



Pentecostalismo inclusivo e modernidade: interpretações e interpelações das Igrejas Inclusivas Pentecostais no Brasil

**Inclusive Pentecostalism and Modernity: Interpretations and
Interpellations of the Inclusive Pentecostal Churches in Brazil**

Victor Breno Farias Barrozo¹

Resumo: No presente artigo queremos trazer à reflexão as relações entre pentecostalismo e modernidade a partir da análise das igrejas inclusivas pentecostais no cenário contemporâneo brasileiro. Para tanto, primeiramente, abordaremos as transformações do campo religioso pentecostal e a constituição de um pentecostalismo inclusivo no interior deste, suas características e aspectos. Em seguida, desenvolveremos uma breve história da formação e teologia das igrejas inclusivas. Logo após, traremos como caso exemplar de pentecostalismo inclusivo a trajetória da pastora Lanna Holder e da Comunidade Cidade de Refúgio. Por fim, discutiremos algumas possíveis interpretações e interpelações das igrejas inclusivas pentecostais no contexto da modernidade religiosa no país.

Palavras-chave: Igrejas Inclusivas, Pentecostalismo, Modernidade;

Abstract: In the present article we want to bring to the reflection the relations between Pentecostalism and modernity from the analysis of the Pentecostal inclusive churches in the contemporary Brazilian scenario. To do so, we will first address the transformations of the Pentecostal religious field and the constitution of an inclusive Pentecostalism within the latter, its characteristics and aspects. Next, we will develop a brief history of the formation and theology of inclusive churches. Soon after, we will bring as an exemplary case of inclusive Pentecostalism, the trajectory of Pastor Lanna Holder and the City of Refuge Community. Finally, we will discuss some possible interpretations and interpellations of Pentecostal inclusive churches in the context of religious modernity in the country.

Keywords: Inclusive Churches, Pentecostalism, Modernity;

Introdução

“Deus lhe aceita como você é!”: assim se direciona a pregação das chamadas *igrejas inclusivas* ao público LGBT. Também chamadas de *gay friendly* (amigáveis aos gays), essas comunidades buscam oferecer uma alternativa religiosa às pessoas

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba com estágio-sanduíche (PDSE/CAPES) na Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Membro do Núcleo de pesquisas socioantropológicas da religião e modernidade (SOCIUS) e da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (RELEP). Bolsista CAPES. Contato: victorbrenofb@gmail.com



homossexuais que desejam afirmar conjuntamente sua identidade de gênero e uma confessionalidade cristã. Esse segmento surge no ano de 1968 na cidade de Los Angeles nos EUA com o Reverendo Troy Perry, que, foi expulso da igreja pentecostal a qual fazia parte na sua juventude por causa da sua orientação sexual homoafetiva, e funda a *Metropolitan Community Churches* (Igreja da Comunidade Metropolitana), considerada a primeira denominação cristã inclusiva do mundo. A partir da década de 90, esse movimento de igrejas inclusivas chega em algumas partes do Brasil, mas sem muito sucesso na implantação de uma comunidade. Somente em 2004 na cidade do Rio de Janeiro surge a Igreja da Cidade Metropolitana (ICM), como uma extensão da matriz norte-americana. Desde então uma dezena de igrejas inclusivas tem surgido por todo o país. Como um desdobramento recente desse movimento, há o fenômeno da *pentecostalização* de algumas dessas comunidades, com o surgimento da Igreja Cristã Contemporânea em 2006, uma dissidência da ICM. No ano de 2011 é fundada pela ex-missionária da Assembleia de Deus, Lanna Holder, e sua companheira Rosania Rocha a Comunidade Cidade de Refúgio na cidade de São Paulo, uma das igrejas desse segmento que mais cresce e se expande no país.

Essa breve descrição acima revela um quadro religioso novo no Brasil e que levanta algumas questões importantes: o que são e como se caracterizam estas igrejas inclusivas? Qual o significado no cenário religioso do surgimento dessas comunidades, e particularmente, daquelas que se denominam pentecostais? Que relações elas possuem com as dinâmicas e transformações provocadas pela modernidade religiosa? Para responder à estas perguntas é necessário compreender as condições sociais das últimas décadas que favoreceram sua evicção. A problemática das igrejas inclusivas pentecostais coloca-se no contexto mais amplo das mudanças culturais e sociais da segunda metade do século passado, especialmente, àquelas relacionadas aos movimentos feministas e LGBT. Como destaca o sociólogo Anthony Giddens (1993, p.11), a sociedade moderna é marcada por uma “transformação da intimidade”, fazendo emergir uma “sexualidade plástica”, na qual estas teriam um potencial de “influência subversiva sobre as instituições modernas como um todo”. Ou seja, as mudanças atuais na sexualidade não afetam apenas a esfera privada dos indivíduos, mas especialmente, colocam uma reorganização da vida social de uma forma mais abrangente. Inclui-se aqui, em especial, as próprias igrejas e grupos religiosos – como instituições sociais – que se vêm sujeitas direta ou indiretamente pelas transformações sociais concernentes à

emergência do reconhecimento da problemática homoafetiva na sociedade. O surgimento das igrejas inclusivas pentecostais é, de alguma maneira, resultante desse processo moderno de alteração dos modos de vida e das instituições sociais, um tipo de resposta religiosa às demandas colocadas por essa nova condição cultural.

A produção religiosa desse “pentecostalismo inclusivo” (NATIVIDADE, 2008) está assim, associado à emergência no campo das religiões do que a socióloga mexicana Karina Barajas (2016, p. 91) chamou de “espiritualidades *queer*”². Com respeito a esta noção, Barajas refere-se a uma variedade de práticas e conjunto de crenças derivadas da tendência de desinstitucionalização religiosa que “propõe o acesso aos bens de salvação para o aqui e agora às pessoas LGBT”, as quais constroem “uma relação com Deus que lhes possibilitam reconciliar sua orientação e identidade sexual e de gênero com estas crenças e práticas originadas em outras tradições religiões ou de espiritualidades”. Tais espiritualidades *queer* são um “ato desestabilizador” que “transgridem” os “sistemas heteronormativos” das crenças e práticas religiosas tradicionais e “redefinem” a relação da religião com a busca de reconhecimento e inclusão da diversidade sexual no campo religioso. Na medida em que essas comunidades rompem com a normatização institucional das denominações pentecostais clássicas e elaboram uma nova oferta religiosa segmentada especificamente para o público LGBT, redefinindo certas as práticas e crenças dessa tradição, estariam elas mesmas redefinindo ou ampliando ainda mais o que vem a ser o *pentecostalismo*? De que maneira a religiosidade pentecostal se apresenta como uma resposta moderna às demandas por uma espiritualidade *queer*?

Tais pontos colocados levantam a discussão sobre as relações entre religião e homossexualidade no cenário brasileiro e de como se manifestam essas formas religiosas inclusivas. Muito embora nosso intuito não seja traçar uma reconstituição histórica destas relações, cabe ressaltar que existiram uma série de casos episódicos ao longo da formação do país, atravessando as várias tradições religiosas, sendo a maior parte destes marcadas pelo conflito e estigmatização da população gay. Uma das importantes contribuições a este respeito é o levantamento histórico feito pelo

²De acordo com Barajas (2016, p.91): “Lo *queer* se ha constituido como un concepto polisémico que da cuenta de una identidad de género, de un movimiento social y de una categoría teórica. Pero desde sus diferentes perspectivas encarna una condición desestabilizadora, de resistencia. En la década de 1980, en Estados Unidos, los estudios *queer* emergieron para: ‘Críticamente interrogar no sólo la marginalización sexual de las identidades y prácticas, sino también la heterosexualidad como una institución cultural y heteronormativa como un sistema de control social. Como con las teorías feministas y con los estudios sobre gays y lesbianas, la teoría *queer* es política en sus intenciones’ (Bernstein y Schaffner, 2005, p. xii-xiii)”.

antropólogo Luiz Mott (2006) em que traça uma cronologia temática dessas relações de 1547 até 2006. Nesse texto o autor mostra, por exemplo, como desde a época da colonização no século XVI houve críticas e condenações de padres jesuítas e missionários calvinistas aqui chegados juntamente com as navegações portuguesas sobre certas práticas “sodomitas” de algumas tribos indígenas encontradas no Brasil. Na atualidade, outras tradições religiosas no Brasil demonstram uma visão positiva da homossexualidade abrindo-lhes espaço não somente na participação litúrgica, mas também, possibilitando ingresso a cargos de lideranças. A maior parte das linhas dos espiritismos e das religiões afro-brasileiras dispõem de uma cosmologia no qual a homoafetividade é vista no plano dos espíritos ou no panteão das divindades como uma possibilidade e mesmo como um valor. Dessa forma, há o pleno reconhecimento e aceitação dos homossexuais no seio destes grupos religiosos, compondo um tipo de membresia “mista”, entre heterossexuais e homossexuais. Entretanto, em ambas as religiões a ideia de um “centro espírita” ou um “terreiro de candomblé” especificadamente para gays é, até onde se sabe, inexistente. Por esta razão, o surgimento de comunidades religiosas (com destaque as pentecostais) estratificadas para um segmento específico, o LGBT, é um fenômeno novo no campo religioso brasileiro.

Queremos trabalhar com a hipótese de que essas igrejas inclusivas pentecostais são produto e produtoras de um processo de recomposição religiosa da modernidade no Brasil. Ao mesmo tempo que as transformações trazidas por esta modernidade possibilitam a (re)elaboração de novas formas de crença e prática religiosas, também faz com que estas sejam elas mesmas forças modernizantes no campo das religiões, provocando em outros grupos reações de mudança. Destarte, queremos sugerir que à compreensão desse fenômeno pode ser “bom para pensar” o cenário religioso brasileiro na atualidade. Assim, no presente artigo queremos trazer a reflexão as relações entre pentecostalismo e modernidade a partir da análise das igrejas inclusivas pentecostais no cenário contemporâneo brasileiro. Para tanto, primeiramente, abordaremos as transformações do campo religioso pentecostal e a constituição de um pentecostalismo inclusivo no interior deste, suas características e aspectos. Em seguida, desenvolveremos uma breve história da formação e teologia das igrejas inclusivas. Logo após, trataremos como caso exemplar de pentecostalismo inclusivo, a trajetória da pastora Lanna Holder e da Comunidade Cidade de Refúgio.

Por fim, discutiremos algumas possíveis interpretações e interpelações das igrejas inclusivas pentecostais no contexto da modernidade religiosa no país.

1. Pentecostalismo Inclusivo: Entre A Fragmentação e Recomposição Religiosa Moderna No Campo Pentecostal

As igrejas inclusivas pentecostais surgem no contexto das recomposições religiosas do pentecostalismo na modernidade. Entretanto, onde e como se situam estas igrejas no campo pentecostal brasileiro contemporâneo? A análise comparativa dos dados estatísticos do Censo IBGE das últimas décadas demonstra um processo de fragmentação e diversificação desse campo na atualidade. No final do século passado, uma nova subcategoria foi incluída nas classificações das igrejas “evangélicas de origem pentecostal”, que, além das divisões em torno das principais e maiores denominações pentecostais do país, passou a destacar as “evangélicas de origem pentecostal – outras” ou “outras de origem pentecostal”. Nos anos 2000, este subgrupo, composto de uma miríade de comunidades pentecostais autônomas, já ocupava quantitativamente o terceiro lugar (em números gerais) do campo com 2.176.840 milhões de pessoas, atrás somente da Assembleia de Deus, com 8.418.140, e da Congregação Cristã do Brasil, com 2.489.113 – à frente inclusive da Igreja Universal do Reino de Deus, com 2.101.887. Em 2010, esse subgrupo tornou-se o segundo maior segmento pentecostal com 5.267.029, um aumento de 141,9% (crescimento acima das demais pentecostais³) com relação a década anterior e representando 20,7% de todo o campo pentecostal brasileiro.

Quem e quais são essas comunidades “outras de origem pentecostal” que nos indicam os censos? De uma forma geral e genérica, são igrejas dos mais variados portes (pequenas, médias e *mega-churches*), localizadas em lugares distintos do espaço urbano (sejam em regiões periféricas como em áreas centrais), surgidas em sua grande maioria nas últimas quatro ou cinco décadas, compostas de lideranças dissidentes ou que fundaram comunidades independentes e que não adquiriram apenas uma autodenominação distinta, mas também (re)compõem novas sociabilidades pentecostais. Pela falta de instrumentos analíticos mais apropriados e pela proporcionalidade numérica destes “outros pentecostais”, torna-se praticamente

³ Em 2010, as Assembleia de Deus estavam com 12.314.410, um crescimento de 46,2% em relação a década anterior. A CCB e a IURD passaram por um certo declínio de 8% (2.289.634) e 10,8% (1.873.243), respectivamente.

impossível teorizar de maneira satisfatória sobre a composição destes grupos e comunidades, visto sua diversidade e diferenças. Entretanto, é possível notar certas tendências dentro deste subcampo pentecostal a partir do qual se podem tecer algumas considerações sobre as mutações religiosas no interior dessa nova constelação de pentecostais brasileiros

Os dados acima apresentados evidenciam o fenômeno da quebra do monopólio das grandes denominações pentecostais tradicionais e a difusão de comunidades emergentes no cenário nacional. Esta realidade aponta para o fato de que a experiência religiosa do pentecostalismo “pertence” cada vez menos às instituições pentecostais clássicas e torna-se paulatinamente mais acessível a estes novos grupos que reivindicam uma espiritualidade e liturgia de tipo pentecostal a seus modos. Surgem por todo o país, especialmente nas regiões metropolitanas das grandes urbes brasileiras, incontáveis igrejas dos mais diferentes gradientes de pentecostalismos e que se segmentam em torno de uma diversidade de grupos. Nesse contexto, os pentecostalismos, de uma forma em geral, são submetidos em maior ou menor grau a transformações estruturais possibilitando a produção de *novas modalidades de ser pentecostal*. Em ambos os casos, o pentecostalismo brasileiro se torna cada vez menos homogêneo e passa a complexificar-se em torno de diversos grupos.

Como destaca o antropólogo Ronaldo Almeida (2006), a expansão do pentecostalismo no Brasil vai se dando por meio de uma “circulação e flexibilidade”, das pessoas e crenças, bem como dos modelos institucionais e identidades religiosas. Uma das recomposições religiosas dessa modernidade no campo pentecostal é a formação das *comunidades pentecostais estratificadas por grupos de segmentos*. São grupos que surgem como reelaboração dos pentecostalismos clássicos e do neopentecostalismo, oferecendo uma produção religiosa estratificada em função das demandas de grupos específicos, onde o pentecostalismo serve uma forma de religiosidade catalizadora das demandas de segmentos particulares. Estas comunidades pentecostais emergentes inserem-se no quadro de uma tradição modernamente recomposta, marcadas pela desinstitucionalização e pela reelaboração das crenças afeitas sobre a dinâmica da bricolagem. Nestes grupos, a transmissão geracional da memória religiosa pentecostal vai aos poucos dissolvendo-se pelos efeitos secularizantes da modernidade, que por um lado, fragmenta as identidades religiosas herdadas e, por outro, processa uma diversificação e pluralização das trajetórias de identificação a uma linhagem religiosa. Emergem no contexto da

modernidade novos movimentos pentecostais caracterizados pela construção de sociabilidades religiosas sobre a lógica da segmentação por afinidades (BARROZO,2017).

Dentre as “outras pentecostais” que se constituem sobre esse imperativo, encontram-se as chamadas “igrejas inclusivas pentecostais”, grupos formados em torno da produção e oferta religiosa específica (mas não exclusiva) ao público LGBT. Nesse quadro, a cosmologia e o *ethos* pentecostal – mesmo que de uma forma difusa e ressemantizada – serve como *mediação* de autenticidade na construção de identidades que integram as demandas específicas dos grupos homoafetivos e a prática religiosa cristã. O pentecostalismo apresenta-se como uma religiosidade plástica a ser instrumentalizado como dispositivo de reforço às “necessidades de redenção” e “legitimação” deste grupo social. Dentro desse quadro, tais comunidades estabelecem-se como espaços terapêuticos no acolhimento e ambiência de “liberdade” dentro do qual os indivíduos homossexuais podem realizar sua busca religiosa e lidar com os estigmas sociais que se colocam sobre eles. As relações entre pentecostalismo e homossexualidade no contexto moderno brasileiro, apontam um complexo jogo de construções identitárias dentro de um cenário de múltiplas frentes de forças e discursos, gerando novos espaços de legitimidade-ilegitimidade das condutas religiosas, possibilitando que tais comunidades inclusivas se constituam como alternativas religiosas no mercado concorrido das religiões no país (NATIVIDADE, 2010).

Natividade (2017, p.17) denomina de “pentecostalismo inclusivo” as “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”. Nestes grupos há a “importação de categorias” comuns ao universo pentecostal (como as noções de “libertação”, “cura”, “restauração”, “quebrantamento”, etc) a sua prática ritual, articuladas à ideia e discurso de que a homossexualidade não se constitui como um interdito cultural. Ocorre um processo de ressemantização dessas categorias de modo a ganharem um sentido ajustados às referências e questões próprias do universo LGBT. O pentecostalismo dessas comunidades inclusivas não diz respeito à uma memória religiosa ancorada numa referência histórica formadora de uma tradição (como fazem as igrejas “clássicas”), mas sim, há adoção do estilo pentecostal de espiritualidade e liturgia. Referindo-se ao

culto na Igreja Cristã Contemporânea, a partir de sua etnografia, Natividade faz as seguintes descrições:

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 transe ligados à incorporação de entidade tida como maléfica. Todas as atividades religiosas são mediadas 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.

Ao fornecer um espaço religioso de forte tom emocional em que não há interditos ao exercício das relações entre pessoas do mesmo sexo e nem das expressões das identidades LGBT, as igrejas inclusivas pentecostais fornecem uma ambiência em que o indivíduo homoafetivo possa manifestar sua experiência religiosa. A possibilidade dessa experiência de tipo pentecostal está disponível a todos os membros da comunidade, onde podem estar em êxtase religioso, expressarem-se mediante performances corporais e musicais, sem os constrangimentos das igrejas convencionais, “adorando sem máscaras” e em “liberdade no Espírito”. Diante disso, estas igrejas oferecem uma “alternativa no mercado religioso brasileiro” ao público LGBT e fazem crescer inúmeras iniciativas religiosas inclusivas “com seus discursos de afinidades eletivas com demandas dos movimentos coletivos” dos homossexuais (NATIVIDADE, 2017, p.21).

Ao que tudo indica, por serem comunidades que segmentadas especificadamente para um público específico, é difícil projetar que este pentecostalismo inclusivo, ao contrário das demais igrejas pentecostais e neopentecostais do país, experimente uma mesma adesão massiva da população em geral que estas outras. Por sua composição sociorreligiosa, as igrejas inclusivas pentecostais tendem a ser comunidades de pequeno e médio porte compostas majoritariamente por indivíduos de orientação homossexual. Por outro lado, por propagarem uma oferta religiosa bastante distintiva das demais igrejas, com um atrativo específico ao público LGTB, estas comunidades possuem grande vantagem no mercado religioso para este grupo social específico. Nesse sentido, apesar de manterem-se como grupos de pequeno e médio porte, sua tendência é crescer por lidarem com um segmento não contemplado pelo restante das denominações pentecostais no Brasil.

2. As Igrejas Inclusivas No Brasil: Breve História e Teologia

O surgimento das igrejas inclusivas está relacionado ao quadro cultural mais amplo da efervescência dos movimentos sociais de grupos gays e *drag queens* na década de 60 nos EUA (JESUS, 2008). Esses movimentos que se compunham inicialmente como formas de protestos e resistências contra a discriminação, preconceito e violência, tornou-se uma militância política organizada de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros (representados pela sigla LGBT) em favor dos direitos civis dos homossexuais na sociedade por todo o mundo. Uma das datas emblemáticas desse movimento se deu em 28 de junho de 1969 onde ocorreu o que ficou conhecido como *A Rebelião de Stonewall*, ocasião em que depois de uma represália policial a um bar gay da região de Nova York, a comunidade gay reuniu-se numa série de protestos nas ruas em busca dos seus direitos e liberdades que, a partir de então, assumiu proporções cada vez maiores na sociedade até tornar-se um movimento político e cultural. Por causa desse episódio essa data tornou-se o marco do chamado “Dia do Orgulho LGBT” realizado em vários lugares do mundo.

Nesse ínterim, surge em 1968 a primeira denominação cristã inclusiva, a *Metropolitan Community Churches* (Igreja da Comunidade Metropolitana - ICM) em Los Angeles, no Estado da Califórnia fundada pelo Reverendo Troy Perry. Perry era filho de pais evangélicos, passou boa parte de sua vida em uma igreja pentecostal e tornou-se pastor numa igreja Batista. Durante boa parte da sua vida relata a “luta” contra sua orientação homoafetiva. Entretanto na juventude, depois de uma tentativa frustrada de “curar-se” por meio de um casamento heterossexual, Perry é excomungado e chega a tentar o suicídio. Nesta ocasião, tem uma experiência religiosa da qual ressignifica sua trajetória e passa a compreender-se como “amado por Deus, do jeito que eu sou”. Desde então, Troy Perry se tornou uma das principais lideranças religiosas inclusivas no mundo e ficou conhecido como o “pastor da esperança, profeta da inclusão”. A ICM se espalhou por várias partes do mundo e na atualidade, segundo estimativas da própria denominação, reúne aproximadamente 43 mil membros, com um total de 222 congregações distribuídas em 37 países. A partir desta primeira igreja, uma série de outras comunidades surgiram e ficaram conhecidas como “igrejas afirmativas”, ou *gay friendly* (CÉSAR, 2013).

Também no Brasil, o surgimento das igrejas inclusivas também se dá na esteira dos movimentos sociais da população LBGT⁴ que a partir da década de 80 busca de maneira mais intensiva o reconhecimento civil dos seus direitos – como foi o caso do SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual que surge em São Paulo na época da Ditadura Militar. Cavotti (2015, p.35) identifica três movimentos que culminaram no surgimento das igrejas inclusivas no Brasil. O primeiro movimento é aquele relacionado a abertura de determinadas denominações protestantes que possuíam um discurso mais inclusivo com respeito aos homossexuais, como a Igreja Presbiteriana Bethesda, fundada em 1992 no Rio de Janeiro e liderada pelo pastor Nehemias Marien, e a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. O segundo é oriundo dos vários grupos de discussão e ativismo, sob inspiração religiosa, da militância homossexual ainda na década de 90 que se espalharam por vários lugares do país. O último movimento se dá propriamente quando surgem as igrejas inclusivas a partir dos anos 2000, com a fundação em 2002 da Igreja da Comunidade Metropolitana no Rio de Janeiro e após esta, muitas outras comunidades foram fundadas. Segundo o mapeamento feito pela pesquisadora Jayane Guimarães (2017), existem aproximadamente mais de duas dezenas de denominações inclusivas no Brasil⁵.

A falta de instrumentos censitários adequados à coleta e quantificação de dados a respeito destes grupos e indivíduos, dificulta um mapeamento completo, análise e compreensão dessa realidade. Por fontes não acadêmicas, em uma reportagem encomendada no ano de 2012 pela BBC⁶, tem-se a estimativa de que existam cerca de algumas dezenas de denominações que se autodeclararam inclusivas, com cerca de aproximadamente 10 mil membros, a maior parte deles alocados no eixo Rio de Janeiro – São Paulo e, 70% é composta de homens (solteiros e casais, em diferentes níveis sociais). Comparativamente ao número total de evangélicos no país, esse movimento é bastante minoritário, entretanto, de uma forte expressão e

⁴Sobre a história do movimento LGBT no Brasil: GREEN, James; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa; QUINALHA, Renan (orgs.). **História do movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018; TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

⁵Igreja Apostólica Filhos da Luz (CE), Igreja Arena Apostólica (PR), Igreja Avivamento Inclusivo (SP), Igreja Batista Apostólica das Nações – Nova IBAN (SP), Igreja Comunidade Cidade de Refúgio (CE,DF,PR,RN,SP), Igreja Comunidade Cristã Nova Esperança (CE,ES,PE,RN,RS,SP), Igreja Cristã Conquista Plena (GO), Igreja Cristã Contemporânea (SP), Igreja Comunidade Metropolitana (AL,CE,MG,PB,SP,RJ), Igreja Inclusiva Apostólica Novo Tempo (RJ), Igreja Inclusiva Athos e Vida (GO), Igreja Inclusiva Unidos em Cristo (GO), Igreja Iris (GO), Igreja Kairós Missão Pentecostal (PE), Igreja Ministério Vida (ES), Igreja Todos Iguais (SP).

⁶ Disponível em: bbc.com/portuguese/noticias/2012/04/120329_igrejas_tolerancia_gays_lgb. Acesso em 14/02/19.

visibilidade. As diversas entrevistas e reportagens, a divulgação e mídia no cyber-espaço, bem como também a transmissão dos cultos ao vivo pela internet mostram sua relevância e força social.

De uma forma em geral, as igrejas inclusivas são uma vertente contemporânea do movimento evangélico que enfatiza a despatologização das práticas homoafetivas e a busca pelo reconhecimento da identidade cristã para a comunidade gay de uma forma em geral. Tais comunidades reivindicam a substituição do padrão de heteronormatividade das igrejas evangélicas e pentecostais convencionais, pelo reconhecimento da diversidade de gênero e sexual não como “pecado” ou “ação demoníaca”, mas sim, como uma dádiva divina. A proposta das igrejas inclusivas é fornecer uma releitura da tradição cristã mais “aberta” com relação à questão da diversidade sexual, promovendo um espaço comunitário de acolhimento, cuidado e oportunização de pessoas gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais. Como destaca em entrevista⁷, Natividade compreende a representatividade das igrejas inclusivas relacionada a “intenção de repensar uma tradição religiosa e o lugar da população LGBT no mundo contemporâneo”. Esse esforço de buscar bases doutrinárias à questão desta perspectiva fez surgir a chamada *teologia inclusiva*.

Para Fernanda Cavotti, pastora da Comunidade Cristã Nova Esperança e teóloga, a busca por uma teologia inclusiva encontra-se envolta historicamente pela disputa da supremacia da interpretação bíblica no interior do cristianismo. Segundo ela, a teologia inclusiva tem o interesse não apenas de incluir os homossexuais, mas também, todos àqueles que foram historicamente discriminados e excluídos de suas igrejas e da sociedade – como negros e mulheres. Cavotti (2015, p. 33-34, grifo nosso) afirma que, “através de uma *leitura histórico-crítica da Bíblia*” a teologia inclusiva busca “encontrar respaldo bíblico para combater a opressão, discriminação e falta de liberdade enfrentada diariamente”. O destaque aqui é a rejeição de uma “leitura fundamentalista” da Bíblia, presente de uma forma em geral pelas igrejas evangélicas, e a adoção de recurso de um método interpretativo mais “correto” e “embasado” fornecido pelo uso de uma “hermenêutica histórico-crítica”. Para o pastor Alexandre Feitosa (2011, p.25-26) que, há quase 15 anos, tem desenvolvido e trabalhado a teologia inclusiva no Brasil:

A TI deve fornecer as bases que direcionem e revelem um caminho seguro para os cristãos homossexuais. Sua importância suplanta os aspectos puramente religiosos,

⁷Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/29/politica/1469820936_254948.html>. Acesso em 14/02/19.

indo muito além: desconstrói doutrinas excludentes e constrói possibilidades reais de vivenciar a afetividade e a sexualidade; resgata a dignidade roubada durante séculos e abre a porta da verdadeira liberdade em Cristo, possibilitando, assim, o experimentar da plenitude da existência humana; eleva a autoestima por meio do ver-se e sentir-se obra-prima de Deus; promove a autoaceitação, dirimindo as culpas e a autocondenação, tão nocivas e destrutíveis. Restitui aos gays e lésbicas o integrar-se à Igreja, como sujeitos, agentes e essenciais à diversidade que compõe o corpo de Cristo.

Os proponentes dessa teologia inclusiva não se entendem como uma “nova” perspectiva, pelo contrário, afirmam ser “um ramo da teologia tradicional”. A esse respeito destaca Feitosa (2010, p. 13-14), “a teologia inclusiva contempla uma lacuna deixada pelas estruturas religiosas tradicionais do cristianismo, pois, por meio da Bíblia, compreende que todos os que compõem a diversidade humana, seja ela qual for, têm livre acesso a Deus por meio do sacrifício de Jesus na cruz”. A busca por uma teologia inclusiva encontra-se envolta historicamente pela disputa da supremacia da interpretação bíblica no interior do cristianismo. Como destaca o reverendo da Igreja Cristã Reformada do Rio de Janeiro, Márcio Retamero (2010, p.87), com o surgimento das igrejas inclusivas fez-se necessário um aporte teológico que pudesse embasar a afirmativa de inclusão e comunhão de indivíduos homoafetivos em uma comunidade cristã. Assim, “da práxis nasceu a teologia inclusiva – o discurso teológico de viés cristão para a legitimação da integração plena para a participação do povo LGBT na comunidade de fé cristã”.

A teologia inclusiva constitui-se de uma tentativa de racionalização do discurso religioso das igrejas voltadas ao público LGBT como uma forma de produzir legitimidade a estes grupos. Esta se dá tanto num plano interno, ou seja, de construir um conjunto de sentidos e interpretações teológicas que tornem plausível à vivência da fé cristã conjuntamente à orientações de gênero homoafetivas aos indivíduos membros destes grupos, como também, num nível externo, de possuírem argumentos apologeticos convincentes que venham rebater as críticas feitas a estas comunidade por parte das igrejas convencionais. Nesse sentido, a formulação teológica do discurso inclusivo é imprescindível para afirmação e consolidação social-religiosa destas comunidades. Como parte integrante da construção de vínculos religiosos para indivíduos gays, está a teologização da experiência religiosa homossexual em termos racionais e doutrinários.

O discurso religioso cristão inclusivo tem sido apropriado e reapropriado de diversas formas e por grupos variados nos últimos anos no Brasil provocando uma proliferação destes, bem como também a criação de novos tipos. Um desses casos é o

aparecimento das igrejas inclusivas *pentecostais*. Pouco tempo depois da fundação das primeiras igrejas inclusivas no Brasil, ocorre um de processo rupturas e diversificação interna. Como citado no início desse artigo, em 2006, como resultado de uma divisão da Igreja da Comunidade Metropolitana (de natureza mais próxima do protestantismo histórico) surge a Igreja Cristã contemporânea, de orientação pentecostal. Estrutura-se assim o que Natividade (2017, p.16) chamou de um “campo religioso inclusivo” e, no interior deste, o “campo das igrejas inclusivas pentecostais”. Com a fundação de numerosos grupos pentecostais inclusivos por todo o país, vai consolidando-se um tipo de pentecostalismo inclusivo. Uma das principais denominações deste segmento na atualidade é a igreja Comunidade Cidade de Refúgio, liderada pela pastora Lanna Holder. No próximo tópico, queremos explorar mais particularmente a trajetória dessa liderança pentecostal inclusiva e da igreja que está à frente.

3. O Caso Lanna Holder e a Comunidade Cidade De Refúgio

A pastora Lanna Holder é uma das mais importantes lideranças inclusivas pentecostais do país. Junto com sua companheira, Rosania Rocha fundaram em 2011, na capital do Estado de São Paulo, a *Comunidade Cidade de Refúgio*. O carisma de Holder, o crescimento numérico da membresia da igreja e a difusão dos seus templos por várias cidades no território nacional, garantiram um destaque especial desta pastora e de sua comunidade no campo inclusivo brasileiro. São inúmeras as reportagens e entrevistas feitas pelas principais agências de informação jornalística sobre estas, seja pelo caráter “exótico” desse novo grupo com relação às igrejas evangélicas e pentecostais convencionais no país, seja pela trajetória de Holder, ex-missionária da Assembleia de Deus de grande projeção nacional e internacional como pregadora que assumiu sua homoafetividade e fundou a referida denominação religiosa. Pode-se dizer que, em certo sentido, a CCR é a primeira igreja inclusiva *nascida* com orientação especificadamente pentecostal. Muito embora, como já destacado pelas pesquisas do antropólogo Marcelo Natividade (2008), a Igreja Cristã Contemporânea seja reconhecida como uma igreja inclusiva pentecostal, anterior a CCR, ela surgiu como uma dissidência da Igreja da Comunidade Metropolitana e foi nesse processo de formação de uma nova denominação que ela se “pentecostalizou”. Nesse caso, afirmamos a existência de dois “tipos” de igrejas inclusivas pentecostais:

àquelas que se pentecostalizaram posteriormente à um episódio de cisão religiosa e àquelas que “nasceram” pentecostais, sem antecedentes institucionais inclusivos. Dessa forma, queremos apresentar uma breve biografia de Holder e da história da CCR como um caso exemplar de pentecostalismo inclusivo.

Semelhante ao desenvolvimento das igrejas pentecostais de segunda e terceira onda (FRESTON, 1993) que estavam diretamente associadas à trajetória biográfica de uma liderança carismática⁸, o surgimento da CCR está relacionada com a história religiosa de sua líder fundadora. Lanna Holder publicou em 2009 o livro *O diário de uma filha pródiga*⁹ onde relata episódios e experiências marcantes relacionadas a sua vida religiosa e homoafetiva. Nesse texto autobiográfico relata fatos desde a sua infância, de suas lutas com a questão das drogas e de sua orientação homoafetiva, passando por sua conversão religiosa, sua “queda” ao ter um envolvimento extraconjugal com Rosania Rocha (que se tornará sua companheira), até seu “retorno ao evangelho” com o início do processo de ressignificação de sua experiência religiosa e homossexualidade. Sobre o diário, Holder(2009, p.8) dirá que ele “expõe as feridas de uma alma em processo de cura, que em um desviado caminho de propósitos, por um pequeno momento, acreditou que os paliativos momentâneos lhe trariam felicidade de vida”.

Lanna Holder nasceu em 31 de dezembro de 1975 na cidade de Recife e mudou-se ainda criança para o Rio de Janeiro para morar com sua mãe, com algumas idas e vindas ao seu Estado de origem. Desde a infância relata dificuldades com sua orientação sexual até então não claramente compreendida, mas, aos 12 anos, assume sua homossexualidade. Teve uma adolescência conturbada pelo vício de drogas e pelo alcoolismo, acompanhada dos casos de envolvimento com pessoas do mesmo sexo, passando, por este fato, muitos problemas de ordem familiar. Aos 21 anos, Holder se converte e em 1996 ingressa na Igreja Assembleia de Deus. Associado ao seu processo de conversão, iniciam-se as tentativas de mudar sua orientação sexual. Ela relata que durante 7 anos buscou vários tipos de “tratamentos espirituais” de “cura gay” como “libertação dos demônios que oprimem uma pessoa e a levam a ser gay”, “quebra de

⁸ Como exemplo, as igrejas a seguir cresceram sob a égide do personalismo e carisma religioso de seus líderes fundadores: a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo fundada (1956) por Manoel de Mello, a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962) pelo Missionário David Miranda e a Igreja Universal do Reino de Deus fundada (1977) por Edir Macedo.

⁹ A primeira edição do *diário* narra apenas até sua “reconversão” religiosa, seu retorno à igreja evangélica. Os fatos posteriores, a aceitação da sua orientação sexual homoafetiva e a criação da CCR, estão descritos apenas em entrevistas variadas listadas nas referências bibliográficas.

maldição”, “cura interior”, “desligamento de alma”, “quebra de vínculos”, etc. Durante esse período, Holder decide-se por ter um casamento heterossexual aos 24 anos, e desse relacionamento, 2 anos depois, ela tem um filho. Esses fatos levaram-na a assumir publicamente a “cura” de sua homoafetividade. Entretanto, ela narrará posteriormente em seu diário e em entrevistas que mesmo com o uso de todos esses “recursos”, continuava a ter os mesmos sentimentos homoafetivos, e ainda, culpa e decepção que reservava a sua vida privada.

Concomitantemente, durante estes mesmos 7 anos, Holder tornou-se uma das principais pregadoras pentecostais do país chegando a estender seu ministério como conferencista em vários países pelo mundo. Sua pregação se concentrava principalmente em torno do seu testemunho de “cura” da sua orientação sexual homoafetiva, relatando a “obra de transformação” que Deus havia feito na sua vida, tornando-se agora “uma mulher realizada, esposa de um marido e mãe de um filho”. Portadora de uma grande eloquência e oratória, associada ao testemunha de “ex-lésbica”, Holder pregou nos principais eventos pentecostais no Brasil, gravou várias mensagens em DVD e CD, e conduziu milhares de pessoas aos templos evangélicos para ouvirem sua história de conversão e sermões que se faziam acompanhar de muitas conversões, reconciliações, curas e milagres. Todavia, nestas atividades declara posteriormente em seu diário:

Estava vivendo apenas um barato espetáculo da fé, uma vitrine que precisava ser mostrada em consequência daquilo que foi oferecido como prova do milagre e agora era requisitado como prova das bênçãos do Pai. Eu podia sorrir enquanto testemunhava e, muitas vezes, orava para que as minhas palavras tivessem o poder de trazer á existência ao menos aquilo que pregava. [...] (p.215). A essência das minhas mensagens estava voltada para o milagre que eu carecia, para a restituição que ansiava, para as vitórias que necessitava com urgência. Definitivamente, eu pregava o que vivia, não pela experiência de ter recebido, mas pela fé de que alcançaria, ainda que não fosse como imaginava, mas na convicção de que Ele proveria o melhor [...] (HOLDER, p.222)

Durante uma viagem aos Estados Unidos em 2002, conheceu a cantora Rosania Rocha, brasileira que ministrava em uma igreja na cidade de Boston. Um ano depois, elas tiveram um relacionamento extraconjugal e foram afastadas de suas igrejas. Juntamente com isso, Holder viu seu ministério “desmoronar” em torno de acusações, julgamentos e discriminações. Decide-se por continuar morando nos EUA. Aos 28 anos mudou-se para o estado de Massachusetts no EUA onde viveu por 5 anos e concluiu um curso de capelania pela *United Chaplains Internacional*. Em 29 de Julho de 2006, Lanna sofre um acidente de carro nos EUA que quase lhe tira a vida. Essa experiência foi, segundo ela, central para um processo de ressignificação



de seu ministério religioso. De volta ao Brasil em 2008, Lanna teve a ideia de criar uma igreja voltada predominantemente para homossexuais que, como ela, não ganharam acolhida em outra vertente religiosa. Ela funda então em 2011, junto com Rosania, agora formalmente sua companheira, a Comunidade Cidade Refúgio, no centro de São Paulo. Segundo as pastoras¹⁰, a CCR nasce:

Como resposta de Deus à nossa geração, a CR sempre desejou alcançar aqueles que se sentiam excluídos, rejeitados em suas igrejas de origem em razão de sua orientação sexual ou por qualquer outro motivo que fosse. Estas mesmas pessoas estavam impedidas de servirem a Deus em seus ministérios. [...] Foi exatamente de ventres espirituais considerados por muitos como estéreis que nasceu a Cidade de Refúgio, num momento em que a tradição, a religiosidade, o fundamentalismo, apontavam para a morte ministerial de duas mulheres que se dedicaram por completo à obra de Deus, mas que estavam afastadas do exercício de seus ministérios.

De acordo com Holder e Rosania¹¹, a igreja é um projeto “gerado no coração de Deus” e “um fruto concebido sobre circunstâncias sobrenaturais”. Sua missão é “resgatar vidas”. São uma “grande Obra”. Com a afirmação de que “Deus não faz acepção de pessoas”. A igreja iniciou-se com 15 pessoas e, com apenas 3 anos de existência, já possuía mais 600 membros. A CCR encontra-se na atualidade em 14 cidades do país e também, com uma “célula” em Lisboa, Portugal. Além de contar com 4 cultos semanais (alguns destes cultos são transmitidos on-line pelas redes sociais), a igreja presta ainda outros serviços, como a realização de casamentos entre pessoas do mesmo sexo e atividade assistencial mediante ONG *Mãos em ação* “voltada a auxiliar homoafetivos e seus familiares em seus traumas, medos, angústias, anseios, aflições e dúvidas. Apoio este feito de forma espiritual e psicológica, com profissionais devidamente treinados”. O espaço físico da igreja é apresentado como um lugar onde as pessoas estão “livres para adorar sem máscaras”. A estrutura atual desta igreja está projetada para a lotação de até 700 pessoas e inclui outros ambientes como: um bistrô, um salão social, gabinete pastoral para aconselhamentos privativos, uma livraria e um espaço de ensino que oferece escola bíblica para crianças, escola de música e aulas de idiomas.

Os cultos na CCR se realizam no estilo típico das igrejas pentecostais. As reuniões se iniciam com orações de súplica, quebrantamento, agradecimento. Os louvores (que são os mesmos cantados nas demais igrejas evangélicas, inclusive, com

¹⁰ Disponível em: <<http://cidadederefugio.com.br/sobre-a-igreja/>> Acesso em: 15/05/18.

¹¹ Disponível em: <<https://epoca.globo.com/colunas-e-blogs/felipe-patury/noticia/2013/07/pastora-lanna-holder-beu-era-o-malafaia-de-saiasb.html>>. Acesso em: 10/05/18.



o cântico de alguns dos hinos da *Harpa Cristã*¹²) ocupam um lugar central na liturgia ao conduzir a adoração dos membros no culto e ao criar um ambiente de sensibilização mais propício para “o momento da palavra”, que é a pregação a ser ministrada. Estes são acompanhados pelo “ministério de dança”, grupo que interpretam performances em frente do púlpito durante as canções. As orações e louvores são sempre intercalados com palavra de afirmação pentecostais como os “aleluias”, “glórias a Deus”, “louvado seja o Senhor”, entre outros. Em certos cultos, há também um momento para os testemunhos, em que os membros contam, por exemplo, como Deus os está ajudando no processo de aceitação de sua homoafetividade, no enfrentamento dos entraves familiares sobre esse assunto, entre outros. A igreja possui um canal no *Youtube* que existe desde 2011 e conta com mais de 937.885 mil¹³ visualizações entre transmissões de cultos on-line, trechos de eventos e entrevistas.

A narrativa de conversão com enredo centrado no drama das tentativas “frustradas” de tornar-se heterossexual e sua posterior reafirmação gay, são utilizadas como fonte de legitimidade do discurso religioso inclusivo por parte de Holder. A fundação da CCR relaciona diretamente com sua trajetória de vida. A teologia inclusiva colocou-se para Holder como uma tentativa de racionalização da sua homoafetividade e experiência religiosa. Boa parte do sucesso e do crescimento da CCR está relacionada a fama de Holder advinda de seus antecedentes religiosos e de sua forte liderança carismática. A soma da força pública de sua trajetória, da eloquência de suas ministrações, mais a ênfase na espiritualidade pentecostal, garantiram a CCR um crescimento expressivo. Com poucos espaços religiosos cristãos em que a população LGBT pudesse expressar sua religiosidade juntamente com a afirmação de sua orientação de gênero, a CCR vai se consolidando como uma das principais igrejas inclusivas pentecostais do Brasil.

O caso da pastora Lanna Holder e da igreja fundada por ela, a CCR, são exemplares da recomposição religiosa do pentecostalismo brasileiro na contemporaneidade. A estrutura e dinâmica desta igreja evidenciam um processo de ajustamento das crenças e práticas pentecostais a partir da elaboração de novas ofertas religiosas colocadas pela estratificação das demandas de grupos sociais específicos. Ao apropriarem-se seletivamente de elementos da religiosidade

¹² A “Harpa Cristã” é um hinário comum adotado especialmente pela Igreja Assembleia de Deus e outras denominações evangélicas e pentecostais.

¹³ Referente ao total de visualizações do Canal. Acesso em 20/04/19.

pentecostal (como a centralidade da experiência emocional no Espírito Santo, a glossolalia, o entusiasmo da liturgia, a “liberdade” na adoração corporal, a participação leiga, entre outros) e a negação de alguns outros aspectos (como diminuição do moralismo dos “usos e costumes”, de uma certa repressão da sexualidade e do combate à homossexualidade), essa forma de pentecostalismo inclusivo ressalta seu aspecto moderno quando da “bricolagem religiosa” no qual faz “empréstimos e reempregos” da tradição à sua maneira (HERVIEU-LÉGER, p. 25).

4. Gays e pentecostais? Interpretações e Interpelações das Igrejas Inclusivas Pentecostais

Ao longo do presente texto foram pontuadas algumas discussões que visaram apresenta um quadro panorâmico do pentecostalismo inclusivo no Brasil. Como afirmado na introdução deste artigo, nossa linha de argumentação é que as igrejas inclusivas pentecostais no Brasil são, ao mesmo tempo, produto e produtoras de modernização religiosa não apenas no interior do campo pentecostal, mas também, das religiões de uma forma em geral no Brasil. O surgimento e expansão destas comunidades se dá como um processo de recomposição religiosa no contexto da modernidade no Brasil. Este tipo pentecostal surge com contornos modernos, distinguindo-se em vários aspectos dos tipos pentecostais predecessores. Ao romperem com uma ética sexual heteronormativa das igrejas convencionais e ao proporem uma nova forma de sociabilidade religiosa segmentada para o público LGBT, estes movimentos reinventam modalidades alternativas de vida religiosa numa perspectiva moderna. Alguns elementos como a ruptura-reelaboração da tradição, reforço na dimensão da escolha individual da religião por sujeitos gays e a estratificação de comunidade em torno de grupos de segmento são alguns dos aspectos modernizantes acentuados pelas igrejas inclusivas pentecostais. Neste último tópico queremos buscar algumas interpretações e interpelações das igrejas inclusivas pentecostais a partir de duas questões: Que funções sociais são desempenhadas por estes grupos, comunitária e individualmente para o público LGBT? Quais são alguns dos elementos sociorreligiosos destas igrejas que se destacam no contexto contemporâneo?

Em relação as funções sociais destes grupos, destacamos os seguintes pontos. Primeiramente, *a espiritualidade e liturgia pentecostal possibilitam à expressão das*

emoções e da manifestação ritual do corpo que são muitas vezes reprimidos não apenas por outros tipos de igrejas, mas em especial, por certos interditos culturalmente postos em uma sociedade marcada pela heteronormatividade. Se nos espaços públicos há uma certa repressão dos corpos gays e mesmo violências cometidas contra essas populações, na igreja, no culto pentecostal o indivíduo homossexual pode expressar livremente seus sentimentos e corporeidade, dançando, cantando, etc, sem sentir nenhum tipo de constrangimento ou objeção por parte de outrem. Esse indivíduo compreende que nesse espaço ele pode “ser quem ele é e quer ser”. Porque Deus o aceita “do jeito que ele é” a presença do Espírito Santo está no culto para habitá-lo e proporcionar a ele um sentimento de êxtase e emoção profundas. O espaço cútico da reunião semanal torna-se um ambiente de extravasamento em gestos, canções e performances que visam com isso prestar uma liturgia corporal, em que esses manifestam ao mesmo tempo sua devoção religiosa sem objeções à vivência particular de sua orientação sexual.

Em segundo lugar, o estímulo à experiência individual com o Espírito Santo proporciona uma valorização da pessoa mediante uma aproximação entre o fiel gay e Deus. Como afirma Tschannen (2004), o pentecostalismo constitui-se como um movimento religioso que, em comparação com o catolicismo, contribui com a conformação de uma “transcendência de menor amplitude” – ou seja, propõe a perspectiva de uma divindade mais “próxima” dos fiéis. Marion Aubrée (2004, p.191) afirma que os movimentos pentecostais no Brasil, através de uma expressão imediata e emocional com o sagrado, juntamente com a valorização individual dos “escolhidos de Deus”, permitiu a quem se integrava a estes grupos “reestruturar identidades individuais e coletivas prejudicadas pelas fortes transformações” sociais e crises experimentadas no país. Esse sujeito religioso homossexual que, muitas vezes, pode ser desprezado por familiares, no ambiente de trabalho e em muitos círculos sociais, nessa comunidade religiosa, ganha dignidade, “sente-se alguém”. Como destaca Natividade (2017, p.27-28) a mensagem inclusiva frequentemente fala a respeito de como Deus “aceita” os homossexuais “como eles são” e como Ele os ama incondicionalmente. As igrejas inclusivas pentecostais favorecem o processo de “aceitação social das sexualidades dissidentes da norma” mediante a “produção de subjetividades transformadas, nas quais identidades sociais são preconizadas em novos aprendizados dos nexos de religião, natureza e sexualidade”.

Terceiro, *as igrejas inclusivas pentecostais oportunizam os fiéis homossexuais lhes proporcionando um espaço de voz e visibilidade que lhes é muitas vezes vetada ou restrita em outros lugares e também fornecendo uma comunidade terapêutica.* Em uma sociedade na qual o Estado que não consegue proporcionar satisfatoriamente políticas públicas que garantam os direitos e inclusão das populações LGBT's, as comunidades e o êxtase pentecostal favorecem à estas pessoas dignidade, valorização e empoderamento. Enquanto a expressão pública dos corpos e emoções dos indivíduos homoafetivos encontram poucos lugares de manifestação no espaço público atravessado de uma certa heteronormatividade das condutas, nas igrejas, estes podem cantar em voz alta, chorarem, dançarem, bater-palmas sem se sentirem com medo de eventuais repressões. Eles podem pregar, dar testemunho, irem vestidos da forma como querem, ocupam cargos de liderança, constroem uma nova rede de solidariedade mais ampla do que àquelas que eventualmente fora de uma comunidade religiosa lhes é privada. A espontaneidade do culto pentecostal possibilita os “entrecruzamentos de linguagens religiosas e performances de gênero, a partir das expressões musicais e corporais em rituais inclusivos”. Nessas “comunidades emocionais”, a liturgia e louvor pentecostal favorecem “expressões plurais do gênero” em que os “números de dança, teatro e a linguagem de libras também possibilitam fronteiras de gênero mais fluídas” (NATIVIDADE, 2017, p. 15-16). Também, estas igrejas oferecem uma comunidade terapêutica de forte acolhida afetiva e emocional. Muitos destes grupos possuem ONGs e assistência psicológica gratuita para pessoas com traumas ou dificuldades de lidar com as questões ligadas à sua orientação sexual.

A segunda questão levantada nesse tópico é a respeito dos elementos sociorreligiosos contemporâneos que compõe estas igrejas. Primeiramente, *o pentecostalismo inclusivo é marcado por uma comunitarização frágil e de identidades muitas vezes volúveis.* Como afirmou Natividade (2017, p. 29), “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”. Reforçando este argumento, em uma entrevista ao *Jornal El País*¹⁴, o mesmo antropólogo destaca que há “que se considerar sempre que as pessoas consomem o discurso pastoral, mas não necessariamente concordam

¹⁴ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/29/politica/1469820936_254948.html>. Acesso em: 18/05/19.

com tudo o que ele diz. As pessoas não são árvores plantadas, elas interpretam, entendem e transitam entre igrejas, assim como fazem em todos os outros espaços que frequentam”. Sendo assim, há um processo de maior flexibilização das fronteiras de pertença religiosa a uma comunidade seguida de uma apropriação individualizada dessas crenças a partir das demandas e opções do sujeito religioso gay. As múltiplas formatações de sociabilidade e ética das condutas religiosas que podem assumir as igrejas inclusivas pentecostais revelam sua dinâmica não estável, passível de uma elasticidade eclesiológica às adaptações e (re)ajuste sobre determinados contextos e situações.

Outro elemento importante é a *composição urbana das igrejas pentecostais inclusivas*. Esse fenômeno religioso está fortemente localizado e associado às grandes metrópoles brasileiras. Os títulos “metropolitana” e “cidade” empregados no nome de duas das principais Igrejas Inclusivas no país – a saber, da Igreja Comunidade Metropolitana e Comunidade Cidade de Refúgio, sendo somente a segunda pentecostal – são elucidativas para pensar a natureza especificamente urbana deste movimento religioso. A urbanidade destas igrejas não se expressa apenas no plano da ocupação espacial das congregações na urbe, mas principalmente, pela absorção das lógicas e dinâmicas próprias ao fenômeno urbano. Nesse sentido, estas congregações religiosas implicam numa ruptura com um tipo de “pentecostalismo rural”, àquele estruturado em torno de uma *tradição forte*, e que, mesmo das capitais, em especial nas periferias das grandes metrópoles, continua determinantes. Representam assim, uma forma de pentecostalismo urbano e moderno, no qual às referências à memória coletiva à uma linhagem crente de longa duração se dissolve na recomposição instantânea de uma religiosidade fluida e pragmática que cresce nas metrópoles brasileiras.

Em último lugar, *as igrejas inclusivas pentecostais fazem uma apropriação seletiva do arcabouço de crenças e práticas pentecostais a partir de uma bricolagem, justaposição e recomposição religiosas*. Estas igrejas elaboram uma especialização da oferta religiosa pentecostal adequada as demandas específicas de um determinado grupo de interesses. Ao centralizar a experiência corporal e emotiva, em que a noção de autenticidade religiosa se desloca mais para uma dimensão subjetiva do indivíduo do que as normatizações dogmáticas das instituições tradicionais, a religiosidade pentecostal apresenta-se como uma forma religiosa bastante atraente e adaptável às recomposições religiosas demandadas por estes



grupos religiosos LGBT. A esse respeito, Natividade (2010, p.115) destaca que a “opção por um estilo pentecostal” por parte dessas igrejas inclusivas facilitou “o trânsito entre códigos e linguagens laicas e religiosas, ora incorporados, ora rejeitados ou ressignificados” na formação de uma religiosidade gay-pentecostal. Dessa maneira, a instituição religiosa deixa cada vez mais de fornecer uma referência uniforme das identidades coletivas e passa a tornar-se um reservatório simbólico do qual os indivíduos elaboram num processo de bricolagem, seus tipos e formas e identificação à uma comunidade religiosa.

Conclusão

Nas últimas décadas, o acento no processo de pluralização e complexificação do campo pentecostal fez surgir uma miríade de igrejas desvinculadas das grandes denominações pentecostais clássicas, formando o subcampo das “outras de origem pentecostal” que atualmente compõe, como afirmado na introdução, o segundo maior em crescimento no país (em números gerais). Estas igrejas, que não possuem um caráter homogêneo: tanto reproduzem certos elementos da tradição pentecostal, quanto produzem novas formas de sociabilidade no pentecostalismo. Uma destas recomposições é criação de comunidades estratificadas por grupos de segmentos. Como um caso distintivo desse fenômeno, estão as igrejas inclusivas pentecostais, comunidades segmentadas ao público LGBT valendo-se de um estilo e prática religiosas de tipo pentecostal. Como vimos, o caso Lanna Holder e da CCR constituem-se como um exemplo de igreja pentecostal segmentada para o público LGBT derivadas das produções religiosas da modernidade no Brasil. Esse pentecostalismo inclusivo manifesta-se como um vetor de modernização religiosa no contexto do campo pentecostal brasileiro.

Estas igrejas inclusivas pentecostais são caracterizadas por um conjunto de funções e elementos sociorreligiosos específicos que a tornam uma expressão de um moderno pentecostalismo. Por um lado, o componente pentecostal da religiosidade inclusiva destas comunidades possibilita ao público LGBT a expressão livre de suas emoções e corpos, a valorização pessoal do indivíduo gay pela experiência imediata com o Espírito Santo e o acolhimento terapêutico numa comunidade emocional para estes. Por outro, essa forma religiosa é constituída por laços comunitários frágeis e de

identidades porosas, é uma religiosidade iminentemente urbana e marcada por uma bricolagem/justaposição/recomposição das identidades religiosa-pentecostais.

O campo pentecostal inclusivo apresenta-se na atualidade como um desafio teórico tanto nos estudos dos processos de recomposição e produção religiosa na modernidade brasileira, quanto na compreensão das mudanças e novas formas de classificação do pentecostalismo no país. Como, de que formas e em que proporções a modernidade religiosa brasileira afeta (e é afetada) as religiões no país? Que mudanças duradouras essas novas dinâmicas trazem às tradições religiosas para o futuro? Que afinidades e distanciamento os pentecostalismos possuem com essa modernidade e de que maneiras ele é reapropriado a partir destes grupos emergentes? Que ajustes metodológicos das pesquisas de campo, bem como a revisão dos conceitos cristalizados sobre os pentecostais no país deverão ser feitos para captar estes e outros tipos de pentecostalismos modernos na atualidade? O surgimento e expansão das igrejas inclusivas pentecostais é um fenômeno complexo e instigante para o estudo das religiões no Brasil. As questões levantadas por este pentecostalismo inclusivo e pelas mudanças atuais no cenário pentecostal podem fornecer pistas para um aprofundamento nas pesquisas sobre a modernidade religiosa brasileira.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo. (2006), *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*. In: F. Teixeira e R. Menezes (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes.
- AUBRÉE, Marion. *Sectas y transformación religiosa em Brasil*. In: BASTIAN, Jean-Pierre (coord.). **La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- BARAJAS, Karina Bárcenas. *Espiritualidades queer: heterotopías de la igualdad en la diferencia*. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, ano 18, n. 24, p. 90-109 jan-jul. 2016.
- BARROZO, Victor Breno Farias. *Faces do pentecostalismo brasileiro: esboço de uma cartografia do campo pentecostal no Brasil*. In: OLIVEIRA, David Mesquiati; FERREIRA, Ismael; FARJADO, Maxwell.. (Org.). **Pentecostalismos em perspectiva**. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017, p. 97-106.
- CAVOTTI, Fernanda. *A teologia inclusiva – 10 anos*. In: SANTOS, Átila Augusto dos (org.). **Panorama homoafetivo: perspectivas cristãs de inclusão LGBT**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.



- CÉSAR, Marília de Camargo. **Entre a cruz e o arco-íris**: a complexa relação dos cristãos com a homoafetividade. Belo Horizonte: Editora Gutenberg, 2013.
- FEITOSA, Alexandre. **Bíblia e homossexualidade** – verdade e mitos. Rio de Janeiro: Metanoia, 2010.
- FEITOSA, Alexandre. **O prêmio do amor**. Edição do Autor, 2011.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Editora UNESP, 1993.
- GUIMARÃES, Jayane Santos. **Igreja inclusiva**: diversidade sexual e experiências religiosas. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP, 2017.
- HOLDER, Lanna. **O diário de uma filha pródiga**. Belo Horizonte: Editora Atual Brasil, 2009.
- JESUS, Fátima Weiss de. *Notas sobre religião e (homo)sexualidade: "Igrejas Gays" no Brasil*. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, 2008.
- JESUS, Fátima Weiss de. *Unindo a cruz e o arco-íris: vivência Religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Tese doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.
- MOTT, Luiz. *Igreja e homossexualidade no Brasil: cronologia temática, 1547-2006*. Comunicação apresentada no II Congresso Internacional sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência, São Leopoldo, RS, Escola Superior de Teologia, 16-16/8/2006. Disponível em <http://www.diversidadecatolica.com.br/opinioao_mott.asp> Consulta em 15 mar. 2018.
- NATIVIDADE Marcelo Tavares. *Cantar e dançar para Jesus: sexualidade, gênero e religião nas igrejas inclusivas pentecostais*. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 37(1): 15-33, 2017.
- NATIVIDADE, Marcelo. *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- NATIVIDADE, Marcelo. *Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal*. **Religião e Sociedade**, 30, N° 2: 2010, p. 90-121.
- RETAMERO, Márcio. *A igreja inclusiva e a política*. In: SANTOS, Átila Augusto dos (org.). **Panorama homoafetivo**: perspectivas cristãs de inclusão LGBT. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.
- TSCHANNEN, Olivier. *La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa-latina-América Latina*. In: BASTIAN, Jean-Pierre (coord.). **La modernidad religiosa**: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Recebido em: 29/06/2019

Aceito em: 27/08/2019