, p. 33-51, 2013a.
- NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L. de. "Nós acolhemos os homossexuais": homofobia pastoral e regulação da sexualidade. *TOMO*, v. 14, p. 204-227, 2009.
- _____. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013b.
- NATIVIDADE, Marcelo & RATTS, Júnior. Entre a *carne* e a *santidade?* Regulação e sexualidade entre participantes de igrejas evangélicas inclusivas. In: *Anais do 41º Encontro Anual da Anpocs* (file:///C:/Users/PC/Documents/2018/Doutorado/Artigos/EdilsonBrasilJunior_Marcelo_Natividade.pdf/ Acessado em 10 de Janeiro de 2018).
- TODOROV, Tzvetan. *Introdução ao verossímil*. In: *Poética da Prosa*. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979.