

DOSSIÊ “RELIGIÃO E SEXO”

CANTAR E DANÇAR PARA JESUS: SEXUALIDADE, GÊNERO E RELIGIÃO NAS IGREJAS INCLUSIVAS PENTECOSTAIS

Marcelo Tavares Natividade¹
Universidade Federal do Ceará – Fortaleza
Ceará – Brasil

Introdução

Este artigo trata das relações entre gênero, práticas musicais, experiências religiosas e processos de construção de si em igrejas evangélicas inclusivas, especialmente entre pessoas gays, lésbicas, travestis e transexuais (LGBT). A emergência de discursos sobre religiões cristãs e homossexualidade é notável na cena pública, no tocante ao fenômeno das *igrejas inclusivas*². Como recente inovação no campo religioso brasileiro, elas se caracterizam por compatibilizar a religiosidade cristã e a vivência da homossexualidade. Possibilitam experiências religiosas plurais, que incluem o exercício da vida eclesial. Populações não heterossexuais podem se tornar pastores e pastoras, presbíteros e presbíteras, diáconos e diaconisas, obreiros e obreiras, ministros e ministras de louvor. A passagem entre o passado religioso numa igreja convencional e a adesão a um grupo inclusivo envolve ressignificações e a produção de justificações religiosas. Essa experiência implica a submissão a uma *pedagogia da aceitação*, através da qual ocorre o aprendizado social de ser um *cristão gay* (Natividade 2008, 2010).³ Deslocando dessa experiência subjetiva, da passagem de uma identidade deteriorada a uma percepção de si como *criatura transformada*, focalizo agora as dimensões do gênero e sua centralidade na produção de significações positivas em torno da diferença. O objetivo é discutir entrecruzamentos de linguagens religiosas e performances de

gênero, a partir das expressões musicais e corporais em rituais inclusivos. Exploro o modo como o feminino está em destaque como potência criadora, sendo o louvor uma atividade religiosa que possibilita expressões plurais do gênero. Esse ministério se configura como um espaço para o exercício da feminilidade e outras subversões do gênero. Por outro lado, números de dança, teatro e a linguagem de libras também possibilitam fronteiras de gênero mais fluídas. Essa reflexão se endereça ao sentido da experiência do louvor e aos nexos entre sexualidade, gênero e política nas igrejas inclusivas. Os dados foram coletados por ocasião de pesquisa de doutoramento, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Trata-se de uma releitura do material de tese, acrescido de novas observações em campo, dessa vez em igrejas inclusivas na cidade de Fortaleza, onde residi até o início de 2014. Esses novos dados são cotejados com achados etnográficos colhidos em igrejas inclusivas no Rio de Janeiro e em São Paulo, entre os anos de 2003 e 2008.

A análise das dimensões do gênero é crucial na compreensão do fenômeno das igrejas inclusivas. Em algumas destas congregações de perfil mais histórico, reflexões críticas sobre as hierarquias de gênero respaldam práticas discursivas empenhadas na desconstrução de visões dicotômicas de gênero. Nessas congregações são comuns interações e formas de sociabilidade que encenam trânsitos de gênero, através de situações cotidianas de montarias e invenções estéticas que preconizam linguagens e jogos jocosos como shows transformistas e performances *drags* (Natividade 2008, Weiss 2012). A Igreja da Metropolitana de São Paulo é uma das iniciativas que exploram essa linguagem da desconstrução, fazendo de uma de suas missões religiosas a atuação política que preconiza a subversão do gênero, a exemplo de teologias feministas.

Já em algumas comunidades pentecostais, transparecem normatividades do gênero que se conjugam a modelos de uma homossexualidade santificada (Natividade 2008). Assim, ideais de condutas discretas e viris podem servir de modelos comportamentais de homens gays em várias igrejas inclusivas. Contudo, essas duas dimensões do gênero frequentemente existem em um mesmo ambiente religioso, em que pode haver dissensos e paradigmas concorrentes. Linguagens de subversão e modelos de discrição podem ter lugar no mesmo espaço religioso, ensejando a necessidade de exame das relações entre visibilidade e discrição nessas igrejas. O artigo aqui proposto pretende lançar um foco de luz sobre esses enlaces. O suposto é de que coexistem nas congregações inclusivas percepções dicotômicas do gênero com forças de subversão, que operam pela ampliação dos referenciais sobre masculinidades, feminilidades, travestilidades e transexualidades. Do ponto de vista das construções da diferença observam-se fissuras e espaços de disputa, criação e invenção. Sigo de perto a pista de Butler (2003a, 2003b), para a qual é preciso indagar quais as possibilidades de fissuras nos modelos culturais, considerando o gênero como performativamente construído. O foco é no campo religioso inclusivo, nos enlaces entre convenções sobre gênero e sexualidade, códigos de santidade e linguagens religiosas centradas no corpo, nas

práticas musicais e na emoção. Voltemos o olhar para as construções do louvor e da experiência religiosa no campo das igrejas inclusivas pentecostais.

O louvor nas igrejas inclusivas pentecostais

Minha maior investida em campo ao longo de mais de dez anos de pesquisa em *religião e sexualidade* se deu no que nomeei como “pentecostalismo inclusivo”, na falta de categoria acadêmica disponível – eu era o primeiro no Brasil a adentrar o fenômeno das igrejas gays (Natividade 2008, Natividade e Oliveira 2013). Tratava-se de igrejas com forte ênfase na teologia da batalha espiritual, nos dons do Espírito Santo e na forte mediação com categorias e noções advindas do campo religioso pentecostal mais amplo no Brasil. Do ponto de vista ritual, as mediações tornavam-se evidente na importação de categorias como “libertação”, “cura”, “restauração”, “restituição”, “adoração”, “quebrantamento”, dentre outras, articuladas à noção de que a homossexualidade não constitui, nesse discurso religioso, um interdito cultural.

Cada um desses termos mereceria páginas de digressão etnográfica – o que não farei por limites de espaço e tempo – mas o objetivo aqui será refletir sobre como estão presentes no ritual inclusivo, certas construções do gênero, especialmente nas práticas musicais relacionadas ao louvor – atividade religiosa reconhecida como um dos dons do Espírito Santo.

Nessa vertente religiosa inclusiva de estilo pentecostal, chama atenção a referência à igreja como feminina e a divindade como masculina. Por vezes, essa ideia convive com uma imagem mais ambígua de Deus, como *aquele* que *cuida*, acolhe. Com efeito, podem ser evocadas imagens de Deus Pai, que dispensa esse carinho e amor aos seus filhos. A oposição entre os *filhos de Deus* e os *filhos da carne* assinala essa dimensão. Assim, Deus somente pode cuidar e agir mais eficazmente sobre aqueles que se colocam sob sua proteção, assumindo o lugar de seus “filhos” e rejeitando as coisas do diabo e os prazeres mundanos.

Um tema premente nas letras de louvores é a “relação amorosa” entre Deus e os fiéis por meio das metáforas da entrega e da rendição, sendo a igreja o polo receptivo da relação. Ela [a igreja] anseia e se entrega. A divindade é quem, sob a forma do Espírito Santo, arrebatada, toma, invade, corrige, cura, conserta, cuida, direciona.

Na Igreja Cristã Contemporânea, à época situada no bairro da Lapa, na região central do Rio de Janeiro, a liturgia seguia um estilo pentecostal leve, sem exorcismos, mas que invocava a presença do Espírito Santo. Contudo, essas experiências se tornavam mais intensas e dramáticas em rituais privados, como vigílias e cultos de libertação, nos quais era comum que pessoas caíssem ao chão, em experiências místicas descritas como “derramamento” do Espírito Santo. O templo, às vezes, era tomado por experiências de transe mais intensas, ligadas à presença do Espírito Santo na igreja. Contudo, não é comum ali ocorrerem exorcismos ou transes ligados à incorporação de entidade tida como maléfica. Todas as atividades religiosas são media-

das pela música e pela execução do louvor, quando os fiéis reconhecem a presença de Deus no templo. Seguem-se palmas, gritos, sussurros, murmúrios, que demonstram a intensidade da experiência emocional naquele momento ritual.

A atividade musical é essencial nos cultos das igrejas evangélicas, consistindo em meio pelo qual todo o ritual é conduzido. O rito se inicia com música, em momento conhecido como de “louvor” e de oração, preparação para a descida do Espírito Santo e presença da divindade no espaço religioso. Nos cultos comuns, o louvor dura de 15 a 30 minutos, não ultrapassando esse tempo. Há reuniões específicas que podem explorar muito mais a temporalidade desta reverência e das atividades musicais, dependendo de seus objetivos. Posteriormente ao louvor inicial, passa-se ao momento de preleção da Palavra, que dura cerca de 30 minutos nas igrejas que observei. Em seguida, um novo momento de oração tem lugar, através da execução de novos louvores. Esse pode coincidir com o que é popularmente conhecido como “apelo”, momentos em que novatos e outras pessoas presentes são chamadas a *entregar a vida a Jesus*, renovar seu compromisso religioso (se já tiver “aceito a Jesus”) ou simplesmente receber uma oração voltada para objetivos específicos. Em seguida, ocorre o momento do dízimo e ofertas financeiras, também marcado por execução de louvores, enquanto os ofertantes caminham até o altar para entregá-las ou as fazem do lugar em que estão sentados, depositando-as em envelopes entregues a uma pessoa que os recolhe. Desse modo, é visível a centralidade das execuções musicais em qualquer culto evangélico.

A música alta frequentemente toma o ambiente e tem um caráter persuasivo, no sentido de produzir efeitos de sensibilização. Já ouvi comentários de que chegar após o louvor prejudica a emoção no culto. O momento do canto teria por objetivo preparar os corações, quebrantá-los, torná-los mais receptivos à pregação e às experiências místicas que ocorrem.

No louvor há uma prescrição da obediência a Deus, uma entrega sem reservas das dúvidas, medos, ansios humanos, preocupações com trabalho, vida amorosa, saúde, relações familiares, etc. Prevalece a ideia de que o fiel nada faz além de render-se a Deus, e é Este quem tudo faz, tudo pode, tudo transforma. Observemos, no entanto, que esse poder é transferido ao fiel quando de sua posição de passividade em relação à divindade. O crente, assim, é investido do Poder de Deus e aí, sim, pode agir no mundo, vencer a constante luta contra o mal. Essa relação de entrega e transformação assinala aspectos da invenção da pessoa nesse contexto pentecostal.

O canto (louvor) na igreja constitui um canal privilegiado para a interação de Deus e os homens. Por isso, ele é facultado a todos os presentes. Todos, sem exceção, devem louvar. Essa linguagem religiosa tem lugar concomitantemente com outros dons do Espírito Santo. Assim, não é incomum que, em momentos de canto coletivo, ocorram fenômenos de glossolalia (falar em línguas), durante a execução de músicas no ritual. Frequentemente, ouvimos apelos para que os fiéis entreguem suas angústias e “sofrimentos” a Deus, pois há uma “obra” a ser feita por Jesus. Seguem-se momen-

tos de intenso fervor, com os presentes participando ativamente e cantando alto. Pessoas movem o corpo com muitos gritos de “aleluia” e “glória a Deus”. Podemos observar que há diferentes tipos de louvor: louvores de quebrantamento, corinhos de fogo e outros “de adoração” e exaltação a Deus.

Os louvores de quebrantamento são aqueles que tratam da relação entre o fiel e Deus como uma relação de cuidado, cura, milagres. Neles é presente a descrição dessa relação como implicada em intimidade e aproximação entre Deus e o indivíduo. Está em evidência a ideia de que Deus cura, trata, acolhe, toma nos braços, compreende, ama, aceita, sendo o fiel aquele que se deixa envolver, que espera, anseia, suplica, declara amor, pede perdão, quebranta-se, prostra-se, humilha-se.

Os corinhos de fogo assinalam fortemente as dimensões da libertação e compreendem uma linguagem da guerra: há os *guerreiros de Deus* e as *hostes demoníacas* do inferno. O Espírito Santo quebra maldições, *queima* e desativa influências satânicas, expulsa espíritos malignos, vence os desejos enganosos da *carne*, pula, grita e declara vitória sobre o mal. As metáforas são da espada de Deus, que corta e fere o mal, da cabeça da serpente pisada pelos guerreiros de Deus, da aniquilação dos efeitos da interferência do diabo na terra.

Os louvores de adoração exaltam a divindade, dedicam-se a explicitar o reconhecimento humano de Sua grandiosidade, da dependência de Deus, da vitória dos homens que se entregam e obedecem aos desígnios divinos. Este tipo de canto é um louvor de vitória.

Nos cultos inclusivos visitados, louvores são exibidos em aparelhos de televisão suspensos ou em telões e equipamentos de data show, próximos ao púlpito. É significativo das mediações com o universo evangélico mais amplo que as músicas executadas sejam aquelas largamente difundidas no meio pentecostal, através de grupos *gospel* como Toque no Altar, Arautos do Rei ou de artistas como Aline Barros, Cassiane, Cristina Mel, Kleber Lucas e outros.⁴ O louvor pode ser realizado através de *playback* ou de grupos que executam números musicais ao vivo. Aqueles que tocam instrumentos ou cantam para Jesus são conhecidos como “levitas” (“aquele que tem o dom da música”). Observamos, assim, que a atividade musical é tão valorizada nos cultos evangélicos que constitui um ministério específico, o “ministério do louvor”, assim como existe o “ministério pastoral” (dom da palavra), o “ministério evangélico” (dom do proselitismo religioso), o “ministério de acolhida” (pessoas que recebem os novatos no culto), dentre muitos outros que assinalam a especialização das funções religiosas. Em algumas igrejas havia, ainda, um ministério especificamente voltado para as artes teatrais e outro para a dança e linguagem de libras.

Nas trajetórias de vida, o louvor é situado como experiência muito importante para a intimidade que se estabelece com Deus. Desse modo, o assunto emergia de forma espontânea, associado às experiências de conversão. Vejamos a trajetória de Fábio, que à época de sua entrevista não era participante de nenhuma igreja inclusiva, mas mantinha vínculos com uma Assembleia de Deus, procurando conciliar

homossexualidade e vida religiosa. O pertencimento tenso era vivido a partir de sua relação amorosa com um pastor da igreja em que congregava.

Morador de uma região periférica no Rio de Janeiro, muito povoada por igrejas evangélicas, Fábio contou que existiam cerca de dois templos evangélicos a cada três quarteirões nas imediações de sua residência, em município da Baixada Fluminense. Era muito comum a realização de cultos em espaços públicos, no comércio central da localidade em que residia. A convivência com o ambiente religioso era também familiar. Ele mantinha uma frequência esporádica a denominações pentecostais em que familiares congregavam. Fábio alternava o momento de adesão intensa com períodos definidos por ele como “sem compromisso”. Quando solicitei que ele se reportasse ao momento de sua conversão, Fábio falou longamente sobre a ocasião em que “aceitara a Jesus” ao passar e se deter para ouvir um louvor que um grupo de evangélicos executava em praça pública.

A letra da música e a melodia “rasgaram” seu coração, ele explicou. Atento à pregação que se seguiu e aos louvores subsequentes, sua narrativa exemplifica as conexões que ele faz entre mensagem/ pregação, texto bíblico, louvor e os sentimentos de emoção que afloram, levando a que decidiu *aceitar a Jesus* e assumir um compromisso público com aquela igreja. Tudo isso embalado pelo som dos louvores que eram entoados, que conclamavam a entregar-se a Deus, a deixar que suas dores fossem por saradas pela atuação do Espírito Santo. Ali, Fábio procurava entregar seus *sentimentos homossexuais* e conflitos de sua sexualidade a Jesus, desde que se percebera como uma pessoa com desejos e preferências por homens. Dividido entre seguir os mandamentos de Deus e viver segundo suas paixões, Fábio alternava entre a *vida na obra* e os passos pelo *mundo*.

Não creio que as experiências aqui relatadas – a relação entre trajetórias individuais, práticas musicais e experiência religiosa – sejam restritas às igrejas inclusivas. O relato demonstra que ela é estruturante do universo evangélico. Na verdade, Fábio não era, na época, integrante de uma igreja inclusiva, apesar de se perceber conflituosamente como *gay* e *evangélico*. Aliás, ainda não existiam igrejas inclusivas ou igrejas LGBT no Brasil, como hoje existem em abundância em todo o território nacional. A experiência desse interlocutor interessa pela sua conexão entre louvor e processos de construção de si.⁵ Na seção seguinte, aprofundamos esses nexos nas trajetórias de participantes de igrejas inclusivas.

Homossexualidade, louvor e invenções do gênero

As normas de conduta do culto inclusivo não interditam o exercício das relações entre pessoas do mesmo sexo, nem expressões das identidades LGBT. Nesses grupos, liderados por pastores e pastoras gays e lésbicas, a vivência de uma orientação dissidente da norma heterossexual é considerada uma prática que não fere códigos de santidade, quando submetidas ao modelo da monogamia e aos discursos da conjugali-

dade. A teologia inclusiva, de modo geral, coloca em discussão o dogma religioso que condena a homossexualidade, esforçando-se por oferecer leituras bíblicas alternativas, que visam apagar os estigmas que incidem sobre a diversidade sexual (Natividade e Oliveira 2013). Essas alternativas no mercado religioso brasileiro exercem um grande atrativo sobre pessoas LGBT que foram socializados em igrejas evangélicas e católicas. Por todo o Brasil, despontam iniciativas de inclusão, com seus discursos de afinidades eletivas com demandas dos movimentos coletivos. Desse modo, são muitas as posições sociais que podem ser ocupadas por gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais em igrejas inclusivas. Vamos nos deter, agora, no que compreendo como a carreira religiosa do levita.

Os *levitas* – como os demais líderes de ministérios – devem cultivar comportamentos que são preconizados nos códigos de santidade presentes no culto: não beber, não frequentar lugares que não condizem com comportamentos de um *cristão*, como boates, saunas e bares. Também não devem fazer sexo sem compromisso ou manter *relacionamentos abertos*. É ideal que um levita, homem ou mulher (gay ou lésbica), seja uma pessoa casada, que adere aos princípios da monogamia. Em algumas igrejas inclusivas pentecostais, há casais de mesmo sexo em que os dois parceiros são levitas. Algumas denominações instituem uma formação específica para os aspirantes ao ministério do louvor. Ouvi casos de pessoas que fizeram parte do louvor, mas foram temporariamente afastadas, colocadas “no banco”, por contrariarem algumas das prescrições morais do culto.⁶ Soubemos do caso de um rapaz que foi afastado do louvor por “namorar demais”. Ele, que tivera mais de três namorados em menos de um ano, acabou sendo considerado pelas lideranças como uma pessoa *sem compromisso* com a vida religiosa. Outras pessoas se desvincularam voluntariamente da congregação por se sentirem “discriminadas”, após o alerta pastoral sobre seu comportamento supostamente não cristão, de valorização dos prazeres da carne. Para elas, esses líderes aplicariam códigos de conduta rígidos, semelhantes aos das igrejas pentecostais tradicionais. Cabe realçar que a experiência de ser levita em uma igreja inclusiva pentecostal também assinala as dimensões rituais da pureza e do perigo (Douglas 1976). Levitas são idealmente separados das coisas do mundo – dos prazeres da carne –, são pessoas cujo comportamento sexual deve ser publicamente monogâmico. Ao levita, contudo, não é vedada a prática da homossexualidade, mas os demais pecados sexuais fixados pelo grupo e seus códigos de santidade locais.

Na Igreja Cristã Contemporânea, os dispositivos de regulação da sexualidade evidenciavam o recrudescimento da moral sexual concomitante ao processo interno de pentecostalização da congregação, que se desvinculava da Igreja da Comunidade Metropolitana, denominação de origem norte-americana que fora responsável pela implantação do grupo no Brasil (Natividade 2008). A transformação desse grupo

inicial em uma igreja inclusiva pentecostal brasileira ocorreu paralelamente aos redirecionamentos doutrinários e às tentativas de fixar os domínios do pecado. Os discursos ativistas cederam lugar, progressivamente, a uma preocupação com as definições dos parâmetros de uma “vida cristã”.

Em dezembro de 2004, as instruções pastorais se materializaram num código de condutas que prescrevia, dentre outras coisas, a necessidade de discrição gestual no interior da igreja: era proibido “dar pinta” nos cultos, sob pena de advertência. O mesmo código apresentava esclarecimentos sobre a moral sexual que seria adotada pelo grupo. As orientações doutrinárias valorizavam a monogamia, incidindo sobre qualquer outra prática sexual, a desqualificação e o enquadramento no rol dos pecados sexuais. Apesar das definições provisórias, os pecados sexuais foram concebidos como a violência sexual (sexo sem consentimento), a pedofilia, o sexo sem compromisso (“pegação”), as relações afetivo-sexuais extraconjugais (“infidelidade”), bem como todas as formas de relacionamentos “abertos”, mesmo se estes ocorressem com o consentimento das partes.

A dimensão do controle sobre o gênero chamava atenção, por reportar a uma busca de reconhecimento e tradicionalidade. O que diriam pessoas heterossexuais que adentrassem o culto? Seriam os trejeitos afeminados uma forma de desrespeito ao público heterossexual, que se almejava incluir? Como o grupo seria reconhecido como *igreja* se pudesse se assemelhar aos ambientes de sociabilidade homossexual, repleto de seus códigos, signos e linguagens específicas? Essas questões povoavam os anseios e incertezas das pessoas que construíam aquele grupo religioso. Apesar dessas orientações normativas, uma relativa flexibilidade parecia conduzir as interações no ambiente religioso.

A despeito das normas fixadas, as práticas sociais no culto possibilitavam fissuras nas convenções culturais do gênero e da sexualidade, pois no plano da sociabilidade existiam muitas transgressões. Um discurso jocoso focado nas brincadeiras, em que indivíduos se referem uns aos outros – ou a si mesmos – através de tratamentos no feminino, era a forma recorrente de homens gays burlarem as regras, sugerindo modelos de gênero flexíveis. Em cenas cotidianas observavam-se interações em que jovens rapazes encenavam performances tipicamente reconhecidas como femininas. Por exemplo, referir-se a uma terceira pessoa (socialmente tida como do sexo masculino) como “ela”, “bicha”, “mona”, ou mesmo transformar um nome masculino em feminino (nessas brincadeiras, Bruno pode ser chamado de “Bruna”). No momento da pregação nos cultos, pastores e lideranças de algumas igrejas inclusivas pentecostais empregavam linguagens descontraídas, recorrendo a expressões da sociabilidade homossexual, laica, como uma forma de proferir uma mensagem adequada ao seu público LGBT. As normas de gênero, materializadas nas prescrições de discrição, eram modelos a serem seguidos apenas num plano ideal. Eram relativas a uma imagem pública que se imaginava ser necessário consolidar. Diziam respeito a tentativas de remoção do estigma. Assim, não externar comportamentos tidos como exagerados, correspondia ao anseio por reconhecimento e normalidade (Natividade 2008), ao

propósito de aplainar as diferenças. Contudo, tudo isso convivia de maneira relativamente harmônica com expressões cotidianas do gênero e das expressões das identidades LGBT muito flexíveis.

Além da sociabilidade, outro espaço crucial para as invenções do gênero era, sem dúvida, o louvor e suas dimensões estéticas e performativas. Assim, jovens gays reportavam a sua inspiração em cantoras gospel, como Aline Barros, Fernanda Brum e Marina de Oliveira, procurando imitar gestos, performances e suas expressões.

Um informante que julgava não ter dom para o canto e o louvor considerava essa uma maravilhosa forma de “sensibilizar a Deus”. Desejava ter uma “voz bonita para louvar”, ser uma “Whitney Houston de Jesus”. Na associação entre cantoras de música evangélica e encenação de papéis femininos, o louvor se configurava como um espaço propício para expressão da diferença. A cosmologia oferecia uma espécie de solo cultural para apresentações de si plurais nas quais se conectavam estética, identidades, trânsitos de gênero e interações com as divindades.

Como nas igrejas convencionais, a congregação era percebida como feminina (a “noiva de Cristo”), em relação a uma divindade masculina. O louvor descrevia os termos dessa forma de contato: ao desejar/aguardar a vinda do Espírito Santo, a igreja revelava um *ethos* religioso em que a interação dos fiéis seres divinos era estruturada a partir de uma hierarquia de gênero. Ao empregar metáforas que descrevem a relação entre fiel e Deus como um relacionamento amoroso, os louvores opõem a igreja passiva à divindade, que toma, invade e arrebatava. Uma performance de gênero que, em outras situações, poderia ser avaliada de modo negativo tem legitimidade relativa no espaço do louvor, da dança e da arte nas igrejas inclusivas. Em algumas ocasiões, foi possível presenciar a execução de números de dança e da linguagem de “libras” nos cultos, espaços em que as fronteiras de gênero não eram tão demarcadas. Prevalencia a ideia de que homossexuais eram usados por Deus e suas performances corporais exemplificavam os termos dessa relação.

Embora essa questão não fosse o foco de interesse do trabalho, ela parecia um elemento importante que sugeria como nesse *ethos* religioso se constrói, por meio de performances rituais, um gênero mais flexível e ambíguo, a despeito das convenções fixadas em termos doutrinários. O feminino é tido como potência criadora, não sendo apenas passividade: ele é instituído de poder. Assim, semelhante aos “adés” descritos por Patrícia Birman (1996), nas casas de candomblé no Brasil, performances feminizadas tem legitimidade no rito e sinalizavam para linguagens estéticas que exploravam gêneros mais flexíveis e menos dicotômicos. Cantar, dançar, representar faz parte da cena que se desenrola nos cultos inclusivos. O que se percebia como gestos “sensuais” eram recorrentes nas encenações no culto, especialmente em números de dança. Contudo, essa suposta sensualidade estava em olhares externos. A experiência de cantar ou dançar no culto tinha uma interpretação distinta para os sujeitos envolvidos.

Um dos integrantes do ministério de dança comentou o enorme esforço que fazia para dissociar sua “arte para Jesus” de formas de sensualidade e exploração da

sedução. Não dançava para provocar sentimentos humanos, *desejos da carne*. Dançar para Jesus nada tinha com emoções mundanas, mas era deixar-se “usar” por Deus. Havia uma simbiose entre a pessoa e Jesus. Era Deus dançando, conduzindo seu corpo. Era o divino presente no culto. Deus, então, era o autor das formas que o corpo desenhava, movimentos e ações. A fala desse e de outros interlocutores apontava para a noção de pessoa presente no culto, segundo a qual experiências místicas, como a do louvor, sinalizavam para modos de relação entre divindades e os participantes da cena religiosa. Nessa forma de construção da pessoa, Deus “usa”, age, funde-se ao humano. Este, como um indivíduo aberto para a agência de Deus, deixa-se usar, encher da divindade e esvaziar-se de si. Os homossexuais, lésbicas, travestis e transexuais convertidos no grupo são tidos como vasos preferenciais: por serem marginalizados socialmente, são preferidos por Jesus, para uma missão religiosa de resgatar outros indivíduos em pecado. Apresentações de si que recorram à visibilidade das identidades LGBT são valorizadas no culto.

O cuidado com adereços e roupas era visível no preparo para os ritos e para a execução do louvor pelos homens gays. Em algumas ocasiões, era comum o recurso a uma indumentária que explorava bastante as cores: ternos de cores neutras com gravatas coloridas, roupas bem justas ou acentuadas em seus contornos, motivos de gravatas estampados. Os homens cultivam um visual que misturava o terno clássico ao moderno das cores e estampados, com uma leve alusão ao colorido do arco-íris, ao vermelho ou ao rosa. Outras vezes, os ternos eram de cores fortes e mais chamativas, com gravatas de tons pastéis. Assim, em alguns cultos, percebe-se que as combinações de vestimentas procuravam conferir um ar moderno aos participantes do louvor. Como a maior parte dos membros da igreja eram homens, apresentava-se um universo masculino que explorava uma combinação de sutileza, extravagância e modernidade. Junto a isso, o ato de cantar parecia enfatizar bastante o estilo de cânticos gospel, nos quais a interpretação dos louvores empregava uma pluralidade de gestos que descreviam a relação entre Deus e o indivíduo.

Ampliando a visão para contextos de louvor em outras igrejas inclusivas, esse momento ritual une levitas e participantes do culto numa sequência de atos e gestos plurais: risadas, choro, mãos levantadas em direção ao céu, braços erguidos simultaneamente simulando um abraço a Deus. Os que executam a música externam estados de emoção diversos: choram, pulam, gritam de alegria, sorriem ou gargalham, dão pequenos saltos ou podem falar em línguas e interromper o cântico.

É comum que mulheres levitas executem instrumentos musicais associados comumente ao universo masculino, como tocar bateria ou instrumentos de percussão, além de guitarra e violão. Por outro lado, homens gays, nessas igrejas, são mais afeitos ao ato de cantar, dançar ou declamar poesias, atividades que poderiam ser mais facilmente associadas ao feminino. É claro que existem mulheres lésbicas que cantam nos cultos inclusivos e homens gays que executam instrumentos de cordas, mas a desconstrução desses modelos é a regra. O campo da arte, assim, estaria implicado

em certas invenções relacionadas à criatividade nas apresentações de si.

A mensagem inclusiva frequentemente reporta ao modo como Deus “aceita” os homossexuais “como eles são” e os ama incondicionalmente (Natividade 2008). Discursos de “cura das feridas”, perdão e entrega a Deus são recorrentes nas ministrações. Em igrejas inclusivas se recorre a justificações para a aceitação da homossexualidade, discutindo aspectos históricos e culturais da exclusão de LGBTs pela tradição cristã. Nessa linha argumentativa, alguns discursos defendem a presença de gays e lésbicas entre personagens bíblicas. Na Igreja da Comunidade Metropolitana de Niterói, no estado do Rio de Janeiro, lideranças reportaram a preocupações pastorais com a identificação de personalidades homossexuais na tradição cristã.⁷ Assim, Jonas e Davi formaram o primeiro casal gay da história do cristianismo. Paulo tinha um espinho na carne. As Santas Perpétua e Felicidade e São Cosme e São Damião eram *santos homossexuais*.

Em outras perspectivas, passagens bíblicas como Levítico, Romanos e Gênesis – que são usadas para respaldar o interdito da homossexualidade – são relidas e buscam-se novas interpretações do texto bíblico. Argumenta-se que graves erros de tradução e descontextualização histórica fundamentam a homofobia religiosa do cristianismo tradicional. Já em algumas igrejas inclusivas pentecostais, formulações teológicas frequentemente empregam uma hermenêutica que enfatizava a leitura do texto bíblico *por pessoas gays e lésbicas*. Por exemplo, uma passagem sobre a perseguição do personagem bíblico José, do Antigo Testamento, que tematizava a sua perseguição por familiares, era tida como semelhante às exclusões que LGBTs sofriam por suas famílias de origem e autoridades eclesiais. O ministrante, um pastor gay, ex-adepto da Assembleia de Deus, tecia conexões entre texto bíblico, narrativas pessoais e histórias de discriminação, por meio da visão do manto de José como um *manto colorido*, que cobria todas as pessoas – de todas as raças, etnias e orientações sexuais. A mensagem pregada fundia tramas religiosas e as cores do arco-íris. O discurso sobre cura das memórias e das emoções preconizava a cura da homofobia internalizada e das feridas deixadas pelo preconceito e discriminação. O potencial de alcance dessa mensagem era visível no culto: ao correr os olhos pelo ambiente, eu via muitas pessoas aos prantos, abraçadas e amparadas por outros. A emoção na congregação demonstrava como a *Palavra*, lida pelas pessoas gays e lésbicas, possibilitava conexões entre trajetórias pessoais e narrativas bíblicas, reposicionando a relação entre homossexualidade, religião e expressões da diversidade.

A experiência religiosa nas igrejas evangélicas inclusivas compreende a ideia de que louvar, adorar, servir numa congregação desse tipo é “adorar sem máscaras”: sendo gay, lésbica ou afeminado, Deus ama e aceita todos os seus filhos como “os criou”. Embora o público das igrejas inclusivas seja muito mais de homens gays e, em menor proporção, de mulheres lésbicas, algumas vezes travestis e transexuais executam no púlpito números de louvor, levando a audiência da igreja ao choro e emoção, também compartilhando a ideia de que travestis e transexuais estão inclusos no

Reino de Deus. Para essas pessoas, louvar numa igreja convencional podia implicar uma visão de si como pessoa que mentia, não autêntica, que enganava a Deus e seus pastores. Por oposição, a frequência a uma igreja que aceita os homossexuais como eles “são” reporta a sentimentos de autenticidade e verdade de si.

O modo como tais travestis sobem ao púlpito para distintos trabalhos eclesiais também é relevante e assinala códigos de santidade e imagens de si que não excluem as travestilidades e transexualidades da vida religiosa. Para louvar ou executar dublagens gospel, transexuais recorreram a indumentárias mais provocantes, ajustadas ao corpo, e exploraram brilhos, maquiagens e imagens estéticas mais sensuais. Os movimentos eram mais livres e prevalecia a ideia de que Deus age e movimentos do corpo são expressões do divino.

Já na ocasião em que pregações são feitas por travestis ou transexuais, observa-se uma produção de si mais contida, com uso de saias mais longas, cabelo preso em coque, lembrando as vestimentas de senhoras da Assembleia de Deus. Nesse sentido, prevalece a ideia de uma conduta mais recatada e que, na posse da Palavra, não se deve desafiar certas normas do gênero, escapando, assim, às ideias de nudez, sensualidade ou exploração do corpo.

Certo dia, assisti a uma pregação realizada por uma transexual, em uma congregação na cidade de Fortaleza. O culto foi marcado pela ansiedade dos fiéis e do pastor local em ouvir a Palavra, através do testemunho público de Aline, que já frequentava a comunidade e demonstrava interesse em seguir a vida eclesial. Aline, transexual, era tida como uma pessoa com dons espirituais e muito inspirada por Deus. Diferente das ocasiões em que louvava, Aline, dessa vez, subiu ao púlpito trajando um vestido longo, sem decotes e com os cabelos presos em coque, em visual típico de uma senhora da Assembleia de Deus. Falou sobre a entrega de sua vida a Jesus e da época em que frequentava boates, como uma vida antiga – de infelicidades e vazio – que contrastava com o momento atual – de felicidade, completude e prosperidade. Aline ainda fazia números de dublagens em boates, mas – além de realizar tais atividades como uma fonte de renda – agora tinha uma motivação a mais: levar a Palavra de Deus e seu ‘exemplo’, a outros gays e lésbicas que sofriam, com a exclusão religiosa praticada na maior parte das igrejas evangélicas. Ela não criticava a prática da prostituição, supostamente, muito comum entre travestis, por não terem qualificação e estudo. Mas acreditava que tinha uma missão especial, de levar “libertação” a elas. Ela achava importante o engajamento das igrejas inclusivas em projetos sociais que pudessem levar formação e capacitação às pessoas transexuais e travestis, cuja vulnerabilidade social levava à prostituição.

A pregação feita por ela, no dia, teve forte ênfase pentecostal, com apelos para cura e restauração das “feridas emocionais”, sofridas pelas pessoas LGBT na família e nas igrejas. Em meio a louvores de “cura”, Aline conduziu uma ministração poderosa, conclamando o poder do Espírito Santo a curar as feridas da homofobia e da discriminação, com a audiência respondendo com gritos de “aleluia” e “glória

a Deus”. O fervor religioso se intensificou quando intercessores foram chamados a auxiliar aos pastores porque naquele momento, cadeias demoníacas do preconceito e rejeição seriam quebradas. A igreja foi tomada pelo choro coletivo, orações proferidas e pessoas se abraçando e amparando. O que se seguiu foram cenas típicas das igrejas pentecostais mais avivadas, com muitas pessoas caindo ao chão, tombadas pelo poder do *Espírito Santo*, em experiências místicas de *cura e libertação*. Aquela ministração, certamente foi uma das experiências coletivas mais avivadas das que presenciei em igrejas inclusivas pentecostais. Logo ao final do culto, o pastor local me confidenciou: — Olha que incrível, se aqui existiam pessoas que duvidavam que travestis e transexuais estão salvas e são usadas por Deus, isso caiu por terra. Desceu fogo santo do céu! E logo numa ministração de uma transexual?! Deus está ensinando e surpreendendo a todos! Glória a Deus! Nossa irmã foi usada por Jesus, para uma Palavra de cura e libertação! É fogo santo, meu Jesus!

Essa observação evidencia como performances corporais são construídas em contexto e entrelaça gênero, cosmologia, códigos de santidade, sexualidade, identidades. Por outro lado, as relações produtivas entre diversidade de gênero e igrejas inclusivas verificam-se também nos modos como poderes pastorais podem ser o suporte de processos transexualizadores. Há relatos de travestis e transexuais que encontram suporte nas redes inclusivas para trânsitos de gênero, amparados na entrada no Sistema Único de Saúde e no acesso a processos de transexualização. A igreja e a atuação de suas lideranças são o solo da produção de subjetividades transformadas, nas quais identidades sociais são preconizadas em novos aprendizados dos nexos de religião, natureza e sexualidade. Eu também verifiquei em contexto o modo como situações de sociabilidade propiciam a construção dessas relações positivas. Em retiros espirituais e passeios coletivos, presenciei o modo como lideranças religiosas criavam espaços de montagem coletiva, com lésbicas performando masculinidades e homens gays com performances ligadas a feminilidades, através de desfiles de moda, jogos de futebol e shows de transformismo gospel que permitiam o uso de adereços, indumentárias, fantasias, maquiagens que borravam as dicotomias de gênero e sexualidade.

Sexualidade, identidades, fronteiras, criações...

As performances observadas assinalam os entrelaçamentos de sexualidade, gênero e a produção da diferença. Dissonante das igrejas evangélicas hegemônicas, nas comunidades e congregações inclusivas, o trabalho pastoral, as sociabilidades e as interações dos atores indicam a existência de percepções do gênero menos assimétricas, ainda que a discrição e certas hierarquias sexuais possam permanecer como modelos ideais. No confronto com práticas religiosas das chamadas igrejas convencionais, nas quais se recorre ao demônio e traumas familiares como justificção para a homossexualidade, nas igrejas inclusivas observam-se deslocamentos discursivos que removem a diferença sexual do pecado para o campo da “natureza” e das coisas divinas (“Deus

criou a homossexualidade”). Procuramos enfatizar o modo como os sujeitos inventam novos significados para suas identidades e práticas sexuais, na passagem às igrejas inclusivas (Birman 1996, Natividade 2008). Como mediadores sociais, eles acabam por reconfigurar modelos e percepções entre as comunidades nas quais foram socializados e a nova adesão religiosa. Nas igrejas inclusivas, são confrontadas percepções patologizantes da homossexualidade que prevalecem nas igrejas convencionais e que são o suporte dos trabalhos de reorientação sexual preconizados por movimentos interdenominacionais evangélicos de cura da homossexualidade, em níveis internacionais e em iniciativas locais (Robinson e Spiven 2007, Natividade 2008, Erzen, 2006).

A etnografia das comunidades inclusivas assinala, então, os enlaces entre religião, sexo e política em torno da produção de discursos positivos para a diferença. Não se trata de exercer a sexualidade gay ou lésbica em segredo, como muitos fiéis homossexuais que vivem tensamente vinculados a igrejas evangélicas pentecostais (Natividade e Gomes 2006), mas de preconizar os ideais da visibilidade e da aceitação social das sexualidades dissidentes da norma.

É claro que, em torno dos discursos e falas proferidos, estabelecem-se novas zonas de legitimidade e ilegitimidade (Natividade 2010). Por exemplo, a ênfase na conjugalidade e na homoparentalidade incide em uma valorização do matrimônio e das famílias gays e lésbicas que elegem “os solteiros” – e àqueles que por ventura viessem a fazer “sexo sem compromisso” – como sujeitos resgatáveis de um estado não ideal ou “de pecado”. As ênfases em cada uma dessas ideias e as negociações que se produzem devem ser observadas em contexto.

Esperamos ter colaborado para tornar mais claras as interseções de sexualidade e religião, em seus enlaces com a atuação dos movimentos sociais e processos de politização do sexo. Por outro lado, almejamos ter produzido uma análise que descongela imagens do religioso como restrição, proibição, força conservadora, não moderna, associado a obscurantismos e intolerâncias (Latour 2004). Ao contrário, desejamos ter assinalado deslocamentos, invenções, construções, afinidades, o potencial produtivo de relações entre religião, sexo e sociedade (Brown 1990, Weber 2002, Carrara 2000, Giumbelli 2002). Seguindo a trilha do historiador John Boswell (1985), compreendemos a tensão entre sexo, homossexualidade e religião como um constructo histórico, e não como uma essência do cristianismo. Desse modo, o trabalho ajuda a delinear esses contornos no mundo contemporâneo e apontar imagens de tradições religiosas como não fixas, mas envoltas em disputas, transformações sociais, históricas e culturais. O que está em jogo, aqui, são deslocamentos contemporâneos que borram as fronteiras do laico e do religioso, do público e do privado, da subjetividade e da política (Geertz, 2001).

Os discursos inclusivos exemplificam claramente o que Duarte (2006a, 2006b) chamou de linhas de força do subjetivismo e do naturalismo, assinalando a construção de sagrados seculares e apontando como valores laicos podem orientar as condutas no cenário contemporâneo quando falamos em religião e ethos privado. No con-

texto pesquisado, as identidades sexuais e de gênero se expressam em sentimentos de autenticidade e verdade de si que assinalam como as categorias escolha, autonomia, liberdade e igualdade são empregadas na constituição de novos significados para a homossexualidade, entrelaçadas a noções de vontade de Deus, “natureza” divina, libertação, cura espiritual, redesenhando as fronteiras entre laico e religioso e incidindo em novas disputas para a fixação de sentidos do que pode ser “pecado”.

Nessa cena religiosa são tensionadas percepções de lideranças e leigos, de fiéis oriundos de vertentes religiosas plurais. Em contexto, a produção de consensos é difícil e nesses jogos de poder e autoridade são inúmeras as adesões, desfiliações, cismas para a construção de novas comunidades, exemplificando trânsitos religiosos (Almeida 2014). A circulação de pessoas e ideias entre fora e dentro da igreja sugere um religioso contemporâneo poroso e fluído, que enseja esforços dos agentes religiosos para a fixação dos fiéis nas comunidades.

Uma prática significativa desses esforços pode ser tomada pelo emprego da ideia de “compromisso” e as promessas de felicidade decorrentes dela (Wolkomir 2008, Ahmed 2010). Ainda que o fiel seja livre para ir e vir do ambiente religioso e possa escolher segundo seu estilo de vida, para alcançar as promessas de felicidade presentes no culto é preciso compromisso. Agentes religiosos trabalham para consolidar compromissos dos participantes com a comunidade, com seres divinos e com a “verdade de si” como homossexual, lésbica, travesti ou transexual, cidadão e sujeito de direitos.

Aqui se entrelaçam concepções de cidadania, do livre exercício da sexualidade como um direito humano, projetos individuais, narrativas bíblicas, cuidado pastoral, discursos politizados da sexualidade, vontade de Deus, assinalando a criatividade e agência dos sujeitos. Os ajustes necessários entre as expectativas e graças alcançadas são experimentadas por meio do que Clara Mafra nomeou como vitórias parciais e fracassos provisórios (Mafra 2002, Natividade 2003). As promessas de felicidade permanecem como motivadoras dos mais altos graus de adesão e participação e de períodos de intensa vivência do religioso. A ênfase na mudança, na gestão de si como uma criatura transformada (Humphreys 1972) exemplifica projetos, metamorfoses, imagens de si. Cantar e dançar para Jesus faz parte da construção dessa nova criatura, que pode louvar, cantar, adorar, exercer cargos eclesiais, sendo homossexual, lésbica, bissexual, travesti, transexual. É claro que os lugares e posições sociais que esses sujeitos ocupam nessa cena religiosa ainda deve ser objeto de investigação, especialmente das negociações, tensões e disputas que se produzem. O artigo colocou em destaque as dinâmicas de mudança no cenário brasileiro contemporâneo no que concerne às condutas sexuais, às identidades coletivas e ao reconhecimento social de gays, lésbicas, travestis e transexuais. Essas dinâmicas assinalam a reconfiguração do religioso e apontam o alargamento dos sentidos da religião e a pluralização dos seus discursos no que concerne aos domínios da sexualidade. Esperamos colaborar para ultrapassar a visão do religioso como essencialmente homofóbico ou conservador, mas sugerir movimentos, dinâmicas, invenções, fronteiras, deslocamentos (Hervieu-Léger 2008). Preferimos a

compreensão do religioso como dimensão da vida situada histórica e culturalmente, multifacetada, polifônica e polissêmica. Certamente, laico e religioso são domínios da vida social perpassados por disputas, tensões e apropriações locais. A religião não está restrita aos templos, mas abarca experimentações, sentidos e construções plurais. Nesse aspecto, o presente artigo não pretende fornecer uma interpretação estável das relações entre gênero e religião nas igrejas evangélicas inclusivas, mas – antes – reforçar a visão de que os dados apresentados correspondem a certo momento do campo que realizei nessas comunidades. Creio que possa haver modelos de gênero concorrentes e que as definições culturais em questão devem ser objeto de etnografia.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo. (2014), “Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros”. In F. Teixeira e R. Menezes (Orgs.). *Religiões em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- AHMED, Sara. (2010), *Unhappy Queers. The Promise of Happiness*. Durham and London: Duke University Press.
- BIRMAN, Patrícia. (1996), *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro: RJ, RelumeDumará/Ed.UERJ.
- BOSWELL, John. (1985), *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*. Chicago: Gallimard.
- BROWN, Peter. (1990), *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BUTLER, Judith. (2003a), “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”. *Cadernos Pagu*, nº 21: XX-XX
- _____. (2003b), *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARRARA, Sergio. (2000), “Utopias sexuais modernas”. *Religião & Sociedade*, nº 20, v. 1: 93-107
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (2006a), “Família, reprodução e ethos religioso: Subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes”. In: L. Duarte et al. *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- _____. (2006b), “Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação”. In: L. Duarte et al. *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- ERZEN, Tanya. (2006), *Straight to Jesus: sexual and christian conversions in the ex-gay movement*. Berkeley: University of California Press.
- GEERTZ, Clifford. (2001), *O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião: dilemas de liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. (2008), *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- HUMPHREYS, Laud. (1972), *Out of the closets: The sociology of homosexual liberation*. Nova Jersey: Prentice-hall.
- LATOURE, Bruno. (2004), “Não congelarás a imagem ou como não desentender o debate ciência-religião”. *Mana*. Vol 10, nº 2: 349-376.
- MAFRA, Clara. (2002), *Na posse da palavra. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares. (2010), “Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal”. In: *Religião e Sociedade*, v. 30. n. 2, Rio de Janeiro: ISER, 90-121.

- _____. (2008), *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGSA/ IFCS/ UFRJ.
- _____. (2003), “Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo: dilemas e soluções”. In: *Religião & Sociedade*, v. 23, nº 1, Rio de Janeiro: RJ, ISER, 132-152.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares e GOMES, Edlaine de Campos. (2006). Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. In: *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2. Rio de Janeiro: ISER, 41-58.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares e OLIVEIRA, Leandro de. (2013), *As novas guerras sexuais: poder religioso, diferença e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond.
- ROBINSON, Christine M. & SPIVEN, Sue. (2007), “The politics of masculinity and the ‘ex-gay’ movement”. *Gender Society*, 21; 650. Sage Publicationes.
- WEBER, Max. (2002), Rejeições religiosas do mundo e suas direções. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 5ª ed.
- WEISS, Fátima. (2012), *Unindo a cruz e o arco-íris. Vivência religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC.
- WOLKOMIR, Michelle. (2008), “Emotion Work, Commitment, and the Authentication of the Self”. *Journal of Contemporary Ethnography*, Vol. 30 n.3: 305-334.

Notas

- ¹ Professor Doutor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), integrante do Núcleo de pesquisas sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS/DA/USP) e coordenador do Grupo de estudos *Religião na metrópole*, do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU/DA/USP).
- ² O aparecimento desse tipo de alternativa religiosa acompanha processos sociais que compreendem a pressão política dos grupos LGBTs por reconhecimento e legitimidade e a pluralização das demandas e dos sujeitos de direitos nesse campo discursivo. As comunidades inclusivas se destacam como movimento plural no interior do qual emergem debates e práticas atinentes à construção da cidadania e dos direitos de lésbicas, gays, travestis e transexuais.
- ³ “Incluir” pessoas LGBT, na perspectiva das iniciativas religiosas inclusivas, difere fundamentalmente da perspectiva de segmentos evangélicos hegemônicos e seus discursos de *acolhimento a homossexuais*, que *acolhe* para *transformar*, submetendo fiéis gays e lésbicas a discursos de “cura” e adequação às normas da heterossexualidade compulsória. Já nas igrejas inclusivas, sentimentos de normalidade são propiciados pela participação religiosa em um universo que produz discursos de aceitação da diversidade sexual amparados na ideia de que Deus ‘aceita’ e ‘ama’ os homossexuais ‘como eles são’. Nessa teologia, para além da pluralidade interna do universo, são preconizados discursos de naturalização da homossexualidade (Natividade 2010).
- ⁴ A difusão popular desse estilo de música religiosa foi facilmente perceptível por mim. Ao transitar pelo Centro da Cidade, em especial pela Rua Uruguaiana, por várias vezes pude ouvir os louvores executados no culto, difundidos ali, pela rádio do comércio local. Bancas de ambulantes especializadas na venda de artigos religiosos colocavam a venda CDS desses grupos e artistas. Durante o trabalho de campo, na busca pela tentativa de tomar intimidade com o universo e cosmologia, me tornei um consumidor desse tipo de música, cujos CDs podiam ser adquiridos pelo preço de R\$ 15,00.
- ⁵ Como Fábio, outros rapazes declararam viver um período da vida de afastamento “das coisas de Deus”. Diziam-se já não tão sensíveis à “presença de Deus” em suas vidas, numa espécie de estado de apartamento do divino. Essa percepção de si endossava as dimensões rituais da pureza e impureza, presentes na vida religiosa. Por estarem vivendo a homossexualidade, prática que não seria condizente com os ideais religiosos, afirmavam um estado de contaminação ritual. Estar “no erro”, estar “em pecado” eram as expressões usadas. Por isso, já não eram capazes de sentir a presença de Deus

como antes, de se emocionar nos cultos, como acontecia quando experiências místicas tinham lugar em suas vidas. A vivência da homossexualidade era poluidora de sua pessoa, levando a sentimentos de inferioridade, depressão, culpa e até mesmo desejos de suicídio. Deus não habita em um “vaso sujo” era a sentença aplicada na fala de meus interlocutores. A conduta homossexual propiciava uma espécie de bloqueio do acesso ao Espírito Santo. Isso era concorrente com a visão – menos frequente – de outros sujeitos, para os quais a prática da homossexualidade não era impedimento do serviço na Casa de Deus. Alguns declararam que eram “usados” por Deus para louvar, pregar, orar por pessoas (interceder). Se isso ocorria, era porque essa conduta não era um pecado. A homossexualidade era impossível de ser curada ou expulsa do corpo por Deus, como pregavam as igrejas locais. Apesar disso, o comportamento sexual não podia ser revelado no interior do culto, estando sujeito a certas formas de controle e regulação pastoral. Em outra ocasião, assinalei que nas igrejas evangélicas incidem sobre gays e lésbicas múltiplas sanções institucionais, como a retirada de cargos e funções eclesiais, expulsão da congregação, recomendações de exorcismo, aconselhamentos pastorais (Natividade e Oliveira 2013). O importante a reter é que não existe um lugar inteligível para gays e lésbicas no interior das igrejas evangélicas. A homossexualidade é uma abjeção, uma vez que pessoas LGBT personificam o mal. Seus atos são aberrações, seus desejos são enganos de satã, suas experiências são abominações e suas emoções e sentimentos devem ser aniquilados por práticas religiosas. Do ponto de vista dos códigos de santidade não é possível ser gay ou lésbica e ser cristão. É prioritariamente nas igrejas inclusivas que essas questões são atualizadas em trajetórias e experiências de gays e lésbicas que conciliam homossexualidade e vida cristã.

⁶ Termo nativo para medida disciplinar que normalmente compreende o afastamento de função eclesial.

⁷ A congregação de Niterói da ICM encerrou suas atividades logo após o término de minha pesquisa de doutoramento, não tendo sido reiniciada na região fluminense, até onde tenho notícias.

Recebido em abril de 2016.
Aprovado em janeiro de 2017.

Resumo:

Cantar e dançar para Jesus: sexualidade, gênero e religião nas igrejas inclusivas pentecostais

Desde o início dos anos 2000, desponta no Brasil um movimento que ficou conhecido pela alcunha de “igrejas inclusivas”. Trata-se de alternativa religiosa que abarca uma pluralidade de grupos evangélicos autônomos. Essas igrejas produzem discursos que conciliam diversidade sexual e vida eclesial, ao remover a homossexualidade do campo do pecado para situá-la no terreno das sexualidades legítimas. O artigo coloca em foco o modo como dimensões do gênero são cruciais na produção de significações positivas em torno da diversidade de gênero e sexual. O objetivo é discutir entrecruzamentos de linguagens religiosas e invenções do gênero a partir das expressões musicais e corporais em rituais inclusivos. Exploro a maneira como o feminino está em destaque como potência criadora, através de atividades religiosas que possibilitam expressões plurais do gênero.

Palavras-chave: sexualidade, gênero, religião, homossexualidade, evangélicos.

Abstract:

Singing and dancing for Jesus: sexuality, gender and religion in inclusive pentecostal churches

In the 2000s, a religious movement that became known as gay churches emerged in Brazil. These religious alternatives remove homosexuality from the area of sin and situate it as a legitimate and natural form of sexuality. The objective of this article is to discuss interconnections between religion and gender transitions based on an analysis of worship. I explore the way in which the feminine is highlighted as a creative power, as worship is a religious activity allowing for plural expressions of identity and gender. I examine the meaning of this experience for its subjects and the way in which subjectivities, politics and gender are interwoven within this context.

Keywords: homosexuality, gay church, Evangelicals, sexuality, gender.