UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ALEXANDRE OVIEDO GONÇALVES

Flexibilizando estéticas, restringindo sexualidades:
disputas de agentes pela demarcação do religioso

São Paulo
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Flexibilizando estéticas, restringindo sexualidades:
disputas de agentes pela demarcação do religioso

Alexandre Oviedo Gonçalves

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Ciência Social (Antropologia Social)

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Paula Montero

São Paulo
2014

GONÇALVES, Alexandre Oviedo. Flexibilizando estéticas, restringindo sexualidades: disputas de agentes pela demarcação do religioso. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como pré-requisito da obtenção do título de mestre em Ciência Social (Antropologia Social)

Aprovado em:

Banca examinadora

Dr.º Aramis Luis Silva
CEBRAP

Prof.º Dr.º Ricardo Mariano
PPGS/USP

Prof.ª Dr.ª Paula Montero
PPGAS/USP

Dedico esta dissertação à

Mara Oviedo
sempre me a aconselhando nos momentos difíceis da vida
“Let it be”

In memoriam

Ari Gonçalves dos Reis
Adélia Rosa Resende

Agradecimentos

Em especial à Prof.^a Paula Montero, minha orientadora, pelos momentos de ensino que obtive, pela dedicação, apoio e paciência;

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP, que apoiou e garantiu a realização desta pesquisa.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo que garantiram a todos uma digna formação acadêmica;

A todos os funcionários do departamento de Antropologia, pela dedicação ao trabalho;

Aos companheiros do grupo *Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos*, Jacqueline Moraes Teixeira, Henrique Antunes, Carlos Guitierrez, Milton Bortoleto, Cesar Augusto Assis Silva, Lilian Sales, Melvina Araújo, Edilson Teles, Leonardo Siqueira Antônio, Eduardo Dullo, Ypuan Garcia e Rafael Quintanilha, pelo “Princípio do Dom”.

À Maira Gomes, companheira sem limites, pela paciência de me ouvir sempre e pelo acalanto nas horas difíceis;

Parafraseando Carneiro da Cunha, os demais são pessoais, não se fala neles.

Resumo

O objetivo geral desta pesquisa consistiu em analisar, por meio das práticas discursivas de atores ligados a uma organização paraeclesiástica denominada *Tribal Generation*, os posicionamentos tomados por determinados agentes a fim de se justificarem enquanto protestantes legítimos. Nossa questão volta-se para a compreensão das condições necessárias para uma igreja existir e se legitimar enquanto tal. Esta questão nos auxilia na análise das disputas sobre a tipificação do que seria igreja, revelando os parâmetros de sua construção discursiva enquanto forma ‘legítima’, termo êmico que reitera o que pode ser entendido como igreja e, conseqüentemente, como religião. Para compreendermos tais questões, procuramos estruturar esta dissertação em dois planos. O primeiro plano consistiu em mapear uma rede de atores, igrejas, ministérios e escolas dominicais a partir da *Tribal Generation*, organização que atua a partir de uma plataforma virtual e que traz como proposta “estimular um modelo inclusivo de igrejas, com lideranças mais flexíveis frente à diversidade contemporânea”. Partimos do pressuposto de que, independentemente das formas eclesiológicas e evangelísticas adotadas pelas igrejas vinculadas a esta organização, o conteúdo doutrinário permanece “conservador” em relação ao uso discursivo dos textos que compõem a bíblia. O segundo plano versou sobre o mapeamento de uma sub-rede de atores, igrejas e escolas de missões parceiras da organização *Tribal Generation* que têm como foco a “evangelização e conversão” de indivíduos que se identificam como homossexuais. Esta “rede pastoral da sexualidade”, categoria que empregamos para circunscrever a sub-rede, nos ajudou a compreender como o uso discursivo de “inclusão e diversidade” não necessariamente positiva a homossexualidade como identidade sexual legítima. Tais categorias, junto às propostas de novas formas de atuação eclesiológicas e evangelísticas, colocam em disputa a própria legitimidade dos atores. Essa disputa, conforme abordaremos, é empreendida no campo da sexualidade, evidenciando distintas formas discursivas em interação.

Palavras-chave: religião, redes, sexualidade, práticas discursivas, justificação

Abstract

The objective of this research is to analyze, through the discursive practices of actors linked to a parachurch organization called Tribal Generation, positions of certain agents to justify themselves as legitimate Christians. Our question turns to the understanding of the conditions necessary for a church to exist and to legitimize as such. This question helps us to analyze the disputes over the classification of what would be the church, revealing the parameters of their discursive construction as a 'legitimate' way emic term that reiterates what can be understood as a church and, consequently, as a religion. To understand these questions, we try to structure this thesis in two planes. The first plan was to map a network of actors, churches, ministries and missionary schools from the Tribal Generation, an organization that acts as a virtual platform that brings and as a proposal "to encourage an inclusive model of churches with more flexible leadership facing the contemporary diversity". Assume assumption that the doctrinal content remains "conservative" about the discursive use of texts that make up the bible. The second plan was about the mapping of a sub-network of actors, churches and missionary schools that focus on the "evangelization and conversion" of individuals who identify themselves as homosexual. This "pastoral network of sexuality" category we use to circumscribe the subnet, helped us understand how the discursive use of "inclusion and diversity" does not necessarily positive homosexuality as a legitimate sexual identity. These categories, along with proposals for new forms of ecclesiological and outreach activities, call into dispute the legitimacy of the actors. This dispute is undertaken in the field of sexuality, showing distinct discursive forms in interaction.

Key-words: religion, networks, sexuality, discursive practices, justification

Lista de Ilustrações

Figura 1 - Imagem ilustrando as marchas organizadas pelo Jesus Movement	30
Figura 2 - Capa da revista Time de junho de 1971	31
Figura 3 - Performance de funk durante culto	32
Figura 4 - Culto realizado na Igreja Cristã Pantokrator	33
Figura 5 – Culto realizado na Igreja Bola de Neve	33
Figura 6 - Capa do livro A generous Orthodoxy de Brian McLaren	55
Figura 7 – Dan Kimball e Vintage Faith Church	56
Figura 8 - Ícone da organização Tribal Generation	64
Figura 9 – Grupo de cristãos durante a Parada do Orgulho Gay em Chicago.....	87
Figura 10 - Participante da Parada do Orgulho Gay em Chicago abraça grupo de cristãos.....	89

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
Controvérsias, performatividade e poder pastoral	13
Alguns procedimentos de pesquisa.....	18
CAPÍTULO 1 – FLEXIBILIZANDO ESTÉTICAS, RECRUDESCENDO SEXUALIDADES: PRODUÇÕES ACADÊMICAS ACERCA DOS PROCESSOS DE RUPTURAS E FLEXIBILIZAÇÕES ESTÉTICO-COMPORTAMENTAIS EM ORGANIZAÇÕES EVANGÉLICAS	23
1.1. Rupturas e flexibilização: os “usos e costumes de santidade” em questão	24
1.2. Rupturas e flexibilização: a liberalização estética e comportamental em questão.....	27
1.2.1. O Movimento Gospel: música, juventude e conversão	29
1.3. Rupturas e flexibilização: o mercado religioso e “bens de salvação” em questão.....	35
1.4. Juventude e religião: algumas perspectivas sociológicas sobre o tema.....	37
1.5. Rupturas e flexibilização: a sexualidade em questão	41
1.6. Deslocando a análise: repensando a religião como práticas discursivas	45
CAPÍTULO 2 – TRIBAL GENERATION: “NOVAS IGREJAS PARA NOVAS GERAÇÕES”	49
2.1. <i>Tribal Generation</i> : caracterização histórica e contextual	50
2.2. Igreja Emergente: narrativas religiosas sobre a igreja na pós-modernidade	53
2.3. <i>Tribal Generation</i> como plataforma de relacionamentos	61
2.3.1. Os nós da rede	63
2.3.2. Igrejas e Ministérios: fomentando parcerias	65
2.3.3. Escola “Plantadores de Igreja”: regime ministerial de jovens em missões urbanas.....	70
CAPÍTULO 3 – PODE TUDO, MENOS SER GAY: A HOMOSSEXUALIDADE COMO LIMITE DO DISCURSO “INCLUSIVO”.	78
3.1. Homossexualidade e religiões cristãs no debate público	79
3.2. Incluir para transformar	85
3.2.1. “Me dê um abraço – Jesus te ama”	86
3.3. Rede pastoral da sexualidade: produção e circulação de atores e saberes	94
3.3.1. Igreja Emergente e Tribal Generation: a sexualidade como fronteira	95
3.3.2. Tecendo a rede: agentes, igrejas e escolas de missões	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117
ANEXOS	122

INTRODUÇÃO

O discurso sobre a flexibilização estético-comportamental do tradicional rigorismo puritano e do notório sectarismo de parte considerável das denominações evangélicas já não é mais novidade. É considerável a gama de estudos sobre a significativa transformação na conduta e no modo de ser dos evangélicos, na maneira de se relacionarem com a sociedade e com a cultura envolvente, principalmente ao longo das últimas duas décadas.

É cada vez mais frequente depararmo-nos com igrejas evangélicas voltadas a um público jovem específico. Na etnografia de Costa (2004) podemos observar como as Igrejas Nova Vida, Cristo Salva e Mocidade para Cristo, por exemplo, tiveram como foco de evangelização as ditas comunidades *Undergrounds* ou “Tribos Urbanas”¹, grupos de jovens que se identificavam como punks, metaleiros e carecas. A forma estereotipada do pastor trajando terno e gravata, de comportamento austero e frugal, abre espaço para diferentes estéticas, como pastores surfistas ‘pregando’ em templos decorados com paisagens praianas ou cultos que em muito se assemelham a shows de rock. (Maranhão Filho, 2012; Costa, 2004)

Segundo Mariano (1999), o aparecimento das igrejas neopentecostais², promoveu uma ruptura na identidade estética desses religiosos, distanciando-os da forma estereotipada dos usos e costumes de santidade pentecostal³. No Brasil, este processo teve início na segunda metade da década de 1970 com a igreja Nova Vida, mas

¹ Mantive aqui a expressão utilizada pelos ‘nativos’. Por ser um conceito que homogeneiza os grupos urbanos, a literatura antropológica tem tratado essa expressão com cautela. A este respeito, ver Magnani (1992)

² Ricardo Mariano classifica o pentecostalismo no Brasil em três vertentes: pentecostalismo clássico (a partir da chegada da Congregação Cristã em 1910 e da Assembleia de Deus em 1911); deuteropentecostalismo (a partir de 1950, com a Cruzada Nacional de Evangelização) e; neopentecostalismo (a partir de 1970, com o aparecimento da Igreja Nova Vida e Universal do Reino de Deus) (MARIANO, 1999: 23-49)

³ “Usos e costumes é a expressão utilizadas pelos pentecostais para se referir ao rigorismo legalista, às restrições do vestuário, uso de bijuterias, produtos de beleza, corte de cabelo e a diversos tabus comportamentais existentes em seu meio religioso” (MARIANO, 1999: 187)

só despontou efetivamente no decorrer das décadas de 1980 e 1990, flexibilizando ou adaptando o contra-culturalismo pentecostal vigente, de caráter fortemente repressivo⁴.

De modo geral, a literatura que tratou deste tema procurou compreender as possibilidades de uma inclusão estética e comportamental diversa e pouco aceita nas religiões protestantes, sobretudo pentecostais. Sobre o mesmo tema, outros autores buscaram analisar o fenômeno utilizando-se da metáfora de mercado e *marketing* religioso, procurando compreender de que maneira as organizações religiosas direcionam grupos juvenis para determinadas formas de consumo e de mercado ligado à fé cristã⁵.

Esta literatura acadêmica nos traz um belo panorama acerca da natureza das transformações comportamentais neste campo. No entanto, essas transformações vieram acompanhadas de uma intensa disputa pelas formas de ‘ser igreja’ que ainda não foram sistematicamente estudadas. Propomo-nos a abordar esse *campo de disputas*, tomando como partido teórico a análise das práticas discursivas e as formas de se legitimar institucionalidades por meio de críticas e justificações dos atores. Inspirado em autores como Bruno Latour (2005) e Luc Boltanski (2009), partimos da ideia de que, concomitantemente à profusão de diversos segmentos protestantes via cissiparidade e segmentação, os atores são constrangidos a se justificarem frente a organizações religiosas concorrentes, colocando em disputa sua legitimidade enquanto cristãos. Procuramos em nossa análise privilegiar esta dimensão, embasando-nos em conceitos como redes, fluxos, circulações, alianças e controvérsias tal como trabalhados por Bruno Latour (2005) e Luc Boltanski (2009), e performatividade, poder pastoral e práticas discursivas de modo semelhante às propostas de Judith Butler (1993) e Michel Foucault (2008).

Deste modo, o objetivo geral desta pesquisa será analisar, por meio das práticas discursivas de atores ligados a um movimento protestante denominado Igreja Emergente, os posicionamentos tomados por determinados agentes a fim de se justificarem enquanto protestantes legítimos. Temos como escopo analisar discursos

⁴ Uma importante característica dessas transformações reside no rompimento com a ideia de busca de salvação pelo ascetismo, de rejeição do mundo, contrariando fortemente a proposição pentecostal de que a existência terrena do verdadeiro cristão seria dominada pela pobreza material e sofrimento da carne. (MARIANO, 1999: 44)

⁵ Cf. Berger (1958); Campos (1997); Costa (2004); Cunha (2007); Dolgie (2004); Maranhão Filho (2012); Mariano (2003);

que tem por finalidade convencer seus interlocutores a respeito de uma validade, da verdade e da legitimidade de uma determinada posição. De modo semelhante à formulação proposta por Bruno Latour (2005) com relação à formação dos grupos sociais, cabe aqui ensaiar a seguinte questão: o que uma igreja precisa para existir e se legitimar enquanto tal? Esta questão nos auxilia na análise das disputas sobre a tipificação do que seria igreja, revelando os parâmetros de sua construção discursiva enquanto forma ‘legítima’, termo êmico que reitera o que pode ser entendido como igreja e, conseqüentemente, como religião.

Observamos, a partir dos discursos de alguns agentes específicos, que propostas de novas formas de atuação eclesiológicas e evangelísticas colocam em disputa a legitimidade dos atores enquanto cristãos protestantes. Veremos adiante que o tema da sexualidade se torna um lugar estratégico na disputa por essa legitimidade, desvendando distintas formas discursivas em interação. Ainda que novas formas de atuação eclesiológicas e evangelísticas sejam fundamentais para fomentar ‘novas formas de ser igreja’, o referencial regulatório das práticas dos sujeitos permanece conservador. Se por uma via propõe-se a flexibilização de estéticas e comportamentos sob o rótulo da inclusão da diversidade, por outra via se impõe barreiras à legitimidade das identidades sexuais que fogem à heteronormatividade. Partindo desta hipótese, a questão que move esta pesquisa procura compreender tanto o que está em disputa nesse segmento religioso, como também as diferentes formas discursivas em interação como forma de legitimar posicionamentos.

Para analisar tais questões nos pareceu interessante voltar nossa atenção para a particularidade de discursos de agentes ligados a um movimento protestante denominado Igreja Emergente. Iniciado por ingleses e americanos no final dos anos 1990, as falas dos atores ligados a esse movimento voltam-se para a “necessária evangelização da juventude” que emergiria numa suposta “sociedade pós-moderna”. Para isto, de acordo com essas narrativas, haveria a necessidade de mudanças na estrutura das igrejas e na forma de evangelismo dos líderes.

Os textos publicados pelos atores ligados a este movimento procuram transmitir uma imagem de mundo profundamente reorganizado em relação ao mundo “moderno”. O movimento ganha forma à medida que surgem distintas interpretações nas Ciências Humanas acerca da sociedade – pós-moderna – e na maneira como essas interpretações

espiralam por diferentes campos, encarnando-se nos discursos dos atores. A principal tônica desse discurso fundamenta-se na ideia de mudança, de pluralismo, alteridade, no uso de diferentes linguagens, novas tecnologias, métodos inovadores, na ruptura de fronteiras. O movimento Igreja Emergente não consiste, portanto, em uma denominação institucional ou em uma teologia, mas em propostas múltiplas de modelos eclesiológicos e evangelísticos visando atingir, sobretudo, jovens nascidos após 1990.

Tomamos como estudo de caso a organização *Tribal Generation*. Com sede em Uberlândia-MG e escritórios espalhados em diversos países, incluindo Estados Unidos da América, Portugal, Alemanha, Inglaterra e Chile, a *Tribal Generation* apresenta-se como uma organização paraeclesiástica que age a partir de uma plataforma de apoio e treinamento, tendo por objetivo formar uma rede de relacionamentos visando estabelecer parcerias entre igrejas e ministérios voltadas a um público jovem e capacitar lideranças através de uma escola dominical denominada *Escola Plantadores de Igrejas*. Sua proposta, conforme anunciado no site da organização, consiste em fomentar “um modelo de igrejas e lideranças mais flexíveis frente à diversidade contemporânea. Queremos fazer brotar novas igrejas para novas gerações”.

Atuando em rede, na forma de uma plataforma virtual, a *Tribal Generation* permite a expansão, circulação e multiplicação dos atores, investindo em uma nova forma de organização e arregimentação de indivíduos. Agindo como uma rede de informações, essa estrutura virtual consegue capilarizar distintos atores, fazendo-os circular, expandir e se multiplicar, materializando-se em cursos eclesiológicos presenciais e virtuais, cujo objetivo é formar líderes para fundar novas igrejas.

Controvérsias, performatividade e poder pastoral

As noções de ator-rede e controvérsia em Bruno Latour (2005; 2000; 1994) performatividade e poder pastoral em Judith Butler (1993) e Michel Foucault (2008) apresentam-se como categorias centrais para esta pesquisa. Trata-se, sobretudo, de instrumentos teóricos e metodológicos que nos permitiram compreender as interações dos sujeitos em rede a partir da linguagem, no sentido de se organizarem socialmente, buscando o consenso a partir do discurso.

Em sua redefinição de sociologia, Bruno Latour propõe a substituição da noção de “ciência do social” pela ideia de “ciências de associações”, estritamente voltada para

a investigação das dinâmicas de novas associações e ao esboço de seus agregados. Nesse sentido, sua teoria do ator-rede (ANT) consiste em um método para seguir a construção e fabricação dessas associações, privilegiando fluxos, circulações, alianças e movimentos nas quais os atores envolvidos constantemente interferem e/ou sofrem interferências. Trata-se, portanto, de enfatizar os movimentos de agenciamento e as possíveis mudanças que surgem dessas conexões. Nas palavras Latour (2004: 397), a teoria do ator-rede consiste em “seguir as coisas através das redes em que elas se transportam, descrevê-las em seus enredos”. (Latour, 2004; Freire, 2006)

Uma rede de atores, de acordo com Callon (1986), refere-se simultaneamente a um ator, cuja atividade consiste em fazer alianças com novos elementos, e a uma rede, capaz de redefinir e transformar seus elementos. A categoria ator, tomado em sentido semiótico (actante), se define como qualquer pessoa, instituição ou coisa (humanos e não-humanos) que tenha agência, isto é, que seja capaz de produzir efeitos no mundo e sobre ele.

O sentido de rede de atores, então, se estabelece como um plano de conexões heterogêneas que, segundo Serres (1991), caracteriza-se por estabelecer um campo de tensões múltiplas na qual a síntese não é um resultado necessário. A rede é marcada por múltiplas conexões e entradas possíveis. Nessa perspectiva de redes, as mediações se destacam, apontando para um constante processo de redefinição. Os mediadores são entendidos, segundo Latour (2005), como agenciamentos que não são nem puro humanos nem puro não-humanos. Diferente de um intermediário, os mediadores são *actantes* que transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que veiculam. O social consiste nessa rede heterogênea de humanos e não-humanos, devendo ambos serem considerados igualmente. Tomando como referência a ciência praticada nos laboratórios, o autor propõe definir o ator a partir do que ele faz. Vejamos.

O grande interesse dos estudos científicos consiste no fato de proporcionarem, por meio do exame da prática laboratorial, inúmeros casos de surgimento de atores. Ao invés de começar com entidades que já compõem o mundo, os estudos científicos enfatizam a natureza complexa e controvertida do que seja, para um ator, chegar à existência. O segredo é definir o ator com base naquilo que ele faz – seus desempenhos – no quadro dos testes de laboratório. Mais tarde, sua competência é deduzida e integrada a uma instituição. Uma vez que, em inglês, a palavra “actor” (ator) se limita a humanos, utilizamos muitas vezes

“actant” (actante), termo tomado à semiótica para incluir não-humanos na definição. (LATOUR, 1994 :346)

Deste modo, ator é definido pelos afeitos de suas ações. Aquele que não deixa traços não pode ser considerado um ator, ou seja, deve-se considerar como ator os elementos que produzem efeitos na rede, que a modificam ou que são modificados por ela, sendo estes os elementos a se descrever. Ainda que não saibamos antecipadamente os efeitos que os atores produzirão na rede, é possível acompanhá-los em seus movimentos a partir dos “traços que estes deixam pelo caminho”.

Além de remeter a fluxos, alianças e circulações nas quais os atores interferem ou sofrem interferência, a ideia de rede em Latour também se refere ao próprio movimento do social. Nesse sentido, um bom relato do movimento do social consiste em uma descrição ou narrativa na qual o ator é tratado como um mediador completo, possibilitando a construção de uma rede. Em suas palavras, “Tão logo sejam tratados, não como intermediários do social, mas como mediadores, os atores tornam visível ao leitor o movimento do social”. (Latour, 2005: 189)

A plataforma gerenciada pela organização *Tribal Generation* é interessante nesse sentido, pois nos permite visualizar as dinâmicas de formação de grupos, apontando as direções que devemos tomar para rastrear e seguir os atores. Conforme aponta Latour (2005 :55), não há grupo relevante ao qual possa ser atribuído o poder de compor agregados sociais, assim como não há um componente estabelecido a ser utilizado como ponto de partida. De acordo com o autor, “não há grupos, apenas formação de grupos”. Diante dessa fluidez, Latour sugere como ponto de partida as controvérsias acerca do agrupamento ao qual alguém pertence. Deste modo, tal como Latour, não pretendemos tomar a organização *Tribal Generation* ou o movimento Igreja Emergente como um grupo religioso específico. Os debates anunciados por essa rede atores nos servirão de ponto de partida para a descrição das conexões sociais a partir dos traços que as controvérsias em torno da formação destes grupos deixaram.

Segundo Latour (2005), as controvérsias são situações em que ainda não há um consenso para a vida conjunta. São momentos em que diversos atores, representando e defendendo diferentes posições, entram em cena produzindo argumentos e colocando categorias em circulação. De acordo com o autor, os fatos dependem da controvérsia para se estabilizarem. Para isto, os atores utilizam diferentes estratégias discursivas

diante das controvérsias, aproveitando-se de diversos usos das categorias nas situações de disputa. Observamos que os atores rastreados nesta pesquisa acionam sentidos que remetem a códigos variados, tais como inclusão e diversidade. Veremos que os sentidos e as diferentes direções que o uso destas categorias nos discursos incorpora, mobilizam uma controvérsia que tem como objeto a relação entre *religião e homossexualidade*, principalmente quando se trata de definir os limites da categoria inclusão e a legitimidade de atores enquanto cristãos protestantes.

Seguindo a proposta de Bruno Latour (2005), procuramos mapear e descrever a formação de novos grupos a partir das controvérsias em torno do que é ‘ser igreja’, o que nos dá acesso ao modo como os atores justificam suas ações. Aproximando-nos da teoria de regimes de ação proposto por Boltanski e Thévenot (2009), consideramos que nas controvérsias os atores constroem repertórios de justificativa acionando diversas gramáticas e moralidades. Em situações de disputa, que surgem em momentos não habituais, os agentes procuram justificar seus posicionamentos e legitimar suas ações em busca de acordo. Nestes “momentos críticos”, o consenso se dilui e os indivíduos são constrangidos a recompor uma “gênese justificativa” para suas posições. Cabe ao pesquisador, portanto, mapear e descrever, a partir das controvérsias, o modo como os indivíduos argumentam para defender ou criticar um posicionamento específico a fim de manter a formação do grupo. (Boltanski e Thévenot, [1999] 2009)

A noção de controvérsia, tanto no sentido proposto por Latour e Callon, como também de uma sociologia dos regimes de justificação proposta por Luc Boltanski (1999) nos auxilia no sentido de tomar os processos de disputa como objeto privilegiado de investigação, entendendo-a como ações coletivas que conduzem à transformação do mundo social. Conforme aponta Montero (2012), a noção de controvérsia como método para circunscrever casos empíricos, e também como instrumento heurístico, nos permite compreender “os processos de mediação no qual as categorias de um campo discursivo se movem para outro produzindo traduções e, conseqüentemente, novas significações; que uma multiplicidade de pontos de vista se tornem visíveis e possam ser descritos simultaneamente; e, finalmente, que uma variedade de atores, não apenas religiosos, possam ser descritos em suas interação”. (Montero, 2012)

Mediação e tradução nos interessam na medida em que buscam definir a ação considerada como transformação. Ambos os termos, mediação e tradução, implicam

deslocamentos de diversas ordens, tais como objetos, dispositivos, tempos e lugares, entidades e interesses. Implicam, pois, em desvios de percurso, na criação ou fragmentação de alianças até então inexistentes, transformando, de algum modo, os elementos imbricados.

Temos observado que a circulação de informações e transformações, mediadas e traduzidas por atores, requer deles que justifiquem suas ações. O mapeamento das controvérsias, tomando-a como aparato metodológico para circunscrever casos, atores, posicionamentos e argumentos em torno de uma questão, nos auxilia tanto na construção conceitual das redes, quanto em sua compreensão e análise. Redes, controvérsias e regimes de justificação nos são úteis para compreender a construção de saberes sobre determinado tema em que o consenso ainda não foi atingido, tal como a controvérsia específica que mobiliza o debate do que é ‘ser igreja’ quando se trata de incluir a homossexualidade.

O modelo do pastorado cristão proposto por Michel Foucault (2008) nos ajuda a pensar estas questões. Para Foucault, este modelo refere-se a dispositivos de poder direcionados ao controle do outro e ao exame de si a partir do desenvolvimento de disciplinas de auxílio na condução dos indivíduos à salvação. Conforme aponta Teixeira (2014: 2), esta forma de poder configura um “regime baseado em noções como comunidade e unidade, numa economia de conduta e de qualificação de méritos e deméritos engendrados em tecnologias para o controle do outro e, conseqüentemente para o controle de si.”

Nesse sentido, a noção de poder pastoral deve ser entendida como ação social e produção de tecnologias de intervenção, de prática e inculcação dos sentidos compartilhados na vida social. Especificamente, utilizamos a ideia de cuidado pastoral enquanto tecnologia social regulatória que age como prática disciplinar através de conteúdos educacionais. Estamos partindo do suposto que a disputa pelo poder pastoral mobiliza o problema da regulação da homossexualidade. Junto à noção de poder pastoral, utilizamos também o conceito de performatividade inspirado em Judith Butler, entendida como práticas discursivas reiterativas e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que nomeia.

Conforme salienta Judith Butler (2003: 93), “o fulcro para se definir o que é um comportamento sexual lícito e normal está na condição de procriação das relações heterossexuais”. Considerar a homossexualidade como um comportamento aprendido, ou seja, “não natural ao ser humano”, possibilita às diversas organizações religiosas proporem “tratamentos para a restauração de estados desviados da sexualidade”, tendo por referência um modelo de gênero heteronormativo “condizente com os propósitos de Deus”.

A ideia de performatividade dos corpos sugerida por Judith Butler (1993) nos ajuda a pensar a problemática das disputas sobre as formas de ‘ser igreja’ e definir o que é religião, uma vez que as práticas discursivas sobre as diferenças sexuais produzem corpos regulados que podem ou não ser aceitos por uma comunidade eclesial. O sexo como ideal regulatório, no sentido foucaultiano do termo, agiria tanto como uma norma como também como parte de uma prática altamente regulatória que produz os corpos que governa. É nesse sentido que entendemos e empregamos a noção de performatividade dos corpos como prática discursiva: uma reiteração discursiva que produz os efeitos que nomeia. Nas palavras de Butler, “as normas regulatórias do sexo trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos”.

Alguns procedimentos de pesquisa

Para realizar a pesquisa em questão, procuramos estruturar a investigação em dois planos de análise: o primeiro deles diz respeito à elaboração conceitual de uma rede de agentes, igrejas, ministérios e escolas dominicais gerenciadas a partir da plataforma virtual *Tribal Generation*. O segundo plano refere-se à análise das práticas discursivas dos atores imbricados na rede, procurando compreender a produção, circulação e multiplicação de sujeitos e saberes em rede e as formas que determinados discursos assumem em contextos específicos de disputa.

Com relação à primeira etapa da pesquisa, mapeamos aproximadamente 60 organizações religiosas (igrejas, ministérios e escolas de missões urbanas) com vínculos diretos ou indiretos ao *Tribal Generation*. Este mapeamento inicial nos possibilitou criar um banco de dados contendo os endereços eletrônicos e físicos das organizações, suas principais lideranças, traçar um perfil primário dos trabalhos evangelísticos e suas formas de atuação, além de elaborar um mapa cartográfico destas organizações no

Brasil e possíveis vínculos com instituições internacionais. Além de possibilitar mapear estas organizações religiosas, a plataforma virtual da *Tribal Generation* nos possibilitou ainda mapear as principais lideranças que circulam na rede e a elaborar um banco de dados composto de seis livros, sendo um deles de autoria do mentor e coordenador da organização, 150 vídeos, 86 artigos e dezenas de imagens e *audiocast*.

Nesta parte da pesquisa a internet nos forneceu a maior base de dados, uma vez que se constitui como *lócus* de intenso investimento por parte dos agentes pesquisados, com postagens semanais de artigos e vídeos, fóruns de testemunhos, anúncio de eventos, cultos e cursos on-line. Tomamos aqui o “rastros digital” como um via privilegiada para tecer e descrever a rede que emana da interações desses agentes. Estamos considerando como rastros digital o vestígio de uma ação efetuada por um indivíduo no ciberespaço. Nossa intenção consistiu primeiramente em retrair os discursos que múltiplos atores produzem, descrevendo as associações, redes e produção de saberes que emergem na composição dos grupos em formação. A plataforma gerenciada pela organização *Tribal Generation* nos é interessante nesse sentido, pois nos ajuda a visualizar diversos elementos que veiculam a formação de grupos, apontando as direções que devemos tomar para rastrear e seguir os atores.

Como bem aponta Daniel Alves (2012), a relação entre mídia, ciberespaço e organizações religiosas deve ser reconsiderada. De acordo com Alves, os estudos voltados à área da religião tendem a uma visão pragmática e instrumental dos usos da mídia e do ciberespaço, uma vez que se tem como centralidade do objeto científico a ‘instituição religiosa’ e a adesão dos indivíduos a algum segmento religioso. Vejamos.

A equivalência entre “mídia” e “proselitismo” obscurece o papel dos mediadores não humanos enquanto transformadores do próprio pentecostalismo, até mesmo porque boa parte dessa mídia está voltada para a comunicação de uma experiência religiosa, da qual se espera, como consequência, que reverta para a adesão a uma instituição. A engenharia imagética e massiva da transformação subjetiva proporcionada por livros, por materiais informativos, por fitas cassete e de vídeo doméstico, por CDs e DVDs que circulam entre os pastores e os fiéis e pela internet não necessariamente subordina o sujeito a uma instituição, mas antes parece potencializar, nos últimos anos, o surgimento de mais grupos. (ALVES, 2012: 64)

A análise destes materiais (livros, artigos, vídeos, *audiocast*, imagens), junto aos discursos pronunciados por lideranças em redes sociais e em colunas de *blogs* nos leva de encontro ao segundo plano desta pesquisa, na qual procuramos analisar as práticas

discursivas dos atores a partir da produção e circulação de saberes dos agentes em interação, seus posicionamentos e as formas que determinados discursos assumem em contextos de disputa.

Para isto, tornou-se fundamental o questionamento de uma série de questões, tais como: quem, de onde e para quem se fala? Quais categorias são colocadas em movimento e de que maneira ocorre o agenciamento destas categorias? De que maneira os posicionamentos dos agentes de discurso foram construídas? Quais estratégias são utilizadas para que os discursos circulem e como ocorre o processo de mediação e negociação entre agentes em ambiente de disputa?

A controvérsia em torno do tema religião e homossexualidade apresentou-se como fio condutor para tais questões. O universo de investigação da controvérsia se inicia em pronunciações de pastores ligados ao movimento Igreja Emergente nos Estados Unidos acerca do que consideram pecado, autoridade bíblica e inclusão da diversidade. Procuramos analisar textos e livros publicados por pastores brasileiros, ingleses e americanos ligados ao movimento e à temática. Grande parte dos textos publicados encontram-se em *blogs* e em *sites* nacionais e internacionais. Realizamos também entrevistas com as principais lideranças versando sobre suas trajetórias de vida, uma vez que possíveis tensões e rupturas enfrentadas por estes agentes nos auxiliam a compreender as questões expostas acima. Foi interessante notar que, mesmo mantendo fortes ligações com os ideais do Movimento Emergente, as lideranças do *Tribal Generation* se mantêm incólumes quando se trata de condenar a homossexualidade como pecado.

Como complementação de dados para análise, utilizamos a observação participante como método, procurando etnografar a rede de sociabilidade formada por coordenadores e dirigentes da *Tribal Generation* com sede em Uberlândia-MG. Para isto, participamos de cultos realizados periodicamente pela igreja Manifesto *Underground* – Missões Urbanas, cujos pastores são também coordenadores do TG, em visitas concedidas a membros externos na Escola Plantadores de Igreja e em reuniões denominadas Pequenos Grupos, geralmente realizadas nas casas dos “fiéis”. Realizamos, ainda, campo durante eventos nacionais e internacionais organizados pela TG, o que nos permitiu ter maior acesso às organizações vinculadas à rede e aos conteúdos dos cursos e palestras ministrados na ocasião dos eventos.

Deste modo, para perseguir os objetivos propostos nesse projeto foi necessário acessar diversas fontes: textos, livros e revistas de autoria das principais lideranças, o jornal *Tribal Generation Magazine*, órgão de imprensa que veicula o posicionamento do movimento, audiocast, vídeos e textos publicados no site da organização *Tribal Generation*, observação direta nos cultos, além de entrevistas com as principais lideranças acerca de suas trajetórias de vida.

Roteiro da dissertação

O primeiro capítulo foi elaborado a partir de um levantamento bibliográfico e de um mapeamento inicial da produção acadêmica concernente às áreas das ciências sociais sobre as configurações que algumas organizações evangélicas assumiram no Brasil a partir dos anos 1980. Tais configurações referem-se, especificamente, a processos de rupturas e flexibilização frente à ética puritana de restrição estética e comportamental. Salientamos que nosso interesse não se restringiu a discorrer sobre a história do fenômeno em si, nem elegeu como recorte particular alguma denominação particular, mas buscou mapear nesta literatura elementos centrais que colocam o fenômeno ora sob o foco das religiões como “fírmãs” fornecedoras de “bens de salvação”, ora sob o foco das categorias sagrado/profano como elementos para a interpretação dos símbolos e seus significados. Partindo desse material, selecionamos e analisamos um conjunto de pesquisas que, inclinando-se parcial ou integralmente ao desenvolvimento deste fenômeno no Brasil, nos forneceram elementos importantes para pensarmos teórica e metodologicamente nossa própria pesquisa, voltada para a análise dos atores a partir de suas práticas discursivas, isto é, o que os atores dizem que são e o que fazem quando se afirmam enquanto tal.

O segundo capítulo consistiu em mapear uma rede de atores, igrejas, ministérios e escolas de missões a partir da *Tribal Generation*. A princípio, esta organização nos é interessante para pensar a transnacionalização de diferentes modelos elcesiásticos e evangelísticos que se iniciaram na Europa e nos Estados Unidos a partir dos anos 2000 sob o nome “Igreja Emergente”, movimento cujo objetivo seria criar um modelo de liderança e igrejas protestantes mais “inclusivas e flexíveis frente à diversidade na contemporaneidade”. A questão geral abordada neste capítulo diz respeito às condições necessárias para que uma igreja protestante se legitime enquanto tal. Partimos do pressuposto de que, independentemente das formas eclesiológicas e evangelísticas

adotadas, o conteúdo doutrinário permanece “conservador” em relação ao uso discursivo dos textos que compõem a bíblia.

Observamos que, ainda que novas maneiras de atuação eclesiológicas e evangelísticas por meio de uma plataforma sejam fundamentais para fomentar “novas formas de ser igreja”, o referencial regulatório das práticas dos sujeitos permanece conservador, ou seja, mudam-se os métodos de domínio pastoral sem que haja mudanças nos conteúdos das doutrinas. Conforme demonstraremos, o uso discursivo de uma gramática que inclua as categorias diversidade e inclusão configura, numa perspectiva analítica, enunciados performativos de uma nova forma de poder pastoral que, por um lado, flexibiliza estéticas e comportamentos e, por outro, impõem barreiras à legitimidade das identidades sexuais que fogem à heteronormatividade.

O terceiro e último capítulo versa sobre o mapeamento de uma sub-rede de atores, igrejas e escolas de missões parceiras da organização *Tribal Generation* que têm como foco a “evangelização e conversão” de indivíduos que se identificam como homossexuais. Esta “rede pastoral da sexualidade”, categoria que empregamos para circunscrever a sub-rede, nos ajuda a compreender como o uso discursivo de “inclusão e diversidade” não necessariamente positiva a homossexualidade como identidade sexual legítima. Tais categorias, junto às propostas de novas formas de atuação eclesiológicas e evangelísticas, colocam em disputa a própria legitimidade dos atores. Tal disputa, conforme abordaremos, é empreendida no campo da sexualidade, colocando em evidência distintas formas discursivas em interação. O discurso sobre a legitimidade enquanto cristãos protestantes têm por base justificativa e argumentativa a autoridade dos textos que compõem a bíblica, muito embora este discurso legitimador também ‘jogue’ com gramáticas e semânticas científicas e jurídicas como formas de autoridade e visibilidade. Deste modo, considerando de maneira séria as falas dos agentes envolvidos nesta pesquisa, procuramos compreender neste capítulo tanto o que está em disputa – legitimidade do cristão – como também as diferentes formas discursivas em interação – religiosa, científica e jurídica – como forma de legitimar posicionamentos.

CAPÍTULO 1 – Flexibilizando estéticas, recrudescendo sexualidades: produções acadêmicas acerca dos processos de rupturas e flexibilizações estético-comportamentais em organizações evangélicas

O presente capítulo foi elaborado a partir de um levantamento bibliográfico e de um mapeamento inicial da produção acadêmica concernente às áreas das ciências sociais sobre as configurações que algumas organizações evangélicas assumiram no Brasil a partir dos anos 1980. Tais configurações referem-se, especificamente, a processos de rupturas e flexibilização frente à ética puritana de restrição estética e comportamental desencadeadas, conforme aponta a literatura aqui mapeada, com o surgimento das organizações neopentecostais. É preciso salientar, antecipadamente, que nosso interesse não se restringe em discorrer sobre a história do fenômeno em si, nem elege como recorte particular as organizações neopentecostais. Procuramos, primeiramente, apresentar um balanço da produção acadêmica sobre o tema, observando o modo como as análises ora colocam o fenômeno sob a perspectiva das religiões como mercados fornecedores de bens de salvação, ora sob o plano das representações, comportamentos e valores dos indivíduos.

Partindo desse material, selecionamos e analisamos um conjunto de pesquisas que, inclinando-se ao estudo deste fenômeno no Brasil, nos forneceram elementos importantes para situarmos teórica e metodologicamente nossa própria pesquisa. Muito embora reconheçamos a importância dessa literatura para a compreensão da natureza das mudanças comportamentais nesse campo, nossa proposta toma outro partido teórico. Interessa-nos não tanto o plano das representações ou dos comportamentos, valores e estilo de vida dos adeptos, mas sim as práticas discursivas dos atores, isto é, o que os atores dizem que são e o que fazem quando se afirmam enquanto tal.

Esta escolha nos permitiu redimensionar tanto as questões quanto as bases teóricas e metodológicas desta pesquisa. Nesse sentido, a noção de cosmologia como princípio causal das práticas ou a ideia de mercado religioso como racionalização estratégica para atrair demandas cede lugar à noção de disputa entre agentes na definição do que pode ou não ser considerado religião.

Conforme salientado na introdução desta dissertação, nossas perguntas dizem respeito às condições necessárias para uma igreja existir e se legitimar enquanto tal. É nesse sentido que as práticas discursivas nos interessam mais de perto. Elas nos ajudam

a compreender a produção e circulação de saberes e sujeitos em interação, seus posicionamentos e as formas que os discursos assumem em determinados contextos de disputa. Tendo isso em mente, o mapeamento da produção acadêmica que apresentaremos a seguir não só nos ajuda a compreender como diversos autores analisam a natureza das mudanças comportamentais entre evangélicos após 1980, mas também a pensar nossas próprias questões, para que, dessa forma, possamos contribuir na compreensão deste campo de estudos.

1.1. Rupturas e flexibilização: os “usos e costumes de santidade” em questão

De acordo com Antonio Mendonça Gouveia (2005), ainda que as religiões universais, como o protestantismo, assimilem alguns traços das culturas locais, tal como o catolicismo brasileiro, o protestantismo que desembarcou no Brasil jamais teria se identificado com a “cultura nacional”. Desde sua chegada ao Brasil, as missões protestantes históricas teriam procurado desqualificar as expressões religiosas católicas já instaladas, assim como as manifestações culturais nacionais. Para o autor, a postura de negação das manifestações culturais populares seria uma forma de inculcar práticas e costumes anglo-saxões como os verdadeiros valores culturais. A hipótese trabalhada pelo autor é de que a base da construção da “cultura protestante” no Brasil seria a própria negação das manifestações culturais populares brasileiras. (Mendonça, 2005; 1984)

Nesse sentido, as configurações do protestantismo no Brasil, ao menos no período mencionado por Mendonça, advêm de sua própria constituição histórica. Segundo o autor, a ética puritana de restrição dos costumes apresentou-se, no Brasil, como uma forma de comunicar a negação ao catolicismo e marcar a identidade protestante. Os traços diacríticos teriam se apresentado na estética e no comportamento, como o vestuário formal, a abstinência da bebida alcoólica, do tabaco, da participação em festas e de divertimentos populares como o teatro e a música; marcas de um comportamento para demonstrar à sociedade em geral a nova pertença religiosa do indivíduo. (Mendonça, 1984)

Segundo Ricardo Mariano (1999), os primeiros grupos pentecostais que aportaram no Brasil não teriam fugido à regra, endossando ainda mais a rigidez estético-comportamental dos fiéis. De acordo com o autor, as igrejas pentecostais Deus é Amor e

Congregação Cristã apresentaram-se como as mais sectárias e legalistas quanto à estética e conduta. Na análise de Mariano, tradicionalmente os pentecostais recusariam o que designam de “mundanismo”, postura herdada do metodismo pela rejeição e afastamento do mundo. Como já salientado, para o crente pentecostal demonstrar-se santificado era necessário exteriorizar determinados sinais através de comportamentos ensinados e exigidos pela comunidade religiosa, denotando assim, a condição de uma alma salva em Cristo.

Ainda segundo Mariano, desde 1910, ano de fundação da Congregação Cristã no Brasil, o pentecostalismo brasileiro parece ter seguido o radical anticatolicismo nos domínios morais, culturais e religioso. Nesse sentido, líderes pentecostais procurariam inculcar na conduta dos convertidos normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação⁶. Sexualidade e lazer seriam considerados as áreas mais pecaminosas, e por isso fortemente reprimida. Segundo Mariano, para os pentecostais submetidos a normas morais ascéticas e repressivas, a sexualidade constituiria um poderoso “terreno de tentações, provações e privações”. O mesmo se poderia dizer a respeito do lazer, fortemente associado aos vícios, desejos e apego às “coisas do mundo”. Além destas, haveria ainda restrições quanto ao uso do tabaco e ingestão de bebidas alcoólicas, cinemas, teatros, TV, bares, praias e piscinas públicas, dançar e participar de ‘festas mundanas’ ou de outras religiões. (Mariano, 1999)

O Regulamento Interno para Membros, posteriormente denominado de Doutrina Bíblica, publicado pela Igreja Deus é Amor, é tomado por Mariano como exemplo do legalismo rigorista das pentecostais, explicando em parte o comportamento e as práticas dos indivíduos a partir de um princípio teológico e doutrinário. Destinada à orientação e disciplina dos fiéis, o regulamento aponta como pecado a fornicação, homossexualismo, masturbação e prostituição. Proíbe aos crentes homens andar sem camisa, ter cabelos compridos, barba ou bigode, usar óculos “vaidosos”, roupas mundanas e tatuagens. Quanto às mulheres, proíbe-se cortar os cabelos, usar peruca, usar calça comprida, sapatos com salto, cintos “exagerados”, joias ‘pecaminosas’, maquiagens, roupas consideradas indecentes, depilar o corpo. (Mariano, 1999)

⁶ “Usos e costumes é a expressão utilizadas pelos pentecostais para se referir ao rigorismo legalista, às restrições do vestuário, uso de bijuterias, produtos de beleza, corte de cabelo e a diversos tabus comportamentais existentes em seu meio religioso” (MARIANO, 1999: 187)

A partir de 1970, com o surgimento das igrejas neopentecostais, o sectarismo e rigorismo legalista das pentecostais clássicas e das protestantes históricas começaria a se flexibilizar. Para Ricardo Mariano (1999), junto ao surgimento das igrejas neopentecostais promoveu-se uma ruptura na identidade estética e na aparência desses religiosos. Segundo o autor, um forte indício para as mudanças do comportamento e conduta dos “fiéis” seria o clima repressor e as punições aos indivíduos pelos líderes das igrejas. O comportamento austero e contrastante com os hábitos da sociedade, junto às imposições dirigidas aos fiéis acabaria resultando em seu afastamento. Outro fator importante para a renúncia dos indivíduos ao rigorismo legalista residiria nos conflitos geracionais. Vejamos:

[...] acusados por imposições, privados de usufruir de prazeres ou entretenimentos corriqueiros na atualidade, como assistir TV, filhos de pais pentecostais tendem a rebelar-se. Muitos abandonam a igreja tradicional dos pais em busca de denominações menos rígidas na área comportamental, de preferência uma neopentecostal ou protestante reformada, o que impulsiona a liberalização dos usos e costumes de santidade pentecostal. (MARIANO, 1999: 200)

De acordo com Mariano, essa rigidez constituiria, ainda, uma barreira para a conversão de indivíduos da classe média, que por hipótese se inclinariam menos ao legalismo rigorista das pentecostais clássicas, sendo mais afeitas aos valores e comportamento da sociedade “mundana”. Diante desses impasses à conversão dos indivíduos, as organizações neopentecostais, em particular a Igreja Universal do Reino de Deus, teria suprimido tais características tradicionais do pentecostalismo, rompendo em parte com o ascetismo contracultural tipificado no estereótipo do “crente engravatado”.

Nesse processo de ruptura e flexibilização, os fiéis teriam sido liberados, e até mesmo estimulados, a “vestir roupas da moda, usar cosméticos e produtos de embelezamento, frequentar praias, piscinas, cinemas, teatros, torcer para times de futebol, praticar esportes variados, assistir a televisão e vídeos, tocar e ouvir diferentes ritmos musicais”. Nos últimos anos, percebe-se que tais práticas também foram sendo adotadas nas igrejas pentecostais e protestantes históricas. Em algumas vertentes – organizações que se autodenominam protestantes reformadas ou emergentes, como no caso estudado nos capítulos posteriores – permite-se o consumo moderado de álcool. (Mariano, 2004; 1999)

1.2. Rupturas e flexibilização: a liberalização estética e comportamental em questão

Conforme sugerem os autores citados, os usos e costumes tradicionalmente praticados no pentecostalismo clássico, reconhecidos pelos crentes e pela sociedade em geral como sinal de conversão, estariam sendo paulatinamente flexibilizados ou adaptados a novos valores, hábitos e estilos de vida dos adeptos. Na esteira de Mariano (1999), Magali do Nascimento Cunha (2004), argumenta que somente a partir dos anos 1970, com o surgimento das igrejas neopentecostais, o sectarismo e o rigorismo legalista das pentecostais clássicas e das igrejas protestantes históricos começaram a mudar. Segundo a autora, um indício desta mudança estaria fundamentado nas origens dos grupos religiosos. (Cunha, 2004)

Enquanto o pentecostalismo clássico e as protestantes históricas possuem raízes fora do Brasil, inclinadas a doutrinas calcadas no Batismo do Espírito Santo, na busca de santificação e na ética restritivas de costumes herdadas do trabalho missionário, o neopentecostalismo seria caracterizado pelo processo de cissiparidade de distintas denominações autônomas e organizada em torno de líderes, fundamentando suas doutrinas em propostas de cura, exorcismo e prosperidade, sem a necessidade de restrições de cunho moral e cultural para se alcançar a bênção divina. (Cunha, 2004: 85)

Para Ricardo Mariano, (1999) haveria dois movimentos que teriam desencadeado a flexibilização da contracultura pentecostal no Brasil. O primeiro seria interno às denominações (pentecostalismo clássico e deuteropentecostalismo) que, mesmo resistindo à liberalização desejada pelas novas gerações de fiéis e pastores, principalmente pelos jovens nascidos em famílias evangélicas, começaram a admitir mudanças decorridas das transformações culturais e comportamentais a partir dos anos 1960. Um segundo movimento decorreria do processo de cissiparidade do pentecostalismo que, segundo Mariano, originou o neopentecostalismo. Influenciadas por igrejas de costumes e hábitos mais liberais ou por estratégia de crescimento, organizações como a Cristo Salva, Nova Vida e Mocidade para Cristo não teriam adotado o tradicional rigorismo. (MARIANO, 1999)

Ricardo Mariano propõe que os hábitos e costumes vinculados à doutrina puritana estariam se tornando cada vez mais disfuncionais, ocasionando conflitos e

disputas internas entre a antiga e a nova geração de pastores e fiéis, dificultando a atração de camadas sociais mais abastadas, provocando dissidências e perda de membros, principalmente de jovens. Procurando se distanciar da tradição puritana e do estilo de vida ascético e contracultural das igrejas pentecostais e protestantes históricos, o neopentecostalismo teria levado ao surgimento de igrejas e organizações paraeclesiásticas com foco em adeptos da classe média e de faixa etária jovem, tendo a música como principal instrumento de evangelização.

O pesado investimento de organizações religiosas em espaços de mídia como rádios, jornais, redes de TV e mercado fonográfico tem sido analisado como principais meios para cooptar jovens e eventuais adeptos da classe média. O exemplo da Igreja Renascer em Cristo já se tornou clássico em vários estudos sobre o tema, justamente devido a sua expressiva presença na mídia. Fundada em 1986 pelo casal Sonia e Estevan Hernandes, até o ano de 2003 a Renascer possuía 17 emissoras de rádio, a Rede Gospel de TV – UHF, a gravadora Gospel Records, a editora Publicações Gamiliel, a revista Gospel e o portal IGospel. (Cunha, 2004: 100)

Estes estudos têm apontado que, esteticamente, quase não há diferenças entre um neopentecostal e a sociedade em termos gerais. A liberalização estética e comportamental evidenciar-se-ia no uso de pulseiras, brincos, colares, cosméticos, corte de cabelo, tatuagens e piercings. Parecem não haver restrições quanto a rádios, TVs, festas, praias, piscinas públicas e esportes. Permite-se a ingestão de bebidas alcoólicas leves como o vinho e a cerveja, desde que se consuma com moderação. As poucas restrições referem-se ao uso de tabaco, drogas, sexo não marital e jogos de azar. De acordo com Mariano, embora mais liberais, as neopentecostais ainda restringiriam comportamentos vistos como imorais, estabelecendo orientações de conduta tipicamente puritanas, tais como o homossexualismo, pornografia, drogas, assistência a programas de TV que exploram a violência e sexualidade e participação em carnaval. (Mariano, 1999)

O movimento gospel e a aceitação de bandas de rock nas igrejas têm sido analisados como base estratégica nos processos de liberalização estética e comportamental. Segundo Mariano, as igrejas que mais radicalizaram a ruptura com o ascetismo pentecostal tradicional foram as que adotaram instrumentos musicais como a bateria, contrabaixo e guitarra como forma de evangelização, caso da Renascer em

Cristo e a Sara Nossa Terra. Acredito ser bastante provável que, dentre outros fatores, a grande pulsão para o que Mariano (1999) e Cunha (2004) têm tratado como liberalização e flexibilização estética e comportamental tenha sido a cooptação de jovens através da explosão do movimento gospel. Grande parte das pesquisas que focam as mudanças comportamentais e estéticas dos evangélicos a partir dos anos 1980 referem-se justamente à juventude e seu envolvimento com a igreja através da música.

1.2.1. O Movimento Gospel: música, juventude e conversão

Surgido no início do século XX em comunidades protestantes negras nos EUA, hoje o termo Gospel tornou-se sinônimo de música religiosa moderna ou música cristã contemporânea. Com raízes no *Jesus Movement* (EUA) no final da década de 1960 e início da década de 70, o termo Gospel desvinculou-se do tradicional *Spiritual Negro*, passando a ser considerado um gênero musical que combina formas musicais ditas seculares – rock e subgêneros – com conteúdos que se apresentam como religiosos.

De acordo com Cunha (2004) o *Jesus Movement* e a revolução musical jovem dos anos 70 faz parte da gênese do que é hoje denominado movimento Gospel, avançando no Brasil a partir do final dos anos 80, principalmente pelas bandas de rock evangélico. Essas bandas inauguraram, segundo a autora, uma nova linha de desenvolvimento da música evangélica, com novos estilos de apresentação e de letras com temas mais relacionados ao cotidiano da juventude.

Segundo Cunha (2004), fruto de uma estratégia de evangelismo realizada nas ruas no final dos anos 1960, na costa leste dos Estados Unidos da América, o *Jesus Movement* procurou aproximar hippies e grupos juvenis da evangelização a partir da oposição com o tradicionalismo e dogmatismo puritanos das igrejas tradicionais (protestantismo histórico). De acordo com a autora, a evangelização tinha como proposta a conversão, mas sem que os adeptos deixassem de lado suas estéticas e estilo de vida, consideradas compatíveis com a fé cristã: busca de paz, amor, realidade e vida, rejeição do consumismo capitalista e da cultura norte-americana. Esse discurso contracultural oriundo da juventude na década de 60 passaria a ser um importante componente do movimento que se delineou com o *Jesus Movement*.

Figura 1 - Imagem ilustrando as marchas organizadas pelo *Jesus Movement* durante a década de 1960 nos Estados Unidos da América. Autor desconhecido. Fonte: banco de dados do google.com

Estas ações de evangelização e conversão de *hippies* teria chamado a atenção da mídia e das igrejas ditas tradicionais. Em de agosto de 1970 a revista *Time* teria publicado um artigo sobre os jovens cristãos de rua com o irônico título: *Street Christians: Jesus as the Ultimate Trip*. A capa da revista *Time* de junho de 1971 estampava: *The Jesus Revolution*.

Segundo a análise de Cunha (2004), a adesão de *hippies* ao protestantismo, junto ao discurso contracultural nos anos 1960, teria alimentado mudanças como a adoção de estilos mais informais nos cultos de igrejas tradicionais, surgimento de novas igrejas e denominações cristãs, supostamente mais sintonizadas ao estilo de vida *hippie*, como o uso de diferentes formas de comunicação, tais como jornais alternativos e artes e a articulação entre gêneros musicais diversos com conteúdo religioso. Nos anos 1970, muitos líderes formados pelos grupos ligados ao *Jesus Movement* vieram para o Brasil como missionários com o intuito de implementarem essa nova forma de evangelizar. (Cunha, 2004)

Figura 2 - Capa da revista Time de junho de 1971. Fonte: banco de dados e imagens do google.com

Para Cunha (2004), esse modo jovem de cultuar, pregar e cantar passou a influenciar fortemente a juventude protestante brasileira, ampliando a presença dos movimentos paraeclesiásticos já existentes no país. Teriam seguido neste caminho as organizações paraeclesiásticas Jovens da Verdade, Mocidade para Cristo e Palavra da Vida, dentre outras denominações, engendrando uma forma de articulação da juventude local a partir de reuniões para oração, estudo bíblico e ensaios de canções. (Cunha, 2004)

A popularização deste movimento no Brasil estaria diretamente associada a Renascer em Cristo, que patenteou a marca Gospel na década de 1990. Magali do Nascimento Cunha (2004) salienta que o movimento Gospel não se restringiu a um movimento musical. De acordo com a autora, as características da constituição dessa igreja tornou-se veículo de uma nova expressão da religiosidade evangélica, principalmente quanto às formas de culto e estilo de vida cristã ao associar música, mídia, consumo, entretenimento e a busca de inserção na modernidade.

De acordo com a análise de Cunha (2004), receptiva a grupos de identidades pouco aceitas pelas igrejas protestantes mais tradicionais, a Renascer em Cristo implementou programas para atrair jovens que, após a conversão, não eram impelidos a abandonar seus estilos de vida. Outra novidade praticada pela Renascer teria sido a

implementação de um espaço litúrgico para a popularização de gêneros musicais até então rejeitados pelos demais segmentos evangélicos, como o rap, funk, samba, além do rock, jazz e reggae. (Mariano, 1999)

Figura 3 - Performance de *funk* durante culto na Comunidade Cristã do Irajá.
Fonte: projetovidanova.com.br

Acrescentaria à análise de Cunha (2004) que a revolução contracultural dos anos 1960, e posteriormente a explosão do movimento Gospel, inauguraram uma nova maneira de apresentação de si, isto é, enunciados performativos de posicionamentos em disputa que representam as configurações do que religioso pode assumir a partir de uma ideia/imagem contidas em estéticas diversas (música, vestuário, artes cênicas e plásticas). O *underground* cristão⁷, por exemplo, parece coincidir com este processo. Advindo de uma série de igrejas alternativas que surgiram nos anos 1980 nos Estados Unidos e na Inglaterra, este movimento procurou articular estilos musicais como o punk, o *heavy metal* e seus congêneres com mensagens religiosas. A própria performance desses estilos musicais tornaram-se objetos de disputa, demonstrando as configurações que a religião pode assumir.

O mesmo fenômeno tem sido analisado de maneiras distintas. Cabe ressaltar o trabalho de Costa (2004a; 2004b), que procurou demonstrar como estes estilos musicais e estéticos foram apropriados e ressignificados por grupos religiosos de vertente

⁷ “*Underground Cristão*” refere-se aqui a um conjunto de ministérios e igrejas frequentado por diferentes indivíduos que constituem um público específico, neste caso de rock, e que se consideram à margem do ‘circuito legítimo’ das igrejas evangélicas tradicionais.

protestante, variando de país para país conforme o contexto de formação das ditas “tribos urbanas” e da difusão de inovações. Já Cardoso (2010) procurou analisar estes fenômenos a partir de uma chave interpretativa que lança mão das noções de “ressacralização” de símbolos e valores sagrados que teriam sido ontologicamente “dessacralizados” pelas culturas juvenis tidas como seculares, sobretudo pelos grupos góticos, *darks*, *black metals* e outros extremos da cena *underground* do heavy metal. (Cardoso, 2010)

Figura 4 - Culto realizado na Igreja Cristã Pantokrator. Fonte: www.igrejapantokrator.blogspot

Estes autores têm assinalado como ponto de origem do movimento no Brasil o pastor Cássio Colombo, conhecido como “tio Cássio”, fundador da igreja Cristo Salva no ano de 1975, igreja que teria sido frequentada por Caio Fábio, Alex Dias Ribeiro (um dos fundadores dos Atletas de Cristo) e o casal Estevão e Sonia Hernandez, fundadores da igreja Renascer em Cristo. (Mariano, 1999; Costa, 2004; Cunha, 2004)

Figura 5 - Culto ministrado por [Rinaldo Luís de Seixas Pereira](http://www.boladeneve.com) (Apóstolo Rina), fundador da igreja Bola de Neve. Fonte: www.boladeneve.com

Neste processo, inclui-se também a criação de espaços que estariam mais sintonizados com a “cultura jovem contemporânea”, destinado tanto aos jovens convertidos quanto a ações proselitistas, focadas em diversas áreas de interesse da juventude, como a sexualidade, as drogas, consumo e esportes. Organizações interdenominacionais e paraeclesiásticas seriam exemplos da amplitude desse proselitismo jovem. Destacam-se os Surfistas de Cristo (Bola de Neve Church – RJ com destaque para o ex-vocalista da banda Raimundos), Atletas de Cristo (com destaque para o jogador de futebol Kaká), *Tribal Generation* – Novas Igrejas para uma nova Geração, dentre outras. (Jungblut, 2007)

A adesão de artistas populares a estas igrejas a partir da década de 1990 tem sido analisada como um estímulo à conversão de jovens e à “popularização” das neopentecostais. A lista de “artistas convertidos” parece não ter fim; de Gretchen à Bezerra da Silva, Mara Maravilha, Baby Consuelo, Xanddy (Harmonia do Samba) e Carla Perez, Vitor Belfort, Salgadinho (ex-Katinguelê), Belo (ex-Soweto), Lázaro (ex-Olodum), Rodolfo Abrantes (ex-Raimundos), Sula Miranda, dentre outros. (Maranhão Filho, 2012)

As análises de Ricardo Mariano (1999) e Cunha (2004) acerca dos processos de ruptura e flexibilização das éticas puritanas de salvação, assim como a cissiparidade e segmentação comum às organizações evangélicas brasileiras, evidenciam a própria disputa de agentes sobre o que deve ou não ser autorizado por um corpo eclesiástico, sobre o que pode ou não ser considerado religião. Acreditamos estar diante de um fenômeno que, frente a um conjunto de fatores tais como tensões geracionais, profusão e possibilidade de aquisição de novas tecnologias (televisores), revoluções contraculturais nos anos 1960, dentre outros, possibilitaram a dissensão e o desacordo entre agentes que despontam como lideranças religiosas. Estes desacordos foram fundamentais para a formação de ambientes de disputas acerca do que pode ou não ser aceito em uma igreja, tal como cortes de cabelo, uso de determinadas roupas e joias, prática de esportes, escutar determinados ritmos musicais ou assistir programas televisivos. Nesse sentido, quando voltamos nosso olhar para ambientes de disputa, interessa-nos menos os valores e comportamento dos adeptos, já amplamente debatidos pelos autores apresentados, e mais as práticas discursivas dos atores sociais.

1.3. Rupturas e flexibilização: o mercado religioso e “bens de salvação” em questão

Embasando-se no referencial teórico de Peter Berger (1985) acerca dos processos de secularização que teriam levado as religiões a operarem com a lógica de mercado e *marketing*, parte da literatura acadêmica tem analisado os fenômenos religiosos como uma maneira das organizações direcionarem grupos juvenis (ou outros grupos) para determinadas formas de consumo e de mercado ligado à fé cristã. Por definição, *marketing* religioso seria o gerenciamento do mercado religioso com o objetivo de detectar e atender demandas de fiéis, produzindo e/ou comercializando produtos e mercadorias e criando novas demandas para o público-alvo. As agências ou firmas religiosas, como são denominadas pelos autores adeptos a esta linha de análise, investiriam neste *marketing* por meio de redes de comunicação – internet, televisão, rádio, editoras e gravadoras – como a Gospel Records da Renascer em Cristo e a Line Records da IRUD. (Maranhão Filho, 2012)

Nesse sentido, Mariano (2013) argumenta que as organizações religiosas procurariam, “como forma de atrair clientela e recrutar adeptos, conquistar novos nichos de mercado, especializando-se na oferta de produtos e serviços adaptados aos interesses e preferências específicos de determinados estratos sociais”. Isso explicaria, ao menos em parte, a ruptura das neopentecostais com o rigorismo característico das pentecostais clássicas e a profusão de igrejas voltadas a segmentos específicos, como o rock ou o funk. A adesão de artistas seculares a “agências religiosas”, por exemplo, seria tanto uma estratégia de inserção no mercado evangélico como uma forma de investimento em *marketing* religioso. (MARIANO, 2003: 115)

Pedrinho Guareschi (1995) parece levar a análise de mercado religioso ao extremo. Segundo o autor, da mesma maneira que o indivíduo compra e paga por um produto em um armazém, o “fiel compraria o milagre e a salvação na igreja, voltando para casa com a sensação de que fez um bom negócio”.

Inseridos numa sociedade capitalista, os fiéis passam a assimilar o discurso capitalista, até mesmo com relação ao sagrado. Os pregadores apresentam os assuntos religiosos dentro do referencial simbólico do mercado, levando as pessoas à conclusão de que o dinheiro é um meio eficaz para se conseguir bens espirituais como a paz, felicidade, conforto espiritual, alegria, etc., numa espécie de transação simbólica estabelecida com Deus, através da igreja. (GUARESCHI, 1995: 217-218.)

Leonildo Silveira Campos (1997) parte de análise semelhante ao propor que o sucesso das religiões estaria ligado diretamente à adequação do “produto religioso” às necessidades e desejos de um público-alvo. Sua hipótese é de que as “agências religiosas” se transformaram em mercadorias, se submetendo à lógica de mercado como outro produto qualquer. Vejamos:

[...] não se pode mais falar que a religião usa as leis do mercado para vender a sua mercadoria, mas que ela mesma se submeteu àquelas leis e se transformou numa mercadoria também vendável no mercado. A sua submissão aos interesses dos consumidores, fenômeno a nosso ver essencial para se entender o neopentecostalismo, traz de volta as discussões sobre a interioridade das pessoas, suas fantasias, desejos e sonhos, matéria-prima que sempre ligou magia e religiosidade popular. (CAMPOS, 1997: 175)

Segundo a análise desses autores, as organizações religiosas procurariam se edificar a partir dos gostos e preferências individuais, e o sucesso ou insucesso das “firmas religiosas” ligar-se-ia diretamente à eficácia de seu *marketing*. É interessante notar que, nesta perspectiva teórica, a relação entre instituições religiosas e indivíduos parece ser unilateral, uma vez que as “firmas” detectariam um segmento ou nicho de mercado, lançando um produto inteiramente novo ou pouco explorado pela qual há demanda. Este seria o caso, por exemplo, da Renascer em Cristo analisado por Maranhão Filho.

Hernandes [fundador da Renascer em Cristo e da Gospel Records] percebeu a demanda de jovens evangélicos por gêneros poético-musicais mais contemporâneos nas liturgias, como o rock n’roll e o heavy metal em seus segmentos, configurando algumas das primeiras experiências evangélicas de um *white metal* brasileiro (heavy metal com letras de conteúdo evangélico, ou *gospel*). O atendimento deste nicho mercadológico se deu através da criação da CMF (*Christian Metal Force*) em 1989, representando episódio especial no mercado religioso evangélico: muitos jovens migraram para a Renascer, que assim aumentou sua *religious share of Market* [...] Mas para o planejamento estratégico de marketing, conhecer os desejos do fiel consumidor e oferecer-lhe produtos e mercadorias que supram suas necessidades não basta. Deve-se mapear o posicionamento de sua agência e o das demais no mercado, observar as fragilidades do concorrente e investir nestes bens e serviços, atentar para a antecipação das necessidades, inovar através de produtos e mercadorias e, através de propaganda maciça, oferecer bens que atendam e criem demandas. (MARANHÃO FILHO, 2012: 120)

A análise de Maranhão Filho (2012) sugere que os grupos religiosos passaram de monopólios para agências mercantis competitivas, organizando-se com o escopo de

conquistar um nicho de consumidores em competição com diversos grupos que têm o mesmo propósito. Acredito que a análise dos fenômenos religiosos a partir desta perspectiva imputa um único sentido das interações entre os agentes e instituições, aquela da lógica de demanda e oferta própria da lógica econômica. Se tais agentes agem a partir desta lógica, transformando em mercadoria “bens sagrados” no desejo de atender demandas distintas e a competir com outras empresas, pouco se tem a dizer acerca de ambientes de disputas nos quais agentes religiosos se envolvem para argumentar sobre a própria definição de religião.

A literatura que analisa os fenômenos religiosos a partir na metáfora de mercado nos ajuda no sentido de fornecer elementos para pensar a formação destes ambientes de disputa, algo que parece estar implícito nos discursos dos agentes. Conforme já salientado, a pesquisa aqui apresentada tem como método de análise as práticas discursivas dos atores. Em outras palavras, procuramos analisar os discursos dos agentes, relacionando-os com suas práticas, isto é, o que os agentes dizem, o que fazem e o que argumentam quando fazem. Detalharemos tais questões mais adiante.

1.4. Juventude e religião: algumas perspectivas sociológicas sobre o tema

Conforme apresentado, os estudos semelhantes ao tema desta pesquisa trataram o fenômeno, grosso modo, a partir de duas orientações. Uma referente ao surgimento de grupos evangélicos particulares e as possibilidades de uma inclusão estética e comportamental diversa e pouco aceita nas religiões protestantes; outra procurando analisar tais transformações partindo da metáfora de mercado da fé. Contudo, poucos estudos foram realizados quando se trata de analisar discursos e práticas dos atores.

Quando o propósito investigativo procura considerar tais dimensões, o universo de referências torna-se restrito. Argumenta Fernandes (2007) que, não obstante algumas *surveys* indaguem os entrevistados sobre pertencimento religioso, ainda assim são poucas as análises que ultrapassem a simples identificação religiosa dos jovens.

Considerando as pesquisas que extravasam as constatações quantitativas, destaca-se a abordagem pioneira de Regina Novaes, na qual articula juventude e religião dentro do enfoque do sincretismo e dos marcos geracionais. A ênfase de sua pesquisa inicial apresentada no artigo “Religião e Política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais”, publicado em Comunicações do ISER em 1994 voltou-se para a questão das

hibridizações culturais contemporâneas, sob a formulação de sincretismo. Nessa perspectiva, a autora examinou as adesões religiosas dos estudantes no transcurso de trajetórias e itinerários, desvendando alternâncias, mudanças e combinações.

Visando dar continuidade à iniciativa de 1994, Novaes se vinculou a uma pesquisa coordenada pelo Núcleo de Estudos sobre Religião da UFRGS, envolvendo diversas universidades brasileiras. O resultado desta pesquisa foi publicado em “Juventude e religião: marcos geracionais e modalidades sincréticas”, publicado em “Fiéis e Cidadão: percursos de Sincretismo no Brasil”, em 2000. Aqui a autora retoma o tema da juventude e religião através da categoria sincretismo, acrescentando uma preocupação mais analítica à ideia de marco geracional.

Em seus trabalhos subsequentes Regina Novaes passou a centrar-se em manifestações culturais da juventude brasileira em geral, focando o tema da violência urbana. A partir de um estudo de caso com grupos de Hip-Hop, apresentado em artigo intitulado “Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra” de 1999, Novaes reflete sobre como expressões culturais juvenis urbanas no Brasil articulam os temas juventude, violência e linguagem religiosa. Argumentam Camurça e Tavares (2007) que, ao interpretar o conteúdo dos raps, a ênfase da reflexão de Novaes situa-se plenamente no sincretismo religioso, no qual a mensagem contida nas letras recupera o tradicional sincretismo afro-católico (Jesus e Oxalá) como forma de expressar um ethos de negritude e cultura de sobrevivência diante da violência e marginalização a que estão submetidos estas populações.

A partir dessa pesquisa, Novaes abre espaço para outra perspectiva em relação aos seus estudos anteriores, a de juventude e religião no espaço público. Em *Juventude, Religião e Espaço Público: exemplos “bons para pensar tempos e sinais”*, publicado em 2012, a autora articula o tema de juventude e religião aos espaços políticos não institucionais dos fóruns, conselhos e marchas, problematizando a questão da permuta dos valores e dos discursos, definidos previamente como religiosos ou como políticos em contextos práticos e discursivos da interação entre segmentos sociais e setores governamentais encarregados da legislação de políticas públicas. (Novaes, 2012; Pompa, 2012)

Partindo de análise semelhante, Silvia Regina Alves Fernandes (2007) propõe em seus estudos investigar em que proporção o pertencimento a uma instituição religiosa (pentecostal e católica) promove ou não a participação de jovens em manifestações políticas ou em política partidária, contraponto a mesma questão para os jovens que se afirmam sem religião. Fernandes trabalha com a hipótese de que a religião se configura, no Brasil, como uma influente variável para a compreensão de aspectos e segmentos da sociedade e, por acréscimo, para a análise do comportamento juvenil, como, por exemplo, uma possível crise de associativismo.

Em publicação mais recente, Fernandes (2011) analisa o avanço das novas comunidades religiosas de espiritualidade carismática e os desafios que estas trazem à Vida Religiosa⁸ tradicional, de modo a oferecer novas chaves de leitura para as escolhas que jovens brasileiros têm feito nas diferentes formas de VR. Fernandes procura ainda, a partir de um estudo de caso da comunidade Toca de Assis, apresentar o exercício do poder em congregações e nas relações comunitárias, questão crucial, segundo a autora, experimentada por jovens que escolhem a Vida Religiosa.

Sobre juventude, Renovação Carismática Católica e “Comunidades de Vida no Espírito”, há também um importante trabalho de Cecília Loreto Mariz (2005). Partindo de um estudo de caso da comunidade Toca de Assis, a autora procura refletir sobre a radicalidade das experiências juvenis em distintas ‘esferas da vida’, especialmente na religião e na política, no intuito de compreender o papel desempenhado pelos jovens em movimentos religiosos diversos.

O pressuposto de Mariz é de uma possível relação entre juventude, subjetividade juvenil e virtuosismo religioso (no sentido weberiano) na sociedade contemporânea. Procurando entender o apelo que tais comunidades têm para os jovens, a autora propõe identificar similaridades entre as experiências nas ‘comunidades de vida no Espírito Santo’ e outras experiências com conteúdos diversos que também atraem os jovens. Nesse sentido, a tentativa das ‘comunidades de vida’ de relacionar juventude e virtuosismo ajudaria a entender também a atração dos jovens por outras vivências e práticas extremas, como, por exemplo, as revolucionárias.

⁸ Entendendo por Vida Religiosa (VR) as instituições de caráter ativo e contemplativo da Igreja Católica que recebem rapazes e moças dispostos a se tornarem padres ou freiras.

Além destas pesquisas que tematizam a juventude como tema principal, tomando como variável a religião, há também as pesquisas que delineiam características da juventude sob o ponto de vista dos estudos da religião. Nesta perspectiva, que aos poucos começa a ganhar espaço, destacam-se pesquisas que se debruçam sobre as relações entre religião, juventude e sexualidade, lazer e musicalidade, e sobre a disseminação e popularização da cultura “nova era” com enfoque para a juventude universitária.

Quanto à relação entre religião, juventude e sexualidade, destacamos o trabalho de Patrícia Birman (1997), intitulado *Futilidades levadas a sério: o candomblé como uma linguagem religiosa do sexo e do exótico* que, discutindo sexo, gênero e possessão, a autora considera a construção do gênero no candomblé atravessada pela centralidade da possessão na sua afinidade com o que ela chama de “polo feminino”. Referente aos estudos sobre práticas de lazer e musicalidade nas chamadas “Baladas do Senhor”, destaca-se a etnografia de Rumstain (2007) sobre circuitos de lazer, encontro e sociabilidade de jovens pentecostais e católicos carismáticos, desenvolvido no Núcleo de Antropologia Urbana da USP.

Acerca da cultura “Nova Era”, buscou-se delinear padrões de mudança religiosa nas sociedades contemporâneas, formas de incorporação de crenças, práticas e métodos característicos da religiosidade New Age, como o esoterismo e práticas místico-religiosas. Trata-se de uma pesquisa internacional realizado com estudantes universitários de vários países europeus e americanos a partir de surveys. No Brasil, a pesquisa foi intitulada *Religião e Esoterismo: práticas místico-esotéricas e atitudes políticas entre estudantes*, coordenada por Deis Siqueira, versando sobre práticas místico-religiosas entre estudantes da Universidade de Brasília.

Estas pesquisas, apresentadas sumariamente, indicam para uma variável importante em nossa pesquisa. Embora não utilizemos analiticamente a categoria juventude, ainda assim ela nos ajuda a pensar sobre as relações entre discursos de agentes religiosos e suas propostas de adequação de métodos evangelísticos voltado a jovens. A juventude constitui-se como marco de diversas ações desenvolvidas por lideranças religiosas a partir dos anos 1960. Conforme apresentado, a base dos processos de rupturas e segmentação entre organizações religiosas teve como pano de fundo argumentativo a insatisfação de jovens frente ao sectarismo das igrejas

protestantes históricas. Tal como juventude, a temática sexualidade também se apresenta fundamental para a compreensão das práticas discursivas dos atores na formação de ambientes de disputa. Apresentaremos a seguir um conjunto de pesquisas que têm trabalho sob esta perspectiva.

1.5. Rupturas e flexibilização: a sexualidade em questão

A produção acadêmica concernente às áreas das ciências sociais que versa sobre o tema religião e sexualidade é consideravelmente vasta. No entanto, são escassas as pesquisas que cruzam os temas aqui expostos. É importante salientar que, conforme aponta a literatura acadêmica já abordada, ainda que diversas organizações protestantes (pentecostais e históricas) estejam paulatinamente flexibilizando as restrições no que concerne à estética e comportamento dos adeptos, as restrições frente a práticas sexuais constitui-se em um terreno comum entre diversas denominações.

Considerável parcela de pesquisadores dedicados ao estudo da religião e da sexualidade tem demonstrado interesse particular sobre o tema, principalmente quanto às discussões contemporâneas na esfera pública quanto aos direitos sexuais e reprodutivos. Conforme aponta Marcelo Natividade, a transmutação das dinâmicas religiosas na contemporaneidade tem motivado o desenvolvimento de pesquisas referente às respostas de distintas organizações religiosas no campo das moralidades, das relações entre gêneros, hierarquias sexuais, da atuação de movimentos em torno de pautas específicas, movimentando o debate de temas como o aborto, prostituição, despatologização da homossexualidade, autonomia feminina no uso dos corpos, gravidez na adolescência, dentre outros⁹.

Alguns estudos que se detêm sobre a questão do gênero entre os evangélicos problematizam a afirmação de que as hierarquias de gênero presentes em algumas organizações religiosas possa significar um possível retorno a uma situação de opressão ultrapassada e uma perda de “poder” por parte das mulheres. Machado (1994) aponta para a necessidade de se considerar o contexto sociológico em que estes grupos avançam. Para a autora, os movimentos de hierarquia de gêneros nesses contextos não forneceriam instrumentos para a afirmação das mulheres no campo dos direitos civis,

⁹ NATIVIDADE (2010, 2007); BIRMAM (2005); BROWN (1990); CARRARA (2000); LUNA (2009); GIUMBELLI (2005); SEGADO (1985); RIOS (2004); MAFRA (1998); MARIZ e MACHADO (1996); DUARTE (2006); WEISS DE JESUS (2012); GALVÃO (1997); LEANDRO (2012); OLIVEIRA (2013).

políticos e sociais e, conseqüentemente, não estariam articulados no diálogo com o Estado e com o direito. No entanto, dariam meios para a dignificação para a dignificação e auto reconhecimento humano básico das mulheres, algo que acabaria refletindo indiretamente em processos sociais como a reconstituição de famílias em situação de miséria ou o gerenciamento dos conflitos domésticos sem o recurso à violência. (Machado, 1994; Mafra, 1998)

Na análise de Clara Mafra (1998) o argumento de Machado ao considerar o dogma religioso, quando atualizado no contexto local, traduzir-se-ia na superação de algumas situações desvantajosas às mulheres, sem que se busque a superação da desigualdade. Mafra entende que a fragilidade deste tipo de interpretação é supor que as normas sociais correspondem a necessidades, sustentando-se a partir de sua função pragmática. Para a autora, o núcleo do problema estaria na especificidade e na eficácia simbólica do padrão evangélico que, por um lado, passaria a aderir a uma noção de compartilhamento de tarefas familiares e, por outro, mostrar-se-ia impenetrável às questões abordadas pelos discursos feministas, tais como a igualdade dos sexos, aborto e homossexualidade. Diante desta problemática, Mafra problematiza os conteúdos das narrativas evangélicas, capazes de formar convicções e um ethos social tensionado entre um modelo tradicional (ibero-americano) e outro moderno (igualitário).

Os questionamentos de Clara Mafra (1998) ressaltam que, ainda que exista um princípio bíblico normatizador da hierarquia – e das condutas – entre os sexos, é mister averiguarmos “a aceitação destas concepções entre diferentes denominações evangélicas, quais os argumentos que lhe são conexos, qual a penetração destas noções entre os fieis e em que medida a religião faz diferença na formação de opiniões”. (Mafra, 1998: 228). No mesmo sentido, em trabalho intitulado *Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas*, publicado no ano de 2006, Marcelo Natividade analisa os discursos de “acolhimento” para gays e lésbicas nas igrejas evangélicas como estratégia de regulação da sexualidade, tendo como foco as dinâmicas dos cuidados pastorais e o modo como se articulam técnicas de direção espiritual e controle sobre o sexo. O autor interpreta o discurso do “acolhimento” dos homossexuais como um projeto de transformação – reversão da sexualidade – e regeneração moral do “pecador”. O acolhimento, para Natividade, é analisado como uma prática homofóbica denominada “homofobia religiosa”, um conjunto heterogêneo

das praticas e discursos baseados em valores religiosos, operando por meio de táticas plurais de desqualificação e controle da homossexualidade. (Natividade, 2006: 206)

É importante observar, tal como aponta Natividade (2006), que ainda que grupos e organizações religiosas afirmem discursos de repúdio à diversidade sexual, elas podem assumir simultaneamente discursos percebidos como ‘progressistas’ quanto a outros aspectos da vida. Este parece ser o caso dos grupos e organizações religiosas que apresentamos anteriormente. A sexualidade, em particular a homossexualidade, a prostituição, a pornografia e o aborto, apresentam-se como campos de disputas que evidenciam os limites das rupturas e flexibilização de restrições estéticas e comportamentais.

Claudio Leandro Leite (2012), em sua dissertação intitulada *Da SexxxChurch à Capital Augusta: novas religiosidades na regulação da sexualidade*, observa especificamente esta questão a partir de dois grupos religiosos que se apresentam como “alternativos, modernos e antenados à cultura jovem” ao mesmo tempo em que têm como foco específico a evangelização de jovens viciados em pornografias. Como bem observa Natividade:

O uso que se faz da expressão “conservador” não circunscreve uma característica ‘inerente’ a grupos religiosos, mas o posicionamento assumido por certos discursos religiosos, na tensão com o cenário cultural contemporâneo em que os direitos sexuais vêm sendo progressivamente reconhecidos como direitos humanos. (Natividade, 2006: 206)

Talvez as organizações religiosas de vertente cristã que mais tenham rompido com o sectarismo heteronormativo sejam as Igrejas Inclusivas. Conhecidas como “igrejas gays”, este segmento se destaca no campo religioso mais amplo pela criação de cultos nos quais homossexuais possam não só frequentá-los assumindo sua identidade como também ocupar cargos eclesiais. A partir de uma interpretação bíblica contextualizada, esses segmentos religiosos entendem não existir nos textos que compõem a bíblia qualquer condenação à homossexualidade. (Natividade, 2010)

De acordo com Natividade (2009), as igrejas inclusivas representam dissidência com o discurso cristão tido como oficial, que concebe relações homoafetivas como pecado. Em uma hermenêutica dos textos bíblicos denominada Teologia Inclusiva, os sujeitos passam a questionar o paradigma do pecado da homossexualidade, produzindo

discursos que tendem a desestabilizar certos pressupostos no momento em que disputam o seu significado. Na disputa pelo significado do que é tomado como “verdade das sagradas escrituras” mediante a veiculação da categoria simbólica do “pecado”, o desejo por pessoas do mesmo sexo passa a ser compreendido como “parte da natureza e criação de Deus”. (Natividade, 2009: 225)

Os trabalhos desenvolvidos por pesquisadores vinculados ao núcleo *Religiões no mundo contemporâneo* também retomam algumas dessas questões. Sobre as recentes pesquisas desenvolvidas no núcleo, chamamos particular atenção para aquelas que se voltaram para o debate contemporâneo sobre a relação entre religiões e espaço público. O ponto de partida destas pesquisas diz respeito ao modo como diversos agentes ditos religiosos têm se posicionado com relação a questões importantes para a sociedade brasileira, tais como aborto, sexualidade, drogas, secularismo, liberdade e intolerância religiosa e outras questões éticas de grande impacto na mídia. Diante desta diversidade de temas, a questão que os articula diz respeito à compreensão, por meio de uma análise sistemática das práticas discursivas de agentes religiosos, das gramáticas, das argumentações e da produção de sentidos que eles colocam em circulação no espaço público, avaliando sua capacidade de persuasão.

É a partir dessa perspectiva que Aramis Luis Silva (2014), em *Homossexualidade: identidades e práticas como objetos de reflexão política e teológica*, por exemplo, aborda a fala de Jorge Mario Bergoglio, recém-eleito Sumo Pontífice da Igreja Católica sob o nome de Papa Francisco aos jornalistas, em 2013, sobre a posição da Igreja Católica a respeito da homossexualidade. Sua análise foca o trabalho de inscrição da homossexualidade enquanto um objeto de uma política teológica e espiritual. A partir do que chama de “controvérsia do homoerotismo”, Aramis analisa como as declarações do Papa Francisco provocaram reações de diversos agentes nacionais considerados como lideranças religiosas concorrentes. Aramis propõe a controvérsia enquanto formulação metodológica e conceitual interessante para circunscrever um conjunto de situações marcadas pela performatividade discursiva de múltiplos agentes em torno da disputa daquele que seria mais habilitado a “decifrar as mensagens deixadas pela divindade que definiriam, entre outros tópicos do universo, o destino – espiritual e civil – de homens e mulheres que mantêm intercursos sexuais com aqueles descritos como os seus iguais”. (Silva, 2014)

Sobre controvérsias, espaço público, religião e sexualidade, salientamos outras duas importantes pesquisas. A primeira, realizada por Jacqueline Moraes Teixeira (2014), versa sobre a repercussão do livro *Melhor que comprar sapatos* de Cristiane Macedo, filha de Edir Macedo, publicado em 2007 e inteiramente destinado à mulher. Em *A hermenêutica dos corpos: notas sobre o pastorado feminino na Igreja Universal*, Teixeira (2014) traz como proposta analítica pensar a formação de um governo pastoral na Igreja Universal do Reino de Deus configurado na regulação de algumas práticas reprodutivas, além de analisar a formação de um grupo de mulheres autorizadas a elaborar e instituir conceitos sobre a “mulher virtuosa”. O objetivo de sua análise converge para as “disposições discursivas acerca do processo de formação de um poder pastoral voltado para a produção de uma pedagogia da boa vida cujos princípios fundamentais circundam o corpo feminino, modelos de reprodução e família”.

O segundo trabalho que salientamos diz respeito à pesquisa desenvolvida Lilia Sales (2014) que toma como objeto a audiência pública convocada pelo Superior Tribunal de Justiça para definir o “início da vida”. Sua proposta é analisar parte da controvérsia em torno da liberalização do uso de células tronco embrionárias em pesquisas no Brasil, enfatizando primeiramente a participação da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, considerada por Sales como “agente de grande destaque na produção de discursos públicos, sendo também aceita como *amicus curae* no processo”.

1.6. Deslocando a análise: repensando a religião como práticas discursivas

Esse breve panorama dos estudos recentes sobre os temas que interessam à nossa pesquisa nos servirá de balizamento para posicionar nosso próprio trabalho. Do conjunto de possibilidades analíticas acima elencadas – as que abordam a religião a partir do conceito de mercado, as que privilegiam o comportamento dos indivíduos pós-conversão, as que procuram compreender as representações, os valores e as construções cosmológicas – tomamos como partido teórico a análise das práticas discursivas dos agentes religiosos, suas formas de argumentação e a produção de sentidos que tais agentes colocam em circulação com o objetivo de enfrentarmos o problema do que é ‘ser igreja’ e religião na contemporaneidade.

Podemos observar, a partir do *corpus* de autores e pesquisas apresentados, que as análises referentes à natureza das mudanças comportamentais entre evangélicos se articulam, grosso modo, em torno de duas visões. Uma primeira, fortemente inspirada no paradigma weberiano de secularização e uma segunda, fundamentada na noção de ‘religião como sistema cultural’ e preocupada com os comportamentos, valores e estilos de vida.

A primeira orientação - weberiana - parece continuar dando ênfase na persistência e/ou no crescimento da presença das religiões no interior da modernidade e um suposto conflito inerente ao paradigma do Estado-nação pautado pelos princípios de laicidade e neutralidade. A leitura do religioso a partir da metáfora de "mercado" representaria, por exemplo, uma tentativa de encontrar referências teóricas e instrumentos analíticos para a presença da dimensão do religioso onde esta não deveria estar - o espaço público - numa concepção normativa que continua determinada pela oposição religioso-secular. (Pompa, 2012; Montero, 2009)

Quanto à segunda orientação, conforme aponta Montero (2009), preocupou-se em identificar universos simbólicos, espaços e agentes do sagrado, redes de significados e suas articulações sociais. Há, ainda, a forte influência de Geertz, principalmente a partir da década de 1980 – religião como sistema cultural – nas pesquisas que se voltaram, e ainda se voltam, para a compreensão do sentido atribuído aos símbolos religiosos pelos próprios atores. Temos, em linhas gerais, as pesquisas preocupadas, por um lado, com as cosmologias, sistemas de representação e com a interpretação dos significados dos universos simbólicos e, por outro lado, com a distribuição de bens e serviços no mercado religioso.

Como já salientado, de modo distinto a estas duas orientações, esta pesquisa segue a proposta de alguns autores (Montero, 2012; Birman, 2012; Regina Novaes, 2012) em deslocar o foco de observação das cosmologias para as práticas discursivas, das crenças para as ações, do dito para o feito. Os discursos de atores religiosos sobre juventude, flexibilização estética-comportamental e adaptação da igreja protestante à contemporaneidade não são tomadas como éticas normatizadoras da conduta e comportamento dos indivíduos ou como práticas de reconhecimento de nichos de mercado, mas como formas de visibilidade e agenciamento público de argumentos,

críticas e justificações em torno de temas em que um consenso ainda não foi estabelecido.

Estamos com Montero (2012) quando a autora afirma que, ao passo em que deslocamos nossas observações dos fenômenos religiosos das instituições para as práticas, percebemos um descompasso entre os modelos teóricos fundados nas crenças e nos comportamentos e aquilo que, de fato, fazem os indivíduos. É neste sentido que pretendemos pensar os fenômenos religiosos a partir das práticas discursivas dos atores. É preciso observar que, como sugere Austin (1990) a linguagem não se restringe à função de representação e descrição do mundo, mas também faz o mundo. A fala não apenas comunica sentidos, mas em certos contextos produz efeitos, correspondendo a um tipo de ação dotada de consequências na vida social.

Do ponto de vista das práticas discursivas, o problema da flexibilização estético-comportamental se materializa na criação de igrejas ‘inclusivas’ que estimulam as diferenças no plano dos cuidados corporais (cortes de cabelo, roupas, tatuagens, performance em cultos). A polissemia discursiva da categoria “inclusão das diferenças”, quando observada desse ponto de vista, mostra-se impermeável às sexualidades dissonantes do modelo heterossexual. Observa-se, ainda, o desdobramento destes discursos de flexibilização em práticas missionárias que visam estimular, sobretudo jovens, a se dedicarem à “assistência e recuperação” de indivíduos supostamente afetados pela crescente urbanização, tais como drogaditos, alcoolistas, prostitutas e homossexuais.

Eva Scheliga (2011) e Montero (2009) observam, ao tratarem da legitimidade da ação das diferentes religiões na esfera pública, que o modelo de secularismo brasileiro acabou por estimular a associação entre práticas filantrópicas e práticas religiosas. Esse entendimento teria gerado, curiosamente, um espraiamento de diversas atividades “religiosas” pelo tecido social, tornando-se indistinguível das práticas propriamente civis de filantropia e assistência. Segundo Montero que áreas diversas tais como educação, assistência pública e saúde tornaram-se novas jurisdições religiosas, algo que torna difícil distinguir, em alguns casos, se se trata de um arranjo religioso, de um arranjo empresarial, acadêmico ou político. (Montero, 2012; 2009)

A abordagem contida nos capítulos que se seguem se inspira, de alguma maneira, nas análises e pressupostos apresentados pelos autores resgatados nesta última seção. No capítulo subsequente procuramos mapear uma rede de atores, igrejas e ministérios a partir de uma organização paraeclesial denominada *Tribal Generation*. Esta organização tem como proposta fomentar “um modelo de igrejas e lideranças mais flexível frente à diversidade contemporânea”, além de estabelecer vínculos entre dezenas de igrejas voltadas a um público jovem.

Observamos, a partir das falas de alguns agentes específicos, que as propostas de novas formas de atuação eclesiológicas e evangelísticas colocam em disputa a legitimidade dos atores enquanto cristãos protestantes. Esta disputa, conforme abordaremos no terceiro capítulo, é empreendida no campo da sexualidade, colocando em evidência distintas formas discursivas em interação. O discurso sobre a legitimidade tem como base argumentações e justificativas que se remetem à autoridade dos textos bíblicos, muito embora este discurso legitimador também ‘jogue’ com gramáticas e semânticas científicas e jurídicas como formas de autoridade e visibilidade. Deste modo, levando a sério falas dos agentes envolvidos nesta pesquisa, procuramos compreender tanto o que está em disputa – legitimidade do cristão – como também as diferentes formas discursivas em interação – religiosa, científica e jurídica – como forma de legitimar posicionamentos.

CAPÍTULO 2 – Tribal Generation: “novas igrejas para novas gerações”

A ideia geral desde capítulo consiste em mapear uma rede de atores, igrejas, ministérios e escolas de missões a partir da *Tribal Generation*, uma organização paraeclesiástica protestante de dimensão global¹⁰. A princípio, esta organização nos é interessante para pensar a transnacionalização de diferentes modelos elcesiásticos e evangelísticos que se iniciaram na Europa e nos Estados Unidos a partir dos anos 2000 sob o nome “Igreja Emergente”, movimento cujo objetivo seria criar um modelo de liderança e igrejas protestantes mais “inclusivas e flexíveis frente à diversidade na contemporaneidade”.

A escolha desta organização como objeto empírico justifica-se por sua forma diferenciada de atuação, uma plataforma de apoio e treinamento que visa capacitar “lideranças potenciais” para fundar novas igrejas e fomentar uma rede de relacionamentos e parcerias entre igrejas (em âmbito nacional e internacional) com o intuito de facilitar a troca de experiência entre lideranças e ministérios que tenham como foco de evangelização aquilo que denominam como “tribos urbanas e gerações emergentes”.

Diante de um cenário evangélico brasileiro que se apresenta difuso e fragmentado entre distintas denominações, nos perguntamos primeiramente sobre as condições necessárias para que uma organização deste tipo se legitime como protestante. Partimos do pressuposto de que, independentemente das formas eclesiológicas e evangelísticas adotadas, o conteúdo doutrinário permanece “conservador” em relação ao uso discursivo dos textos que compõem a bíblia.

Ainda que novas maneiras de atuação eclesiológicas e evangelísticas por meio de uma plataforma sejam fundamentais para fomentar “novas formas de ser igreja”, o referencial regulatório das práticas dos sujeitos permanece ortodoxo quanto às “escrituras sagradas”, ou seja, mudam-se os métodos de domínio pastoral sem que haja mudanças nos conteúdos das doutrinas. Conforme demonstraremos, o uso discursivo de uma gramática que inclua as categorias diversidade e inclusão configura, numa perspectiva analítica, enunciados performativos de uma nova forma de poder pastoral

¹⁰ www.tribalgeneration.com.br

que, por um lado, flexibiliza estéticas e comportamentos e, por outro, impõem barreiras à legitimidade das identidades sexuais que fogem à heteronormatividade.

2.1. *Tribal Generation*: caracterização histórica e contextual

Segundo a definição exposta no site da organização, a *Tribal Generation* - TG consiste em uma organização cristã paraeclesialística que tem como objetivo “estimular a plantação de igrejas visando à geração emergente e tribos urbanas”, atuando como um “facilitador de troca de experiências entre ministérios” a partir de uma “plataforma de apoio e treinamento de novas lideranças”. *Geração emergente* refere-se, em seu uso nativo, a indivíduos nascidos entre o final da década de 1980 e início dos anos 1990, em um contexto supostamente pós-moderno. *Tribo urbana* designa, de acordo com Magnani (1992), pequenos grupos concretos, concentrados naquilo que supostamente os identificariam como ‘iguais’, tendo como ênfase traços diacríticos que seus integrantes usam para estabelecer diferenças com o que consideram ‘comportamento normal’. A classificação nativa de tribos urbanas refere-se, especificamente, a grupos juvenis que se identificam como punks, metaleiros, skatistas, skinheads, rappers, LGBTs, dentre outros¹¹.

De acordo com o pastor e missionário **Olgálvaro Bastos Júnior**, a ideia de se criar a organização surgiu durante sua participação em um fórum ‘global’ organizado pelo Ministério Mundial de Oração Dawn (*World Ministry of Prayer Dawn*), realizado nos anos 2000, na cidade de Sheffield – Inglaterra. Segundo Olgálvaro, o objetivo deste fórum foi estabelecer um diálogo entre ministérios de diversos países sobre a “diversidade no mundo contemporâneo e novas formas empregadas para evangelização de jovens”, sobretudo visando atingir as gerações emergentes e tribos urbanas.

Naquela época, via-se que Deus estava fazendo algo muito similar em todo o mundo e que a igreja vivia um momento de grande desafio porque se posicionava diante de um contexto totalmente novo que a levava a rever suas práticas e metodologias, momento chamado por alguns historiadores de pós-modernidade. Saímos dali com uma inquietação: era preciso conhecer a realidade brasileira e mobilizar as lideranças das igrejas para alcançar a geração emergente. Para isso, sabíamos que o caminho mais seguro era aquele em que as igrejas não estivessem sozinhas, daí a ideia de criar não apenas um

¹¹ Mantive aqui a expressão utilizada pelos ‘nativos’. Por ser um conceito que homogeneiza os grupos urbanos, a literatura antropológica tem tratado essa expressão com cautela. A este respeito, ver Magnani (1992).

movimento que propiciasse conhecer os trabalhos que já vinham sendo feitos como também ver nascer uma plataforma de relacionamento. (BASTOS JÚNIOR, 2012: 6)

O processo que culminou na criação da *Tribal Generation* exige um pequeno recuo na história de vida de Olgálvaro, uma vez que envolveu mediações e apoio de igrejas e ministérios dos quais o pastor se aproximou durante sua trajetória de formação religiosa. Advindo de uma família de classe média, filho de pais sem filiação religiosa, Olgálvaro se converteu ao cristianismo protestante durante sua juventude, no final dos anos 1980. Como membro de uma igreja presbiteriana em Uberlândia-MG, Olgálvaro iniciou trabalhos de evangelização por meio da música e artes cênicas, com o foco específico em adolescentes. O objetivo era, segundo o pastor, romper com a imagem “sectária” das igrejas protestantes históricas e pentecostais a partir de métodos evangelísticos mais flexíveis e menos impositivos. Os métodos de evangelização utilizados por Olgálvaro se expandiram, chegando a programas de rádio e televisão locais, shows de música, espetáculos de dança e evangelização em escolas de ensino fundamental e médio.

Segundo Olgálvaro, era necessário que as igrejas tradicionais desenvolvessem novas abordagens evangelísticas que alcançasse a juventude, utilizando-se de uma linguagem mais próxima dos jovens. Tais abordagens, segundo o pastor, exigiam métodos de evangelização distintos dos praticados pela igreja presbiteriana da qual fazia parte. Conforme nos contou Olgálvaro, o uso de métodos diferenciados de evangelização teria gerado tensões entre as lideranças de sua igreja, ao ponto de receber um pedido formal para que renunciasse como membro. Desse processo de “dissidência forçada”, Olgálvaro juntou-se a uma equipe de amigos para dar início à **Igreja Cristã Sal da Terra**, que atualmente conta com 90 templos no Brasil e no exterior.

Com o apoio da congregação recém-estabelecida, e financiada pelo projeto internacional e interdenominacional denominado **Ide às Nações**, Olgálvaro foi enviado como missionário durante os anos de 1995 e 1996 à Edimburgo com o objetivo de estabelecer uma rede de relacionamentos e alianças com igrejas e ministério na Europa. De acordo com Olgálvaro, foi por intermédio do projeto Ide às Nações e dos contatos estabelecidos com diversos ministérios durante sua estadia na Escócia que o pastor foi convidado a participar do fórum organizado pelo Ministério Mundial de Oração *Dawn*, em Sheffield.

Neste mesmo período, Olgálvaro também teria sido convidado a participar dos cursos oferecidos pelo Ministério *Dawn* nos Estados Unidos, local onde teria se capacitado para dar início às atividades do *Tribal Generation* e posteriormente coordenar a formação e envio de missionários para implantação de igrejas com foco na “juventude emergente”. Segundo o pastor, os cursos de formação e capacitação realizados no Ministério *Dawn* foram fundamentais para o conhecimento de “novos modelos evangelísticos e eclesiológicos” voltados especificamente para grupos juvenis. Será neste contexto que Olgálvaro terá seu primeiro contato com o movimento **Igreja Emergente**, cuja ideia central consiste na criação de um modelo de liderança e igrejas protestantes mais “inclusivo e flexível frente à diversidade na pós-modernidade”. Veremos, a seguir, que os ideais propostos pelo movimento Igreja Emergente fomentaram a base para a fundamentação do *TG*, e consequentemente, para a implementação de diversas igrejas e ministérios no Brasil.

Atualmente Olgálvaro Bastos Júnior é conselheiro do Ministério Sal da Terra, sendo responsável pela área de comunicação. É também pastor da igreja Sal da Terra em Uberlândia-MG, e coordenador de outras 30 igrejas espalhadas pela América do Sul. Conselheiro do Ministério Ide às Nações, Olgálvaro supervisiona o trabalho de missionários na Inglaterra, Portugal, Alemanha, Paraguai e Chile. Como integrante da equipe Brasil 21, é responsável pela área de “Geração Emergente” e coordenador do *Tribal Generation* na América Latina. Seu trabalho enquanto ministério consiste na formação de equipes e capacitação de líderes, sobretudo jovens.

Já o *Tribal Generation*, desde sua implementação, atua a partir de uma plataforma de apoio e treinamento, capacitando líderes potenciais através da **Escola Plantadores de Igreja** (*School of Church Planting*), fomentando uma rede de relacionamentos e parcerias com o intuito de facilitar a troca de experiência entre ministérios que tenham como foco de evangelização as “tribos urbanas e gerações emergentes”. Atualmente a sede oficial da organização localiza-se na cidade de Uberlândia-MG, com equipes atuando nos seguintes estados: Sergipe, Bahia, Amapá, Espírito Santo, São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília-DF, Minas Gerais, Rondônia, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás, Tocantins e Paraná. A organização também possui dimensão internacional, e até o momento foi possível mapear escritórios e equipes atuando nos seguintes países: Bolívia, Chile, Peru, Paraguai, Equador, Colômbia,

Venezuela, África do Sul, Estados Unidos da América, Portugal, Alemanha, Inglaterra, Polônia, Turquia e Japão¹².

Conforme salientado, o contato de Olgálvaro com o que se denomina Igreja Emergente foi fundamental para a idealização do *Tribal Generation*. Trata-se, a princípio, de fluxos transnacionais de agentes religiosos que circulam para além do território nacional em busca de “novos paradigmas de evangelização”, constituindo uma rede de alianças que conectam diversos países da América Latina, Europa e Estados Unidos da América. A organização *Tribal Generation* nos é interessante para pensar essa transnacionalização de modelos eclesiais e evangelísticos, pois atua como uma base para parcerias, fomentando o fluxo de pessoas para diversos países – principalmente Estados Unidos e Inglaterra –, locais onde observam e conhecem modelos de atuação evangelística.

A seguir, apresentaremos algumas narrativas de lideranças religiosas sobre o movimento Igreja Emergente. Os dados que apresentaremos foram coletados através de seis livros de circulação internacional, publicados por lideranças ligadas ao movimento. Utilizamos também como fonte de investigação artigos e vídeos referente movimento publicados na internet, lócus de intenso investimento por parte dos sujeitos pesquisados. Nosso interesse não será estabelecer ou definir Igreja Emergente como um grupo religioso, mas em compreender como as narrativas desses sujeitos foram apreendidas por agentes religiosos, tal como Olgálvaro, e aplicadas no contexto brasileiro.

2.2. Igreja Emergente: narrativas religiosas sobre a igreja na pós-modernidade

Igreja Emergente é um termo utilizado para descrever movimentos em expansão dentro do protestantismo a partir do final da década de 1990. São grupos em formação cuja proposta consiste em estabelecer uma ‘sintonia’ entre o protestantismo e as mudanças socioculturais surgidas na ‘pós-modernidade’. Não consiste, portanto, em uma igreja ou em uma teologia, mas em propostas de adaptação de modelos eclesiais e evangelísticos à contemporaneidade. Vejamos a definição do pastor Mauro Fernando Meister:

¹² Conferir mapas cartográficos e planilhas em Anexos

A Igreja Emergente é um movimento da igreja protestante, iniciado por americanos e ingleses [final dos anos 1990 e início dos anos 2000] com a finalidade de alcançar a geração pós-moderna. Refletindo as necessidades e os valores percebidos desta geração, as igrejas emergentes enfatizam o autêntico, a expressão criativa e uma perspectiva sem julgamentos, procurando reavaliar as doutrinas (eclesial reformada, sempre reformada...). Igreja emergente é simplesmente um termo usado para denominar as igrejas que nasceram ou que foram [re] estruturadas para um contexto pós-moderno, pós-cristão de ser igreja no mundo de hoje. (MEISTER, 2006: 100)

Brian McLaren, pastor estadunidense e principal interlocutor do movimento, argumenta que a Igreja Emergente surge da necessidade de se desenvolver uma “ortodoxia generosa”, diferente da praticada pela igreja evangélica durante o período moderno, caracterizada pelo “sectarismo e inflexibilidade”. A expressão “ortodoxia generosa” utilizada por Brian McLaren refere-se a um sistema cristão mais inclusivo/pluralista, flexível para adaptar-se à sociedade contemporânea. Consistiria, de acordo com McLaren, em um “reflexo de uma nova mentalidade que estaria se consolidando na pós-modernidade”. (McLaren, 2004: 9)

Ex-professor da Universidade de Maryland, Brian McLaren se especializou em drama medieval e literatura filosófica moderna. Graduou-se em Inglês em 1978 e obteve o título de mestre em Literatura moderna pela mesma universidade em 1981. Em 2004, McLaren recebeu o título de Doutor *honoris causa* pela *Carey Theological Seminary*, em Vancouver, Canadá, e em 2010 recebeu seu segundo doutoramento, também *honoris causa*, pela *Virginia Theological Seminary*.

Em 1982, Brian McLaren ajudou a formar o *Cedro Ridge Community Church*, uma igreja não-denominacional na região de Baltimore, Washington, onde serviu como pastor até o ano de 2006. Foi neste período que McLaren ganhou reputação e popularizou-se como líder entre congregações missionárias emergentes. Escritor, palestrante e teólogo, McLaren é considerado um expressivo ativista nas redes sociais e na orientação de pastores desde a década de 1980, ajudando no desenvolvimento de novas igrejas em diversos países.

Figura 6 - Brian McLaren. Capa do livro *A generous Orthodoxy* (2004). (fonte: brianmclaren.net)

No rol dos 25 evangélicos mais influentes dos Estados Unidos listado pela revista Times em 2005, Brian McLaren teve seus principais livros traduzidos para coreano, chinês, francês, sueco, norueguês, alemão, espanhol e português. Seu primeiro livro, “*The Church on the Other Side: Doing Ministry in the Postmodern Matrix*” publicado em 1998, é reconhecido como a principal fonte referente ao movimento emergente e ministério na pós-modernidade. Com “*A New Kind of Christian*” publicado em 2001, sua primeira obra de ficção, McLaren ganhou o “*Award of Merit*” pela *Christianity Today*, tornando-se um dos principais livros referente ao que é denominado pelo movimento como “Cristianismo Emergente”. Em 2004, Brian McLaren lançou “*A Generous Orthodoxy*”, um relato pessoal sobre o cristianismo na pós-modernidade, considerado por adeptos e simpatizantes ao movimento como um “manifesto da igreja emergente”.

McLaren atua principalmente através de palestras, divulgando as ideias da Igreja Emergente através de organizações paraeclesiais e seminários, incluindo *Emergent Village*, *Sojourners*, *Mars Hill Graduate School*, *International Teams* e *Off The Map*. Convidado frequente em programas de televisão e rádio nos Estados Unidos, autor de 19 livros publicados, atuando ativamente em mídias eletrônicas e redes sociais, Brian McLaren mostra-se como um importante interlocutor, sendo peça fundamental para a divulgação do movimento IE no Brasil.

Outro interlocutor importante é **Dan Kimball**, pastor estadunidense de destaque entre os “emergentes”. Nascido no nordeste de Nova Jersey, graduado em arquitetura e

paisagismo pela *Colorado State University* e pós-graduado em estudos bíblicos pela *Multnomah Biblical Seminary* em Portland, Oregon, Dan Kimball atua hoje como pastor, supervisor e conselheiro de liderança da *Vintage Faith Church* em Santa Cruz, Califórnia. Músico, baterista de uma banda de punk, Dan Kimball viveu muitos anos em Londres, tocando em bares e *pubs*. Em sua estadia em Londres, Kimball teve seus primeiros contatos com o movimento da Igreja Emergente-IE.

Após regressar aos Estados Unidos, Kimball tornou-se pastor da *Santa Cruz Bible Church*, em Santa Cruz, Califórnia, atuando no ministério de adolescentes durante oito anos. Nesse período, o pastor diz ter sentido a necessidade de reuniões para adoração e ministério que refletisse mais os valores da cultura contemporânea. Em 2004, Dan Kimball e outros líderes da *Santa Cruz Bible Church* fundaram uma nova igreja, a *Vintage Faith*, voltada para jovens, cujos princípios refletiam as ideias do movimento Igreja Emergente.

Figura 7 - Dan Kimball e *Vintage Faith Church* (fonte: vintagechurch.org)

Dentre diversas publicações, destacam-se os livros “*The Emerging Church: Vintage Christianity for New Generations*”, com publicação em 2004 e “*They Like Jesus but not the Church*”, publicado em 2007. Em ambos os livros, Dan Kimball aborda o tema da igreja emergente a partir da vivência e experiência pessoal, sempre se reportando a relatos e testemunhos para demonstrar as mudanças de mentalidades e comportamento das “gerações pós-modernas” e, assim, justificar mudanças práticas na abordagem de líderes protestantes. O autor procura refletir sobre a relação das igrejas e

dos cristãos com a cultura contemporânea, e as percepções “rígidas e sectárias” do protestantismo acerca do homossexualismo, feminismo e multiculturalismo.

Nota-se, a partir dos livros de Dan Kimball e Brian McLaren, que seus discursos convergem para um mesmo aspecto: o uso da categoria pós-modernidade para explicar as mudanças socioculturais ocorridas nas últimas duas décadas, e assim justificar mudanças na estrutura das igrejas protestantes. Abstendo-nos de algumas disparidades entre os autores, notamos uma unidade no discurso. Vejamos:

Necessitamos discutir sobre a cultura que muda com toda a rapidez, de compreender a pós-modernidade. Os líderes emergentes anseiam por mudanças em nossas igrejas evangélicas, se quisermos alcançar e envolver a cultura pós-moderna. Devemos mudar o jeito como pensamos a igreja, não apenas mudar nossas formas de ministração. A igreja emergente deve se formar com uma nova mentalidade, e não como mais um modelo. O tempo passa, gerações surgem, a cultura muda, e, portanto, a igreja deve também mudar. (KIMBALL, 2004: 35)

A igreja emergente surge com uma nova filosofia de ministério que prepara para se deparar com quaisquer mudanças imprevisíveis que possam ocorrer. Usando o jargão contemporâneo, ela descobre “novos paradigmas”. O paradigma de flexibilidade é a melhor estratégia em tempos de mudanças rápidas e turbulentas. Flexibilidade e disposição para abandonar métodos e abordagens obsoletos são cruciais. Diante das transformações tecnológicas, econômicas, sociais e culturais ocorridas na pós-modernidade, a revitalização e a reconfiguração da igreja cristã são a melhor estratégia possível. (McLAREN, 1998: 44)

Observa-se que a proposta geral do movimento IE é adaptar-se à “maneira pós-moderna de pensar” a partir de uma leitura mais conectada com a sociedade contemporânea e com a diversidade cultural. O movimento consistiria, nesse sentido, em uma reação ao cristianismo do período “moderno” sob a acusação de que o cristianismo, da forma como se desenvolveu no modernismo, tornou-se inflexível, arcaico e irrelevante para a geração contemporânea. No discurso dos atores, diferente do “ethos moderno”, o ethos pós-moderno tenderia a ser anti-absolutista, aberto ao relativismo, sem a necessidade de uma declaração de fé e qualquer forma que sugira um dogma comum.

O tom de crítica e protesto nos discursos dos líderes é marcante. Advindos de igrejas consideradas conservadoras, os atores ligados ao movimento procuram rejeitar o cristianismo como instituição, a hierarquia e a autoridade eclesial. Opõe-se à metanarrativa cristã e seu suposto conservadorismo cultural, às megaigrejas pentecostais

e os grandes ministérios. As características gerais presentes em seus discursos focam o relativismo e o pluralismo, são contra a afirmação de absolutos e procuram aceitar as diferenças, considerando-a como marca fundamental do pluralismo pós-moderno.

Nesse processo de inovação e reconfiguração, as narrativas dos “emergentes” procuram romper com o “sectarismo e rigidez” do protestantismo clássico. O uso de uma gramática advinda das ciências humanas – pós-modernidade – configura-se como um regime de justificações para novas ações, procurando legitimar mudanças internas nas organizações protestantes. Observa-se, a partir de seus discursos, um grande esforço em se associar ao “protestante pós-moderno” um perfil de sujeito flexível, tolerante frente à diversidade, receptível às mudanças, às diferenças culturais e conectado com as gerações emergentes (indivíduos nascidos pós 1990).

Argumenta Brian McLaren (2004), que somente haverá êxito por parte da igreja em alcançar a juventude contemporânea (geração emergente) caso haja disposição para se compreender os novos paradigmas que delineiam a pós-modernidade e a globalização. Para isso, seria necessário que a igreja e os líderes religiosos renovem seus entendimentos acerca do mundo e da juventude, o que significaria uma mudança na maneira de pensar, falar e agir. Nesse sentido, a forma mais prática para se compreender a pós-modernidade seria reconhecer as mudanças históricas que se colocaram ao longo da vida do homem em sociedade, isto é, contextualizar o momento em que a sociedade vive - pós-modernidade - dentro de um contexto histórico mais amplo, procurando demonstrar como outros momentos de transição vividos na história revelam as dificuldades da igreja em lidar com eles.

Se, por exemplo, no mundo moderno (1453-2000) o homem é o centro de tudo para se entender a verdade, no mundo pós-moderno (pós 2000) o homem é marcado por uma visão pluralista, conflitando verdades e crenças até então aceitas. Se antes o poder e fé estavam na razão humana e a ciência e lógica ajudavam a explicar e entender a Deus, hoje o poder e a fé estão nas experiências pessoais. No mundo moderno a invenção da imprensa transformou a comunicação; já no mundo pós-moderno a internet acelera a revolução da comunicação global instantânea. Se antes a autoridade centrava-se na razão, ciência e lógica, hoje a Bíblia abre-se a muitas interpretações, sendo este um entre muitos escritos religiosos.

No lugar de uma organização burocrática, com cargos rígidos, hierárquicos, inflexíveis e de difícil mobilização social, Dan Kimball e Brian McLaren sugerem organizações evangélicas planas e flexíveis caracterizadas pela “desorganização” do tempo e espaço. Eliminam-se os cargos de destaque em favor equipes, de trabalhos feitos em alianças, procurando manter as pessoas abertas às mudanças constantes e aos riscos da burocracia. Segundo os emergentes, a noção de rede é essencial na pós-modernidade e deve ser adotada pelos ministérios.

O discurso acerca da necessidade de mudança e inovação e de uma nova representação geral de sociedade e da igreja manifesta-se com insistência. Vejamos algumas passagens selecionadas do livro *A igreja do outro lado* de Brian McLaren.

O grau de mudança que estamos experimentando agora, no entanto, é tão grande que pequenas medidas, até mesmo muitas delas, não são suficientes. Ao contrário, necessitamos de uma grande mudança, de uma mudança qualitativa, de revolução, de inovação, de renascimento e reinvenção, e não apenas uma vez, mas repetidas vezes [...] adote um novo paradigma para a estrutura da igreja que permita a reengenharia rotineira baseada nas mudanças de tamanho, membresia, recursos e estratégia. Abandone as estruturas quando ficarem supérfluas [...] perceba que os velhos padrões de comunicação são cada vez menos eficazes no mundo pós-moderno, e descubra modos novos e apropriados de discurso. Se quisermos nos comunicar com as gerações emergentes, precisamos aprender uma nova retórica. (McLAREN, 2004: 122-139)

Flexibilidade para mudanças e disposição para acolher a *diversidade*. De modo geral, são sugestões de mudanças em relação ao protestantismo moderno, visto como disfuncional dentro do quadro de valores pós-modernos. Dan kimball retoma as ideias lançadas por Brian McLaren no livro *A igreja do outro lado* (2004), propondo a substituição de alguns valores e práticas exercidos pela igreja protestante. A partir do que as gerações emergentes supostamente pensariam a respeito da igreja, Kimball enumera seis mudanças essenciais: igreja como uma religião organizada com interesses políticos próprios; igreja como instituição intolerante; igreja como instituição que oprime as mulheres; igreja como instituição homofóbica; igreja como instituição que não reconhece a diversidade religiosa e; igreja como instituição fundamentalista.

Parece haver, a partir destas caracterizações de sociedade pós-moderna, duas concepções convergentes. Uma primeira, referente a um momento histórico/cronológico, o pós-modernismo seria o retrato de uma “era” que já começou, e paulatinamente substituiria a modernidade. Num outro aspecto, refere-se a uma

concepção mais filosófica, um tempo marcado por grande relativismo acerca das culturas, do que se concebe por realidade, verdade, razão, valores e significados linguísticos da Bíblia.

A aproximação do *Tribal Generation* com o que se denomina Igreja Emergente ocorreu quando, em viagem aos Estados Unidos no ano de 2004, Olgálvaro manteve contato direto com Brian McLaren em seminários de formação e capacitação de lideranças religiosas organizadas pela *Dawn Ministries*. Os contatos subsequentes com Brian McLaren em cursos de missionários em San Diego – Califórnia e posteriormente nos encontros *Tribal Generation* realizados nos Estados Unidos permitiram que Olgálvaro mantivesse uma relação pessoal com Brian. Salientou Olgálvaro, em entrevista, que parte dos materiais aplicados nas Escolas Plantadores de Igreja e em palestras organizadas pelo *Tribal Generation* teriam sido concedidas diretamente por Brian McLaren.

Segundo Olgálvaro, esses encontros lhe serviram de inspiração para escrever o livro ***“A revolução do pensamento: como viver a verdade absoluta em um mundo de constantes mudanças”***. Seu livro levanta questões e reflexões acerca da igreja na contemporaneidade, demonstrando como práticas metodológicas e eclesiásticas estariam se tornando obsoletas frente aos “desafios da diversidade na pós-modernidade”. O mote de seu livro parte de uma citação de Brian McLaren, na qual expõe: “cada um desses novos desafios [da pós-modernidade] requer que os líderes cristãos criem novas formas, novos métodos, novas estruturas – e requer deles que encontrem novo conteúdo, novas ideias, novas verdades e novo significado que sustente os novos desafios”. (McLAREN, 1998 apud BASTOS JÚNIOR, 2008: 09)

O desafio é, segundo Olgálvaro, “fazer discípulos mesmo diante de realidades tão diferentes” a partir de um modelo evangelístico e eclesiástico mais flexível, “tolerante frente à diversidade, receptível às mudanças, às diferenças e conectado com as gerações pós-modernas, mas sempre preservando inalteradas as mensagens do evangelho”. Aqui observamos a primeira dissonância entre a proposta de Olgálvaro e as propostas de Brian McLaren em relação ao movimento Igreja Emergente. Frente ao discurso da inclusão das diversidades na igreja, Brian McLaren propõe uma

hermenêutica bíblica na qual a homossexualidade é positivada, contrariando as interpretações cristãs mais conservadoras. Conforme demonstraremos, ainda que se faça menção ao movimento Igreja Emergente como matriz idealizadora, as lideranças brasileiras vinculadas ao *Tribal Generation* assumem a diferença enquanto emblema sem que necessariamente constitua modificações de conteúdo nas teologias e práticas religiosas que condenam a homossexualidade como pecado. Acreditamos que, no limite da posituação da diversidade, a (homo)sexualidade é performatizada na chave da heteronormatividade, nos permitindo analisar como um discurso que se apresenta como “inclusivo” abre margem para o controle e gerenciamento da sexualidade.

2.3. *Tribal Generation* como plataforma de relacionamentos

Apresentaremos, a seguir, a rede de agentes, igrejas e ministérios articulados em torno da organização *Tribal Generation*. Mapear esta rede nos permitirá compreender e analisar como a organização, que se edifica por meio de uma plataforma virtual de relacionamentos, permite a produção e circulação de sujeitos e saberes. Partimos da sub-hipótese de que esta forma de atuação constitui uma forma diferenciada de apresentação de si e controle/cuidado do outro por meio de técnicas de poder pastoral.

A atuação inicial do *Tribal Generation* transcorreu a partir de uma sondagem de igrejas e ministérios no Brasil que operavam na evangelização de jovens em centros urbanos. Segundo Olgálvaro, esta sondagem objetivou identificar e conhecer diversos grupos juvenis que se caracterizavam por identidades estéticas distintas e quais “abordagens e ferramentas” evangelísticas estavam sendo utilizadas para evangeliza-los.

De acordo com o pastor, esta sondagem permitiu identificar diversas igrejas e ministérios que trabalhavam de maneira isolada na evangelização desses grupos. Igrejas como Caverna de Adulão (Belo Horizonte-MG) e Projeto 242 (São Paulo-SP) são exemplos de igrejas que, desde os anos 1990, atuam na evangelização das ditas tribos urbanas e gerações emergentes. Olgálvaro relatou também que foi possível sondar uma quantidade significativa de ministérios autônomos que evangelizavam nas ruas, mas que careciam de treinamento e apoio institucional. Em geral, eram pessoas dissidentes de igrejas protestantes históricas que buscavam uma “forma alternativa de ser cristão”, desvinculados do controle das igrejas tradicionais ditas conservadoras. Conforme argumenta Olgálvaro, faltavam a estes ministérios apoio, treinamento e parcerias para

que, após o trabalho evangelístico, pudessem encaminhar as pessoas às igrejas locais.

Vejam os:

A realidade da congregação local era muito diferente da linguagem da rua, ou seja, havia cristãos evangelizando nas ruas o hippie, o roqueiro, os motociclistas, mas quando essas pessoas iam pra dentro da estrutura da igreja, ele encontrava uma coisa muito diferente. Aquilo que era despido de preconceito, quando vinha para dentro da estrutura era quase como um “aceitar até que você tire essas roupas e brincos e se torne mais parecido com a gente.” As lideranças mais velhas, das igrejas históricas estabelecidas, olhavam para esses jovens tatuados e dizia que eles não podiam ser crentes, porque o estereótipo deles não condizia com a percepção que eles tinham do que é ser cristão evangélico. Então nós percebemos que a igreja precisava de uma mudança de pensar para que ela tivesse uma mudança de prática. (Olgálvaro Bastos Júnior, entrevista realizada em 30/04/2014)

Esta sondagem inicial teria sido fundamental para que se “diagnosticasse” o panorama das igrejas e ministérios voltados a jovens dentro do cenário protestante brasileiro. Isto teria permitido, de acordo com o pastor, fundamentar projetos de parceria com o intuito de organizar uma rede de igrejas e centros de formação missionária voltados à capacitação e treinamento daqueles que já estavam evangelizando sem apoio institucional, como também para aqueles que desejassem implantar igrejas para esse público.

Nós entendemos que era necessário criar novas comunidades [igrejas], que nasçam em um ambiente novo e em um paradigma novo para que ela não estrangule esse jovem que vem com essa roupagem. A gente percebia que isso era necessário porque as igrejas já estabelecidas tinham um formato muito rígido e que não compatibilizava com diversos grupos juvenis. Ela tinha muita dificuldade em aceitar os diferentes, isso era um desafio muito grande para essas igrejas. (Olgálvaro Bastos Júnior, entrevista realizada em 30/04/2014)

É nesse contexto que surge a Escola Plantadores de Igrejas – EPI, uma parceria entre o *Tribal Generation* e a Igreja Cristã Sal da Terra. De acordo com os dados coletados no site da organização, a EPI tem como objetivo tanto a capacitação de lideranças para a implantação de “novas igrejas para a nova geração”, como também para a atuação missionária com foco em “grupos específicos”, tendo como lócus primordial de atuação os centros urbanos.

Os cursos ministrados nas EPIs, denominados também como “Escola de Missões Urbanas”, têm o contexto da cidade como foco de atuação. Nelas se ensinam “métodos de evangelização em missões urbanas” com o escopo de atingir “problemas sociais urbanos” que afetam “grupos específicos” caracterizados como “comunidades

underground” “marginalizados”, “tribos urbanas” e “geração emergente”. O foco dos discursos nos “problemas sociais urbanos” passa a configurar um ato proselitista da conversão a partir da narrativa de “ajudar sujeitos” afetados, tais como alcoolistas e drogaditos, homossexuais, transexuais, prostitutas, sujeitos abusados sexualmente ou que apresentam “comportamento sexual compulsivo”. A efetivação das “missões urbanas” ocorre a partir do encaminhamento dos sujeitos às igrejas pertencentes à rede.

Conforme salientado, trabalhamos com a hipótese de que estas escolas de formação e capacitação em missões urbanas, articulada à rede de igrejas e ministérios gerenciada pela plataforma *Tribal Generation* configuram uma produção de saberes que integram formas de se falar e se apreender grupos juvenis, constituindo um modelo específico de evangelização a partir do desenvolvimento de técnicas de poder pastoral. No caso específico que analisaremos, o cuidado do outro por meio de técnicas de poder pastoral elege a sexualidade como objeto de controle, sendo a rede um método inovador de atuação de agentes religiosos.

2.3.1. Os nós da rede

A internet nos forneceu a maior base de dados para o mapeamento da rede formada a partir do *TG*, uma vez que seu modo de operar se fundamenta no meio virtual. Sua configuração na forma de uma plataforma virtual permite que se aglutine em um só local uma enorme gama de informações sobre igrejas, escolas, ministérios, eventos, revistas, artigos, testemunhos, entrevistas, vídeos e imagens. A organização em forma virtual é ela mesma a mimetização do que consideram pós-modernidade e geração emergente, na qual as barreiras geográficas e culturais são encurtadas no espaço-tempo, conectando os atores para além dos espaços tradicionais dos templos.

A ênfase em uma linguagem que supostamente estaria mais próximo dos jovens e da cultura contemporânea globalizada é expressa nos modelos de culto e de evangelização com o uso de mídias, músicas e outras formas de arte, e principalmente na conectividade entre atores que o ciberespaço proporciona, configurando-se como uma forma alternativa de campo missionário.

Vemos que tudo isso é uma questão de linguagem. Nos últimos 15 anos, com a globalização do mundo, mudam radicalmente os paradigmas, a velocidade da comunicação, a internet, a urbanização, os números demográficos da juventude. Nós estamos tentando alcançar pela linguagem esse jovem que a maioria das

igrejas protestantes tradicionais não alcançou. Esse despertar na igreja surge da necessidade de se criar uma abordagem nova com uma linguagem que seja utilizada pelo jovem. Nos não comprometemos a mensagem, mas a forma que a gente comunica isso precisa se tornar contemporânea. (Olgálvaro Bastos Júnior, entrevista realizada em 30/04/2014)

Observamos que a linguagem virtual, iconizada em imagens e design gráficos que procuram remeter tanto à juventude contemporânea quanto às identidades juvenis diversas (tribos urbanas), possibilita uma circulação mais ampla de conteúdos com teor religioso, como transmissão online de cultos, palestras e cursos, sem que o indivíduo necessariamente esteja nos templos. São aproximadamente 170 vídeos, incluindo pregações, testemunhos, entrevistas, documentários, palestras, cursos, e dezenas de arquivos de textos disponíveis para download. Os conteúdos são de amplitude diversa, perpassando por temas como juventude e protestantismo na pós-modernidade, sexualidade, drogas, esportes radicais, ‘santificação’, “conjugalidade sadia”, prostituição, dentre outro.

Figura 8 - Ícone da organização Tribal Generation. A imagem do camaleão remeteria, segundo exposto no site, à juventude contemporânea (geração emergente e tribos urbanas), diversa como as cores do animal. Fonte: tribalgeneration.com.br

Observa-se também diversas campanhas no site da organização para que o indivíduo procure a igreja que lhe seja mais acessível geograficamente. O site da organização disponibiliza uma lista de aproximadamente sessenta igrejas parceiras ao TG, com endereços e hiperlinks para os sites das organizações. A proposta é, segundo as informações contidas no site, que o indivíduo possa encontrar a igreja que mais se identifique. Nesse sentido, a plataforma age como um mediador, facilitando o encaminhamento dos indivíduos para as igrejas da rede, além de auxiliar igrejas que necessitam de apoio, parcerias e divulgação.

A circulação de agentes entre as diversas igrejas vinculadas ao TG é notória. Para além das fronteiras nacionais, o TG possui escritórios e parcerias com igrejas em

15 países¹³, reforçando a imagem de organização globalizada. No Brasil, a organização possui escritórios em 14 estados, além de dezenas de igrejas, ministérios e escolas de missões parceiras.

Entre os dias 6 a 9 de junho de 2012 participei do **4º Encontro Global Tribal Generation** na cidade de Uberlândia-MG. Nesse encontro foi possível estabelecer um contato direto com diversas lideranças, oportunidade de conhecer melhor a forma de atuação em rede dessa organização e entrar em contato com os trabalhos evangelísticos (missões urbanas) que diversas igrejas estavam realizando naquele momento. Nesta ocasião estiveram presentes representantes de igrejas de 10 países (Inglaterra, Portugal, Estados Unidos, Alemanha, Chile, Paraguai, Peru, Equador, Colômbia e Venezuela) e 14 estados brasileiros (Sergipe, Bahia, Amapá, Espírito Santo, São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília-DF, Minas Gerais, Rondônia, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Goiás, Tocantins e Paraná).

Apresentarei, a seguir, alguns atores, igrejas e escolas de missões que estiveram presentes durante o encontro e que, segundo Olgálvaro, acompanham o *Tribal Generation* desde sua fundação. Nossa intenção será somente situar algumas dessas igrejas, uma vez que os indivíduos e organizações que participam direta ou indiretamente do *TG* são de grande dificuldade em se descrever, dada a extensão dessa rede. Os dados apresentados não almejam alcance sociológico, mas ajudam em nossa análise uma vez que nos fornecem elementos para compreendermos quais as condições necessárias para a produção e circulação de saberes e sujeitos.

2.3.2. Igrejas e Ministérios: fomentando parcerias

Exposto por Olgálvaro como a primeira igreja parceira do *Tribal Generation*, a **Igreja Caverna de Adulão** apresenta-se também como uma das principais igrejas voltada às tribos urbanas e gerações emergentes no Brasil. Criada em 1992, seu reconhecimento advém de seu tempo de atuação em trabalhos evangelísticos com grupos juvenis e no apoio institucional fornecido para a implantação de outras igrejas e

¹³ Atualmente o Tribal Generation possui escritórios na Bolívia, Chile, Peru, Paraguai, Equador, Colômbia, Venezuela, África do Sul, Estados Unidos da América, Portugal, Alemanha, Inglaterra, Polônia, Turquia e Japão. No Brasil, seus escritórios localizam-se nos seguintes estados: Sergipe, Bahia, Amapá, Espírito Santo, São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília-DF, Minas Gerais, Rondônia, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás, Tocantins e Paraná. Ver anexo.

ministérios. Mais importante ainda talvez tenha sido sua atuação junto ao *TG* como agente mediador entre as igrejas históricas e as igrejas ditas “emergentes”.

Liderado pelo pastor Geraldo Luiz da Silva, a Caverna de Adulão iniciou suas atividades evangelizando grupos de “*head-bangers*” em shows de *heavy metal* e nas ruas de Belo Horizonte-MG. Segundo Geraldo Luiz, as igrejas estabelecidas (protestantes históricas) não tinham interesse em se comunicar com esses grupos. Relata o pastor que, sendo parte desse grupo, conhecendo seus “modos de pensar e seus anseios” – na época Geraldo participava de um grupo musical de *heavy metal* – possibilitou um trabalho de evangelização mais “fluido”, a partir de uma linguagem que já conheciam. Em suas palavras:

Evangelizar pessoas iguais a você, que se identificam com as mesmas coisas, que usam roupas e cortes de cabelo semelhantes, que escutam as mesmas bandas de música, permitiu que eu levasse o evangelho de Cristo despidido da rigidez e preconceito dos templos tradicionais, que em geral não aceitavam essas identidades dentro das igrejas. (Geraldo Luiz da Silva, entrevista realizada em 08/06/2012)

Observa-se que as categorias “diferença”, “diversidade” e “rigidez” das igrejas históricas novamente aparecem nos discursos, configurando-se como um padrão discursivo de justificação das ações dos agentes. Conforme divulgado no site da organização, a Caverna de Adução apresenta-se como uma comunidade formada por “padrões socioculturais diferentes, onde as diferenças são respeitadas e servem para mostrar a riqueza da diversidade criativa de Deus”. Se, por um lado, as igrejas históricas discursam sobre a diversidade acusando-a de padrão desviante dos propósitos de Deus, atores como Brian McLaren, Olgálvaro e Geraldo Luiz apresentam um discurso inverso, positivando a diversidade como propósito de Deus na contemporaneidade.

Relatou Geraldo Luiz, durante o **4º Encontro Global Tribal Generation**, que ainda hoje muitas igrejas tradicionais tratam a questão da diversidade na igreja com “preconceito e desconfiança”. No entanto, argumentou o pastor, o posicionamento de uma parcela considerável de igrejas e lideranças das igrejas históricas e reformadas mudaram em relação às “igrejas alternativas”. Para que isso ocorresse, foi necessária uma intensa mediação e aproximação entre os dois lados. Vejamos:

Nós precisávamos fazer um trabalho de aceitação e reconhecimento por parte das igrejas históricas. Era preciso que elas entendessem que independentemente das estéticas dos grupos, dos métodos de evangelização e da linguagem jovem e globalizada que a gente utiliza, nós fazemos um trabalho cristão protestante sério e comprometido com as sagradas escrituras. (Geraldo Luiz da Silva, entrevista realizada em 08/06/2012)

A fala do pastor Geraldo Luiz nos apresenta indícios de algumas questões importantes. Abordar grupos juvenis por meio de uma linguagem estética como método de evangelização deve ser analisado como tecnologias de pastorado, que consiste na condução de indivíduos à ‘verdade e à salvação’ por meio da evangelização e conversão; uma ação proselitista de controle da juventude, supostamente desamparada de cuidados pastorais.

Outro aspecto importante a ser observado diz respeito à disputa dos agentes pela legitimidade das igrejas frente ao cenário protestante histórico perpassa por duas condições basilares. Uma primeira referente à busca de reconhecimento a partir da atuação das lideranças em missões evangelísticas, sendo fundamental o reforço discursivo do “comprometimento das igrejas com os textos que compõem a bíblia”. Nesse sentido, as mensagens religiosas das sagradas escrituras devem permanecer “fiéis quanto ao seu conteúdo”, sendo inegociável qualquer interpretação ou adaptação que supostamente fuja de seu significado original. A segunda condição refere-se à busca de parcerias e alianças com igrejas históricas e reformadas, processo este, resultado do que consideram como “comprometimento com o cristianismo protestante legítimo”.

É importante salientar que a busca de parcerias e alianças voltam-se para organizações protestantes históricas e históricas reformadas. Mesmo que não seja proibido manter parcerias com organizações pentecostais, ainda assim estas organizações estariam em segundo ou terceiro plano, uma vez que consideram a teologia da prosperidade e a “espetacularização do dinheiro nas igrejas um desvio doutrinário dos propósitos verdadeiramente bíblicos”.

Afastando-se também da proposta de Brian McLaren, Dan Kimball e outras lideranças do movimento Igreja Emergente nos Estados Unidos e Europa, que através de uma hermenêutica da bíblia positivaram as diferenças sem qualquer restrição, no Brasil o movimento parece se moldar de outra maneira. Conforme já salientado, no

limite da “inclusão da diversidade” nas igrejas, a diversidade sexual e a sexualidade são discursadas através do viés ‘conservador’ do pecado.

O projeto **Cupim Sagrado**, desenvolvido pela igreja Caverna de Adulão, nos ajuda a visualizar a forma como estas igrejas têm operado no controle da juventude e da sexualidade a partir de tecnologias de poder pastoral. Com o objetivo de “auxiliar pessoas com crises de identidade sexual”, o projeto Cupim Sagrado atua evangelizando homossexuais e “prestando assistência” através de psicólogos cristãos àqueles que “desejam voluntariamente deixar a homossexualidade”, vista como identidade sexual confusa proveniente de traumas psicológicos. Outro programa implantado pela igreja são os seminários anuais sobre sexualidade. Com o apoio de *Tribal Generation* e de igrejas parceiras, os seminários têm como escopo “levar informações às lideranças que ainda não têm preparo e suporte para realizar projetos com homossexuais em suas igrejas”. Há também projetos voltados à “recuperação de alcoolistas e drogadidos, prostitutas, transexuais”, capelania hospitalar e prisional.

Segundo Geraldo Luiz, tais projetos foram fundamentais para o reconhecimento frente às igrejas protestantes de vertente histórica ou reformada. Durante o 4º Encontro Global *Tribal Generation* foi possível mapear algumas das igrejas que atualmente são parceiras da organização. Estiveram presentes no encontro representantes das seguintes igrejas: Igreja Cristã Sal da Terra (Uberlândia-MG), Igreja Batista da Glória (Vila Velha - ES), Igreja Anglicana Neemias (São Paulo-SP), Igreja Missionária Unida (Ribeirão Preto-SP), Igreja Cristã Evangélica (Vitória-SP), Igreja Missionária Unida do Brasil (Ji-Paraná-RO), Primeira Igreja Presbiteriana de Vitória (Vitória-ES), Igreja Presbiteriana em Alphaville (Santana de Parnaíba-SP), Igreja Batista Praia do Canto (Vitória-ES), Igreja Presbiteriana em Jardim Camburi (Vitória-ES).

Outras parcerias estabelecidas com o *Tribal Generation* por intermédio de Geraldo Luiz foram as organizações **Jovens Com Uma Missão – JOCUM**, o grupo **Exodus Brasil** e a escola **Avalanche Missões Urbanas**. Atualmente Geraldo é integrante do grupo Exodus e professor em disciplinas de “sexualidade” e “missões urbanas” nos cursos oferecidos pelas demais organizações. A **JOCUM** consiste em uma organização criada pelo casal estadunidense Loren e Darlene Cunningham em 1960, e seu objetivo consiste em “missões internacionais e interdenominacionais, empenhada na mobilização de jovens de todas as nações para a obra missionária”. No Brasil suas

atividades iniciaram em 1975 e hoje contam com 53 escritórios e centros de treinamento missionário em diversos estados. Foi por intermédio da JOCUM que o atual pastor da **Capital Augusta** (São Paulo-SP) Júnior Souza iniciou sua trajetória religiosa como missionário, mantendo hoje parceria com o TG.

A organização **Exodus Brasil** consiste em um grupo que busca a “recuperação de homossexuais” a partir de trabalhos de aconselhamento pastoral e terapias realizadas por psicólogos cristãos. O Exodus faz parte de uma aliança global interdenominacional criado no Canadá na década de 1980. No Brasil a Exodus iniciou suas atividades no final da década de 1990 sob a liderança de Esly Regina de Carvalho e atualmente mantêm parceria com dezenas de igrejas em território nacional, promovendo palestras, congressos e cursos de capacitação e treinamento.

A escola **Avalanche Missões Urbanas - AMU** é a organização parceira da rede *Tribal Generation* com maior proximidade aos grupos Exodus Brasil e JOCUM. Por intermédio do JOCUM, os atuais líderes Claudiniz Braga e Andrea Vargas realizaram seus cursos de formação na sede do Exodus, em Toronto – Canadá. Inaugurada com o apoio do *Tribal Generation* e da igreja Caverna de Adulão, a escola Avalanche Missões Urbanas tem como objetivo “formar e capacitar lideranças para evangelização em Missões Urbanas e na área da sexualidade”.

Outro ministério que obteve apoio da JOCUM, como também do **Projeto 242** e do Avalanche Missões urbanas foi o **SexxxChurch**, cujo foco de evangelização reside na “recuperação de jovens viciados em pornografia”. Já o **Projeto 242** tem como proposta “comunicar o evangelho de Cristo às gerações emergentes, discipulando a cultura jovem global através da música, mídia e outras formas de arte”. Apresentando-se como uma “Igreja Emergente”, o Projeto 242 faz parte da organização missionária internacional Steiger, cuja concepção é expressa no slogan “Comunicar o Evangelho para as gerações emergentes, sendo inovador na metodologia e conservador em sua doutrina”. Tanto a SexxxChurch como o Projeto 242 mantêm parceria com o TG desde o início de suas atividades.

A extensão da rede vai muito além das igrejas citadas. Conforme salientado, no site da organização foi possível mapear aproximadamente sessenta igrejas, ministérios e escolas. Esse número é ainda maior caso incluamos na lista as igrejas protestantes de

vertente histórica e as igrejas que mantêm parcerias com o *Tribal Generation*. Situar algumas dessas igrejas nos ajuda a compreender de que maneira se opera a circulação de sujeitos através da rede gerenciada pela organização. Outros meios de circulação e produção de sujeitos e saberes ocorrem através das Escolas Plantadores de Igrejas. Apresentaremos, a seguir, o modo como esses centros de formação atuam, no intuito de compreender o que acreditamos ser a produção de diferentes formas de poder pastoral.

2.3.3. Escola “Plantadores de Igreja”: regime ministerial de jovens em missões urbanas

As Escolas Plantadores de Igrejas, também denominadas de escolas de “Missões Urbanas”, foram criadas com o objetivo de formar e capacitar jovens para atuarem em missões evangelísticas com “tribos urbanas e gerações emergentes”, bem como para implantarem novas igrejas voltadas a esse público. Missões, de acordo com o discurso nativo, consistem em projetos de evangelismo e implantação de igrejas em locais onde agentes religiosos têm pouco ou nenhum acesso devido sua distancia geográfica e/ou cultural. Consiste, no discurso nativo, em “levar o evangelho de Cristo àqueles que não tiveram acesso a ele”.

Até o momento mapeamos onze organizações com o enfoque na implantação de igrejas e na formação e capacitação de jovens em missões urbanas. Algumas delas possuem atuação em nível internacional como a *Dynamic Church Planting International*, e a Escola Plantadores de Igrejas - EPI, coordenada pelo TG, Igreja Cristã Sal da Terra e pela igreja Manifesto Missões Urbanas. Atualmente a EPI possui centros em seis cidades brasileiras (Uberlândia-MG, Ituiutaba-MG, Goiânia-GO, Ribeirão Preto-SP, Salvador-BA e Macapá-AP) e em três países (Chile, Portugal e Inglaterra). As outras escolas mapeadas foram: Instituto Manifesto – Missionários para o século XXI (Uberlândia-MG), Avalanche Missões Urbanas (Vitória-ES), Caverna de Adulão (Belo Horizonte-MG), Caverna das Tribos – Missão Urbana Integral (Campinas-SP, Belo Horizonte-MG, Araranguá-SC), Jovens com uma missão – JOCUM (nível nacional e internacional), Projeto 70 (Rio de Janeiro-RJ), SexxxChurch (Curitiba-PR), Under Faith Missões Urbanas (São Paulo-SP) e Verbalizando – Escola de missões urbanas (Niterói-RJ) ¹⁴.

¹⁴ Conferir planilha em Anexo

Os cursos oferecidos por essas organizações obedecem a um formato semelhante. Para se inscrever, o candidato deve estar vinculado a alguma instituição cristã protestante e ser indicado por alguma liderança da congregação da qual esteja ligado. Segundo exposto nos sites das organizações, as escolas visam “capacitar lideranças a partir do ensino eclesiológico e metodológico nas áreas de missões urbanas, sexualidade, arte e comunicação, tendo como objetivo final fazer discípulos em todas as nações, através da plantação de novas igrejas relevantes dentro do momento histórico, cultural e geográfico em que estão inseridos”. Não consiste, portanto, em escolas de formação teológica ou denominacional.

A Escola Plantadores de Igrejas - EPI, organização que mantivemos maior contato, oferece seus cursos quatro modalidades: intensivo, extensivo, modular e avançado. Os cursos intensivos são ministrados por lideranças ligadas ao ministério norte americano *Dynamic Church Planting International* em parceria com a EPI e o *Tribal Generation*. São cursos encomendados, de duração variável, realizados nas instituições que solicitam a capacitação. Os cursos modulares consistem em disciplinas com duração de oito horas/aula ministradas ao final de cada mês. Cada disciplina corresponde a um módulo. Com formato flexível, é possível cursar os módulos presencialmente, nas EPIs nacionais e internacionais, à distância via recursos audiovisuais (cds e dvds) ou através da internet, com interação ao vivo com os professores e a turma presencial, com tradução simultânea em espanhol.

Os cursos avançados são destinados àqueles que já cursaram todos os módulos ou o curso extensivo. Neles, são convidados lideranças de outras organizações para ministrar as aulas. Atualmente são oferecidos os cursos em Sexualidade (Andrea Vargas – Avalanche Missões Urbanas), Liderança (Neil Barreto – Igreja Batista Betânia), Missão Integral (Ariovaldo Ramos – Comunidade Cristã Reformada), Geração e Igreja Emergente (Olgálvaro Bastos Júnior – *Tribal Generation*, Igreja Cristã Sal da Terra), Psicologia Cristã (Lúcio Reis – Quinta Igreja Presbiteriana de Uberlândia).

Os cursos extensivos são realizados nas dependências das EPIs, com duração de seis meses. O curso é composto de 22 disciplinas, sendo elas: Aconselhamento, Contracultura, Cultura Emergente, Eclesiologia (Vida da Igreja), Evangelismo (Missões Urbanas), Formação de Líderes, História da Igreja, Interpretação e Comunicação Bíblica, Música, Oração Estratégica, Planejamento Estratégico, Teologia do Novo

Testamento, Missão Integral, Caráter Cristão, Sexualidade, Teologia para a Pós-modernidade, Mídias Sociais, Adoração, Vida Missionária, Antropologia Urbana, Seitas e Religiões, Idiomas (português e espanhol). Em média, 40% das inscrições são reservadas a alunos estrangeiros advindos de países localizados na América Latina, tais como Paraguai, Uruguai, Bolívia, Equador, Chile, Peru e Colômbia. A quantidade de alunos estrangeiros varia a cada curso, podendo chegar a 60% dos inscritos, conforme turma formada em 2009¹⁵.

Durante o período do curso os alunos ficam hospedados na “Casa Missionária”, podendo sair da residência somente no período das aulas e aos domingos. Observa-se uma programação rígida a ser cumprido pelos alunos, como o controle do fluxo dos alunos entre a Casa Missionária e as aulas, controle nos horários de dormir e acordar, horários estabelecidos para oração em grupo, para higienização dos quartos, áreas de convívio social, banheiros e cozinha, horários de alimentação, controle de visitas e horário de estudo bíblico. Proíbe-se a ingestão de bebidas alcoólicas e o uso de tabaco, materiais pornográficos e visitas sem agendamento e fora do horário determinado. De acordo com Gustavo Daher Machado, coordenador da EPI – Uberlândia e pastor da Igreja Manifesto Missões Urbanas, o convívio dos alunos na Casa Missionaria teria como objetivo “criar um senso de responsabilidade e comunidade” entre desconhecidos, fundamental para se “aprender a respeitar as diferenças”.

Embora se anuncie como proposta um modelo de “cristianismo mais flexível”, a rigidez estabelecida nas EPIs e na Casa Missionária parece manter forte aproximação com o modelo disciplinar das igrejas protestantes históricas e pentecostais clássicas, fomentando um conjunto de práticas pedagógicas para o controle de membros através de regimes de poder pastoral que, junto às disciplinas ministradas nos cursos, compõe uma extensa e elaborada produção e circulação de sujeitos e saberes.

Os conteúdos das disciplinas ministradas nas EPIs nos ajudam a compreender este conjunto de práticas pedagógicas na dimensão de sua performatividade, isto é, práticas discursivas que efetuam ou produzem aquilo que falam. Se tomarmos como exemplo as disciplinas “Contracultura”, “Cultura Emergente” e “Sexualidade”, observaremos como o uso discursivo das categorias “diferença e diversidade” inculcam

¹⁵ <http://gustavo-missoes.blogspot.com.br/2009/07/casa-missionaria.html>

nos sujeitos um senso prático para o aprendizado da “inclusão de determinados padrões estéticos-comportamentais” nas igrejas, ao mesmo tempo em que se restringem sexualidades dissonantes das normas heterossexuais, sem que isto gere contradições.

Embasando-se em estudos antropológicos e históricos, as disciplinas “Contracultura” e “Cultura Emergente” abordam conceitos referentes à modernidade e pós-modernidade, pautando-se em duas concepções convergentes: uma primeira, referente a um momento histórico/cronológico; e uma segunda concepção, mais filosófica, com ênfase na pós-modernidade como “tempo marcado por grande relativismo acerca das culturas”. A partir destas tipificações, a abordagem volta-se para os temas “Cultura de Massa” e “Contracultura”, com enfoque específico nos movimentos sociais surgidos após 1960, tais como geração *beat*, movimento *hippie*, movimento feminista, movimento negro e movimento gay, além de grupos contemporâneos como *punks*, *heavy metals*, satanistas, góticos, *hard cores*, *Hip Hop* e rappers, skatistas e surfistas.

De acordo com Ariovaldo Carlos Júnior, pastor da igreja **Manifesto Missões Urbanas** e professor nas EPIs, o conteúdo programático dessas disciplinas forneceria aos alunos elementos para a reflexão da diversidade cultural na sociedade contemporânea. Nas palavras de Ariovaldo, “o reconhecimento das diferenças por parte dos alunos é importante para que essa nova geração de missionários não cometa os mesmo erros das igrejas protestantes históricas, tratando esses grupos de contracultura com preconceito e desprezo”.

O esforço para o reconhecimento e evangelização desses grupos justifica-se naquilo que consideram “problemas sociais urbanos”. Desprovidos de apoio e orientação religiosa, tais grupos estariam supostamente mais propensos à “drogadição, alcoolismo, crises de identidade sexual, prostituição, AIDS- HIV- DSTs, depressão e suicídio”. Certamente a associação destes grupos às drogas, álcool e DSTs respalda-se na liberação sexual nos anos 1960 e 1970, que desencadeou o primeiro surto de AIDS nos anos 1980.

Para além destas associações, nos chama a atenção o modo como a homossexualidade passa a protagonizar um “problema social” que atinge sujeitos desprovidos de cuidados pastorais específicos, desviando-se dos discursos sobre o

reconhecimento das diferenças. A homossexualidade é assumida, a partir dos discursos e práticas disciplinares, como “crise de identidade sexual advinda de traumas e distúrbios psicológicos”. Considerar a homossexualidade como “crise”, isto é, como comportamento apreendido e não natural ao ser humano, abre margem para que organizações religiosas proponham “tratamentos”, tendo como referência um modelo de gênero heteronormativo.

A disciplina “Sexualidade” ministrada nas EPIs configura uma “pedagogia do sexo sadio”, colocando o falar sobre o sexo não mais no lugar da repressão, menos ainda no lugar das diversidades sexuais, mas em prol da resolução de problemas sociais. O cuidado pastoral enquanto tecnologia social regulatória age como prática disciplinar por meio de conteúdos educacionais no qual o modelo de gênero heteronormativo é apreendido através de definições como: sexualidade sadia, vício sexual, crises de identidade sexual, abuso e pedofilia na paternidade. Conforme veremos no próximo capítulo, um intenso esforço é realizado para que se propaguem estudos de psicólogos cristãos que caracterizam a homossexualidade como padrão desviante. Além dos cursos nas EPIs, uma enorme gama de artigos, livros, vídeos e imagem são disponibilizados no site da *Tribal Generation* e igrejas parceiras, possibilitando aos interessados no tema não somente o acesso às informações, mas também que se discutam sobre a sexualidade em fóruns on-line e redes sociais.

Em artigo intitulado “A missão da igreja frente homossexualidade”, publicado originalmente na revista *Ultimato* e replicado em diversos sites de igrejas parceiras ao *Tribal Generation*, Bráulia Ribeiro, atual presidente do Jocum, narra uma de suas experiências como missionária. Bráulia resgata o caso de Daisy, um travesti portador de HIV que teria se convertido ao protestantismo, mas que, por motivos de “desamparo de cuidados pastorais”, teria novamente “sucumbido” ao pecado. Vejamos um trecho:

Daisy era um travesti alto, magro e desengonçado, e tinha uns implantes. Logo Daisy adoeceu e descobriu-se portador do vírus HIV. A vida tem seus caminhos; após ser diagnosticada, Daisy encontrou algumas pessoas do grupo Cupim Sagrado, que ajuda homossexuais, travestis e portadores do vírus da aids a viver com qualidade. De lá esbarrou nos crentes da Caverna de Adulão e conheceu o Jesus que amava. Converteu-se, “destravecou-se”, “homenzou-se” do melhor jeito que pôde. O parceiro ficara no Rio de Janeiro com o filhinho adotivo. Teve de dizer-lhe que era homem agora e que cuidaria do filho, mas já não seria “casado”. Sentiu-se puro como um bebê. Dizia que já tinha feito sexo demais a vida toda e agora não precisava mais; iria viver para Deus de todo o seu coração... Mas não podia ficar em Belo Horizonte, tinha de voltar ao Rio. O

Geraldo, da Caverna, se preocupou: “E agora, o que vai ser de Daisy? Quem vai entendê-lo para integrá-lo?” A essa altura Daisy já se chamava como homem, mas os trejeitos de uma vida no submundo não saem fácil. As marcas (as mãos na cintura, o andar reboloso e a voz fina que ainda desafina) ficam. Daisy voltou para o subúrbio do Rio. Despachou o parceiro, pegou suas coisas e mudou-se. Mas aí veio a parte dura: conseguir um emprego, se sustentar de maneira digna e encontrar uma igreja onde fosse aceito. As emoções de Daisy ainda eram as emoções de uma caricatura de mulher. Ia à igreja esperando amor como o que encontrara em Belo Horizonte. No começo encontrava o porteiro:

- “Tem culto hoje não, desculpe”.

- “Ah...” – o ar decepcionado de Daisy não mudava em nada a cara do porteiro. Infelizmente a igreja não conseguiu entender o rapaz. Daisy tentou mais uma e mais outra. Mas o que aconteceria se no bairro vissem aquele homem ainda com peitos frequentando os cultos? Terminou por entender que não era bem-vindo – mais uma ferida para carregar para quem já sofreu tantas. Sem ajuda na fé para recomençar, a fé de Daisy se apagou.

Nossa missão é não esconder nem omitir nem torcer as Escrituras que condenam efetivamente a prática homossexual. Nossa missão é oferecer enérgica resistência aos radicais que pretendem fazer descer fogo dos céus para consumir os homossexuais. Nossa missão é mostrar que ninguém tem autoridade moral suficiente para discriminar os homossexuais, porque todos somos igualmente pecadores. Graças à experiência de natureza espiritual, provocada pela admissão da culpa, pelo arrependimento e pela fé nos méritos salvadores de Jesus Cristo, o efeminado e o sodomita podem ser chamados de ex-efeminado, ex-sodomita. Nossa missão é afirmar à sociedade que o ser humano, homossexual ou não, é mais do que sua sexualidade, e, portanto, cabe chamar todos à redenção integral anunciada por Jesus, incluindo aí a conversão da sexualidade. (Fonte: Revista Ultimato, ano XXXIV, nº 284)

Nota-se que a narrativa sobre o caso de Daisy é organizado a partir de três aspectos: condenação da homossexualidade como pecado, discriminação da diversidade sexual e conversão da sexualidade. Ao mesmo tempo em que se condena a prática, luta-se contra a discriminação, nivelando o pecado da homossexualidade dentre outros pecados, tendo como proposta final a possibilidade da conversão pela admissão da culpa. A afirmativa normativa “somos todos igualmente pecadores” define uma sentença ética que tem como efeito transpor as identidades sexuais dos sujeitos para fora do reconhecimento das diferenças, definindo em juízo negativo tanto a prática homossexual como o ato discriminatório.

A narrativa, apresentada na forma de testemunho, evidencia o cuidado pastoral enquanto tecnologia social de controle do outro e do cuidado de si. A pedagogia do corpo, tal como entende Judith Butler, é expressa no modelo heteronormativo do qual Daisy subverteu. Seu corpo deve ser nomeado, regulado e demarcado, tornando-se o

produto final de um gênero reconhecido na lógica social. Quando outras igrejas não admitem homossexuais ou travestis em seus templos, elas deixam de cumprir justamente este papel no controle do outro. Os limites da “inclusão das diferenças” emergem nessa trama, e o produto final evidencia-se no controle e no não reconhecimento da diversidade sexual, reiterando a heterossexualidade como a única orientação possível.

O uso de vídeos, textos e testemunhos em sites e redes sociais como tecnologia deste tipo de controle pastoral nos chama a atenção. O blog Bíblia Freestyle, criado pelo pastor Ariovaldo Carlos Júnior, traz como proposta uma “leitura bem humorada” dos textos que compõem a bíblia a partir de uma linguagem supostamente jovem, com o uso de gírias e palavrões. Através dos textos e vídeos publicados em seu blog é possível perceber como o modelo de gênero heteronormativo é reiterado a partir de uma linguagem que foge aos padrões da interpelação pastoral da proibição e repressão. Vejamos um trecho de 1 Corinthians 6:9.

Tão ligados que os injustos não vão ganhar o Reino de Deus? Mastigando pra vocês: nem os da putaria, nem os que colocam coisas na frente de Deus, nem os que traem, nem os afeminados, nem os homossexuais, nem os ladrões, nem os pão-duros miseráveis, nem os que ficam bêbados, nem os que falam mal dos outros, nem os que roubam ganharão o Reino de Deus. [...] Comida é pra barriga e barriga pra comida. Mas Deus vai destruir os dois. O corpo não é para a putaria, mas pra Deus. E Deus é para o corpo. O Deus que ressuscitou a Jesus, nosso Senhor, também vai nos ressuscitar pelo seu poder. Os nossos corpos são membros de Cristo! Então #pelamordeDeus, não façam do corpo de Cristo membros de uma puta. Não! Nãããã! Não sabem vocês que quem transa com uma puta, torna-se um corpo só com ela? Os dois tornam-se uma só carne! [...] Seria bom que o homem nem relasse em mulher que não fosse a sua própria. E que cada mulher da mesma forma tenha seu próprio marido. Cada um que trate o outro com o devido respeito. O corpo da mulher é para o homem e o do marido para a mulher¹⁶.

Observa-se que o ciberespaço apresenta-se como uma importante ferramenta de intervenções, erigindo-se como um interessante campo missionário. A internet passa a ser utilizada como uma inovadora tecnologia de poder, fomentando a produção e circulação de sujeitos e saberes que integram formas de se falar e se apreender grupos juvenis e a sexualidade, constituindo um modelo específico de evangelização. Ao conectar atores, igrejas, ministérios, escolas de missões, além de possibilitar o compartilhamento de sites com vídeos, livros, artigos e imagens, o ciberespaço viabiliza

¹⁶ <http://bibliafreestyle.com.br/1co/6>

esta produção e circulação de saberes e conhecimentos, permitindo que novas configurações emergjam na atualidade.

O capítulo subsequente trata especificamente das relações entre homossexualidade e religião. Nos deteremos no mapeamento de uma sub-rede de atores, igrejas e escolas de missões parceiras da organização *Tribal Generation* que têm como foco a “evangelização e conversão” de indivíduos que se identificam como homossexuais. Esta “rede pastoral da sexualidade”, categoria que empregamos para circunscrever a sub-rede, nos ajuda a compreender como o uso discursivo de “inclusão e diversidade” não necessariamente positiva a homossexualidade como identidade sexual legítima. Partimos do pressuposto de que, no Brasil, a disputa pela legitimidade das igrejas protestantes perpassa pelo controle da sexualidade, sendo a heterossexualidade a única orientação possível para a rede de agentes aqui pesquisados.

CAPÍTULO 3 – Pode tudo, menos ser gay: a homossexualidade como limite do discurso “inclusivo”.

Realizaremos esta análise tomando como referência a perspectiva que se utiliza do conceito de controvérsias. De acordo com Bruno Latour (2005), controvérsias são situações em que ainda não há um consenso para a vida conjunta; são momentos em que diversos atores, representando e defendendo diferentes posições, entram em cena produzindo argumentos e colocando categorias em circulação. Para Latour, os fatos dependem da controvérsia para se estabilizarem. Para isto, os atores utilizam diferentes estratégias discursivas diante das controvérsias, aproveitando-se de diversos usos das categorias nas situações de disputa.

A controvérsia em torno da homossexualidade e religiões cristãs se constrói, na perspectiva aqui trabalhada, a partir da disputa de agentes pelo significado e autoridade daquilo que é tomado como “verdade das sagradas escrituras”. Esta controvérsia surge como uma oportunidade para observarmos sujeitos que convergem à cena pública com o intuito de defender e representar posicionamentos distintos por meio da produção e veiculação de determinadas categorias simbólicas que os perfazem no momento em que eles disputam o seu significado.

Priorizamos esta controvérsia, uma vez que ela nos auxiliará a pensar a questão que move essa pesquisa, a saber, as condições necessárias para uma igreja existir e as disputas pela legitimidade de agentes religiosos enquanto cristãos protestantes. Observamos que, através da disputa pela autoridade das ‘sagradas escrituras’, os agentes são impelidos a justificar seus posicionamentos, acionando uma gramática que entrecruza categorias jurídicas, científicas e religiosas, tais como pluralismo, tolerância, inclusão, pós-modernidade e pecado.

Veremos que, através de uma controvérsia específica que mobiliza o debate sobre o que é ‘ser igreja’ quando se trata de incluir a homossexualidade, os agentes acionam sentidos que remetem a códigos e valores variados, tais como liberdade, pluralismo, diversidade sexual e intolerância religiosa. O mapeamento desta controvérsia nos auxiliará a compreender a aparente desordem que caracteriza situações em que o consenso de como a igreja protestante deve ser e agir na sociedade contemporânea ainda não foi estabelecido.

3.1. Homossexualidade e religiões cristãs no debate público

Em 16 de outubro de 2013 a comissão de Direitos Humanos e Minorias, presidida até então pelo deputado federal e pastor Marco Feliciano (PSC), aprovou o Projeto de Lei 1411/11¹⁷ de autoria do deputado Washington Reis (PMDB-RJ), que desobriga organizações religiosas a aceitarem a presença de casais homossexuais, assim como realizar casamentos homossexuais, batizados ou outras cerimônias de filhos de casais homossexuais, permitindo às organizações expulsarem de seus templos pessoas que “violem seus valores, doutrinas, crenças e liturgias”. A proposta, relatada pelo deputado Jair Bolsonaro (PP-RJ), acrescenta parágrafo ao art. 20 da Lei nº 7.716¹⁸, de 5 de janeiro de 1989, procurando evitar que organizações religiosas sejam criminalizadas por homofobia, evidenciando que não cometem crime por não aceitarem, em culto, a permanência de cidadãos que violem seus valores.

Em março de 2011, Marco Feliciano gerou forte polêmica ao postar no microblog Twitter a frase “A podridão dos sentimentos homoafetivos levam ao ódio, ao crime, à rejeição”. Em março de 2013 o Supremo Tribunal Federal abriu um inquérito acusando Feliciano de homofobia e uma ação penal no qual o pastor e deputado federal foi denunciado por estelionato. Para Roberto Gurgel, procurador da denúncia, ainda que não exista crime de homofobia, “a expressão de pensamento postada na rede social pelo denunciado Marco Antônio Feliciano, no dia 30 de março de 2011, ou seja, em um canal da mais ampla divulgação possível, revela o induzimento à discriminação dos homossexuais em razão de sua orientação sexual¹⁹”.

Em maio de 2010, em uma audiência pública na Câmara dos deputados cuja pauta discutia a união estável entre pessoas do mesmo sexo, o pastor Silas Malafaia, líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, comparou a aprovação da união estável homoafetiva com a aprovação de “relação sexual com cachorro e com cadáver²⁰”. Em fevereiro de 2013 Silas Malafaia novamente gerou polêmica, desta vez ao declarar em

¹⁷ **Situação:** Aguardando Parecer do Relator na Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC) <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=503350>

¹⁸ Segundo Art. 1º da Lei nº 7.716, serão punidos, na forma desta lei, os crimes resultante de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm

¹⁹ <http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/03/deputado-marco-feliciano-responde-por-homofobia-e-estelionato-no-stf.html>

²⁰ http://www.dailymotion.com/video/xhtfnx_cruzada-de-malafaia-contra-os-gays_news#from=embediframe

mídia nacional à repórter Marília Gabriela no programa *De frente com Gabi* a seguinte mensagem: “A mãe de um bandido ama profundamente o filho, mas pergunte se ela concorda com aquilo que ele faz? Amar a pessoa é uma coisa, concordar com a prática é outra. Eu amo os homossexuais, mas discordo 100% de suas práticas. Amo os homossexuais como amo os bandidos, os assassinos...”²¹.

O conflito que coloca religião e homossexualidade em grupos opostos não é nenhuma novidade, mas parece se adensar ao ganhar visibilidade no espaço público. Tais declarações têm provocado reações de distintos agentes que surgem como lideranças religiosas, conectando-os em torno da controvérsia que envolve sexualidade e religião. O caso de Nehemias Marien, pastor da Igreja Presbiteriana Unida de Copacabana, no Rio de Janeiro, nos parece exemplar. Há mais de duas décadas, nos anos 1990, Marien gerou repercussão na mídia ao se posicionar, publicamente, favorável à inclusão dos homossexuais em cultos cristãos. De acordo com Marcelo Natividade (2010), o pastor teria realizado cerimônias religiosas de casais homoafetivos e participado de fóruns e debates proferindo discursos em que conferia um caráter positivo à homossexualidade, posicionamento que em muito diverge dos adotados pelas igrejas ditas conservadoras.

O posicionamento de Marien foi repudiado por agentes e instituições evangélicas, que reagiram contra o proceder do pastor protestando através de artigos, faixas em passeatas e programas televisivos na mídia evangélica. Em resposta, no ano de 2001, junto a outros líderes da Igreja Presbiteriana de Confissão Reformada, Marien assinou a “Carta Aberta de Jaconé”, documento em que a “Igreja Reformada” se declarava aliada a “todo os que defendem a justiça, a paz, o bem-estar do ser humano, especialmente, aqueles excluídos pela globalização econômica” Para Natividade (2010), mesmo não fazendo referência direta à orientação sexual, a Carta era utilizada pelos congregados à igreja como “marco na discussão sobre a inclusão dos homossexuais, porque defendia o amor incondicional e o respeito aos Direitos Humanos contra ‘toda forma de opressão’”. (Natividade, 2010: 93)

Atualmente o cenário das igrejas que procuram acolher homossexuais sem exigir deles uma mudança de orientação sexual apresenta-se bastante diversificado, tanto no

²¹ <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/malafaia-ataca-uniao-homossexual-e-gera-reacao-nas-redes-sociais>

plano denominacional e teológico, quanto no plano discursivo. Conhecidas como ‘Igrejas Gays’, as Igrejas Inclusivas caracterizam-se pela criação de cultos evangélicos voltados ao público homossexual, sendo liderados por pastores, diáconos e ministros que assumem publicamente uma orientação homossexual. A partir de uma interpretação bíblica contextualizada, esses segmentos religiosos entendem não existir nos textos bíblicos qualquer condenação à homossexualidade. (Natividade, 2010)

De acordo com Natividade (2009), tais grupos denominados “inclusivos” representam dissidência com a perspectiva hegemônica cristã que concebe o homossexualismo como pecado. Baseando-se em releituras do texto bíblico a partir de uma hermenêutica do que se denomina Teologia Inclusiva, os sujeitos passam a questionar o paradigma do pecado da homossexualidade, produzindo discursos que desestabilizam pressupostos no momento em que disputam o seu significado. Na disputa pelo significado do que é tomado como “verdade das sagradas escrituras” mediante a veiculação da categoria simbólica do “pecado”, o desejo por pessoas do mesmo sexo passa a ser compreendido como “parte da natureza e criação de Deus”. (Natividade, 2009: 225)

Nesse sentido, ao questionar o paradigma do “pecado do homossexualismo”, tais agentes problematizam o controle das sexualidades ao contestar o “discurso cristão oficial definidor de uma ética sexual normativa que restringe ou mesmo veda a inclusão de homossexuais em igrejas cristãs”. (Natividade 2009: 230) André Sidnei Musskopf, teólogo ligado à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB é um exemplo, dentre outros, que discute tanto a inclusão como a ordenação de pastores homossexuais, apontando para a “necessidade de uma interpretação contextualizada e não homofóbica/sexista da bíblia”. (Weiss, 2008; 2010; Musskopf, 2012)

Para Márcio Retamero, pastor da Igreja Comunidade Betel / ICM-RJ e Igreja Presbiteriana da Praia do Botafogo, o método histórico-crítico de análise dos textos bíblicos seria o único meio possível para uma leitura inclusiva da Bíblia. E acrescenta:

A leitura inclusiva da Bíblia pressupõe que o leitor ou o pregador bíblico assumam a tarefa – nem sempre fácil – de desconstrução do pensar teológico, inclusive o dogmático, para, a partir daí, construir esse novo edifício que chamamos de “Teologia inclusiva”. (RETAMERO, 2010: 56)

Segundo Aramis Silva (2013), inspirada na tradição da teologia bíblica alemã, a Teologia Inclusiva erguer-se-ia como um projeto desconstrutivista interessada em recuperar os sentidos históricos dos textos que compõem a bíblia. Essa hermenêutica evidenciar-se-ia, por exemplo, na cartilha em que da Igreja da Comunidade Metropolitana - ICM apresenta sua Missão e Visão: “Somos um movimento que proclama fielmente o amor inclusivo de Deus para todas as pessoas e que testemunha com orgulho a sagrada integração entre espiritualidade e sexualidade”. (Silva, 2013)

Fundada pelo reverendo Troy Perry em 1968 nos Estados Unidos, a Igreja da Comunidade Metropolitana é hoje parte de uma rede global denominada Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana (FUICM), atuando em 52 países no mundo. Diante de um processo de autoaceitação e combate à homofobia e em meio à efervescência das reivindicações por direitos civis que colocaram os grupos minoritários (LGBTs) em evidência nos Estados Unidos, a ICM surge como uma nova alternativa de igreja, edificando-se em uma visão de comunidade que convergissem tanto a salvação cristã quanto a igualdade de direitos. (Silva, 2013; Natividade, 2006)

Silva (2013) observa que a trajetória de Perry, associada ao contexto sócio-político de reivindicações de políticas identitárias e direitos civis, culminando na fundação da ICM teria gerado um caminho no qual, em suas palavras, “a proposição de uma renovação hermenêutica dos ensinamentos morais bíblicos e o engajamento político pelos direitos (e visibilidade) gays tornaram-se indissociáveis”. Como possível resultado dessa mediação, Perry Troy assumiu uma cadeira na Comissão de Direitos Humanos do Condado de Los Angeles, sendo também convidado pelo ex-presidente Jimmy Carter para a discussão sobre direitos homossexuais na Casa Branca em 1977 e hospedado pelo também ex-presidente Bill Clinton durante a Conferência sobre Crimes de Ódio em 1997. (Silva, 2013: 13)

No Brasil a ICM estabeleceu-se oficialmente no ano de 2007 e até o momento desta pesquisa mapeamos igrejas em 16 cidades abrangendo todas as macrorregiões brasileiras. A escolha interessada em apresentar a ICM como figura-exemplo do movimento ‘inclusivo’ fundamenta em seu caráter organizacional, sendo considerada por pesquisadores do tema como fortemente institucionalizada. No entanto, é importante salientar que há uma variedade considerável de organizações religiosas, de perfil ‘inclusivo’, fundadas antes da ICM se estabelecer no Brasil. Até a presente data

foi possível mapear 12 denominações que juntas somam 53 templos. Ainda assim a ICM lidera em quantidade de templos, seguida da Comunidade Cristã Nova Esperança presente em 12 cidades, e Igreja Cristã Contemporânea, presente em 7 cidades.

Assim como nos Estados Unidos, no Brasil o crescimento de igrejas inclusivas parece acompanhar o debate em torno de políticas públicas de combate à homofobia. É notória a participação de agentes ligados a alguma organização ‘inclusiva’ junto à comunidade LGBTs em reivindicações de políticas públicas de combate à homofobia. Em 2003 o reverendo Troy Perry foi convidado a participar do Programa Nacional por um Brasil Sem Homofobia, debatendo sobre direitos sexuais para LGBTs com Luis Inácio Lula da Silva, na época presidente do Brasil. Em 2008, lideranças da ICM e outras denominações participaram da I Conferência Nacional LGBT e em 2009 participaram da II Conferência de Igualdade Racial. (Coatti, 2013; Maranhão Filho, 2006).

Na contramão das reivindicações por direitos sexuais para LGBTs, como também pela legitimidade das igrejas inclusivas como religião cristã, personalidades da sociedade civil e da política nacional engalfinham Projetos de Lei, protagonizando um discurso cristão de caráter mais conservador, que situa a sexualidade nos padrões da lógica heteronormativa. Washington Reis, Jair Bolsonaro, Silas Malafaia e Marco Feliciano, já citados no início deste texto, surgem como agentes que no entender de seus opositores parecem encarnar o avesso do que se legitima como país laico ao proferir um discurso híbrido de argumentos religiosos, jurídicos e científicos que caracteriza a homossexualidade como uma identidade desviante e patologizada, negando qualquer apoio à comunidade LGBTs.

Apresentamos de modo sucinto a formação de organizações religiosas ditas Inclusivas no cenário brasileiro e as controvérsias no qual os temas religião e sexualidade se entrelaçam. A digressão pelas narrativas sobre as igrejas inclusivas justifica-se no esforço em demonstrar como a categoria “inclusão” afasta-se das propostas defendidas pela *Tribal Generation*. Se para as lideranças das igrejas inclusivas, “incluir” signifique necessariamente positivar sexualidades dissonantes da heteronormatividade, para as lideranças ligadas ao *TG*, “incluir” de modo algum significa aceitar sexualidades que fujam aos padrões normativos bíblicos. Partimos do pressuposto de que, no Brasil, o discurso que confere legitimidade a uma igreja cristã

perpassa pela disputa da categoria simbólica do pecado, que confere um sentido negativo à homossexualidade a partir da ‘autoridade das sagradas escrituras’.

Como já salientado, este capítulo se restringe à controvérsia que mobiliza o debate sobre o que é ‘ser igreja’ quando se trata de incluir indivíduos que se identificam como homossexuais, a partir da disputa de agentes pelo significado e autoridade daquilo que é tomado como “verdade das sagradas escrituras”, acreditando ser esta uma oportunidade para pensar a questão que move essa pesquisa. Diante desta problemática, nos propomos adiante a analisar as práticas discursivas de algumas lideranças de organizações paraeclesiásticas e ministérios que compõem uma rede ligada ao *Tribal Generation*.

O foco dessas organizações consiste no evangelismo e “acolhimento” de homossexuais sob o rótulo de “incluir os excluídos”, isto é, congregar pessoas que dizem se sentir oprimidas por igrejas evangélicas conservadoras. Contudo, diferente das Igrejas Inclusivas, o discurso sobre a acolhida conjuga-se à transformação daquele que deseja “regenerar-se do pecado”. O discurso sobre o acolhimento de homossexuais prescreve a máxima “acolher o pecador e condenar o pecado”. Nesse sentido, a homossexualidade é considerada uma prática pecaminosa, sendo responsabilidade de todo cristão ajudar aquele que deseja deixar o “estilo de vida homossexual”, discursada como identidade sexual confusa proveniente de traumas e distúrbios psicológicos. (Natividade, 2006)

Ainda que o argumento central gire em torno da categoria pecado, a gramática acionada por esses agentes perpassa pelo que acreditamos ser um reposicionamento contemporâneo de regimes discursivos que não se limitam a argumentos religiosos. Nesse sentido, a (homo)sexualidade tende a ser construída a partir de discursos híbridos articulados em três campos distintos: o religioso (homossexualidade, pecado e autoridade dos textos bíblicos), o científico (traumas e distúrbios psicológicos como fonte da homossexualidade) e político (os limites entre as práticas sexuais reconhecidas pelo Estado e pela religião).

3.2. Incluir para transformar

Como já salientado, diversas igrejas e ministérios têm se organizado em trabalhos de “acolhimento” de homossexuais sob o rótulo da “inclusão”, procurando congregar sujeitos que dizem se sentir oprimidos por igrejas evangélicas ditas conservadoras por se identificarem como homossexuais. O discurso da “acolhida” por meio da categoria “inclusão” refere-se à transformação daquele que deseja voluntariamente deixar o “estilo de vida homossexual”.

A não regularidade no discurso, vistas a partir das categorias “acolher e incluir”, aponta para a polissemia de sentidos produzidos pelos usos da linguagem. Associada à ideia de pecado da homossexualidade, a perspectiva da inclusão abre margem para práticas distintas, tais como “acolher para transformar”. (Spink e Medrado, 1999) Nesse sentido, como aponta Marcelo Natividade (2006), os discursos de “acolhimento” de homossexuais nas igrejas evangélicas tornam-se uma estratégia de regulação e gerenciamento das práticas sexuais a partir de dinâmicas dos cuidados pastorais.

Marcelo Natividade (2006) analisa os discursos de “acolhida e inclusão” para gays e lésbicas nas igrejas evangélicas a partir de textos de autoria de pastores e líderes religiosos, identificando o que considera ser uma abordagem claramente anti-homossexual. De acordo com autor, diferente das Igrejas Inclusivas, que não exigem ou aconselham uma mudança de orientação sexual dos fiéis, as categorias “acolher e incluir” homossexuais deve ser vista como um projeto cujo escopo visa à “transformação do pecador” através de uma “regeneração moral”.

De modo geral, os discursos de agentes religiosos sobre a homossexualidade apresentam-se em três vertentes, que podem estar entrelaçadas: 1) homossexualidade como fruto de influência ou possessão demoníaca; 2) homossexualidade como comportamento aprendido e; 3) discursos que problematizam a intensificação da visibilidade GLBT e as reivindicações por direitos de minorias sexuais como agressão aos valores religiosos e como ameaça à sociedade e à família cristã. (Natividade, 2006)

É possível pensar, a partir dessas três vertentes, aquilo que acreditamos ser um reposicionamento contemporâneo de regimes discursivos que não se limitam a argumentos religiosos, isto é, uma construção de saberes e justificações que se apresentam como enunciados performativos que entrelaçam argumentos científicos,

políticos e religiosos. Embora a ideia da homossexualidade seja construída por alguns agentes ditos religiosos tendo como base a articulação desses três campos distintos, o argumento do pecado apresenta-se como categoria fundamental para a produção discursiva regulatória das práticas, uma vez que atribui à homossexualidade o sentido de “problema” e consequentemente a necessidade da situação ser reorientada.

No entanto, não consideramos a noção de pecado como princípio causal das práticas. Para além das explicações que buscam nos conteúdos e referenciais cosmológicos o fundamento das práticas dos sujeitos, compreendemos a ideia de “pecado da homossexualidade” como uma forma de agenciamento de discursos organizados por uma razão pedagógica voltada para o controle do outro e o governo de si. (Teixeira, 2013)

3.2.1. “Me dê um abraço – Jesus te ama”

Observamos que as ações de “inclusão e acolhimento” passaram a ganhar visibilidade a partir de projetos e declarações públicas em que lideranças religiosas procurariam realizar uma aproximação da comunidade cristã com os homossexuais. No ano de 2013, por exemplo, grupos evangélicos, em sua maioria jovens, vestindo camisetas com a frase “Deus te ama tanto que deu seu único filho para te salvar” se reuniram em Paradas do Orgulho LGBTs, numa campanha intitulada. “Me dê um abraço – Jesus te ama”. Segundo Thiago Amaral, organizador da campanha durante a 17ª Parada do Orgulho LGBT – Rio, “não concordamos com o pecado, a gente conhece a Bíblia, mas não viemos aqui para falar que vão para o inferno. Não concordamos com a prática, mas não vamos discriminar. Jesus os amaria se estivesse entre nós”. De acordo com Thiago, a campanha tem o objetivo de falar de Deus e influenciar as pessoas, para que elas tenham uma mudança de vida²².

Esta campanha assemelha-se ao episódio que ocorreu no ano de 2012, nos Estados Unidos, no qual um grupo de cristãos que também dizem buscar a reconciliação com homossexuais foram à Parada do Orgulho Gay em Chicago vestindo camisetas e segurando cartazes com as frases “*I’m sorry*” e “*I’m sorry for how the Church has treated you!*”. Durante a marcha, um dos integrantes da parada foi até o grupo para agradecê-los. O momento foi registrado através da imagem em que um rapaz trajando

²² <http://www.verdadegospel.com/evangelicos-oferecem-abracos-gratis-na-parada-gay-do-rio/>

roupas íntimas abraça os cristãos arrependidos. A postagem original do abraço, no site Imgur²³, recebeu mais de três milhões de visualizações e percorreu o mundo através de redes sociais. Manifestações deste tipo inauguram diferentes formas de apresentação de si na disputa pela legitimidade dos atores enquanto cristãos e também na disputa pelas fronteiras do religioso. Constituem enunciados performativos de maneiras de se apresentar publicamente no intuito de defender uma causa ou um bem comum.

Nos Estados Unidos, desde a década de 1960, com a criação da ICM, as campanhas e discursos envolvendo uma aproximação entre igrejas cristã e homossexuais é notória. A partir da década de 1990, e principalmente no início dos anos 2000, o movimento autodenominado Igreja Emergente, já trabalhado no segundo capítulo dessa dissertação, despertou interesse em diversas lideranças religiosas por meio de um discurso que propõe um “sistema cristão mais inclusivo/pluralista e flexível para adaptar-se à sociedade contemporânea”.

Figura 9 - Grupo de cristãos vestindo camisetas com a frase “Me desculpe” e com cartazes dizendo “Desculpem pela forma como a Igreja trata vocês”, durante a Parada do Orgulho Gay em Chicago, 2012. (fonte: notícias.gospelmais.com.br)

Dan Kimball e Brian McLaren, pastores e teólogos estadunidenses de considerável reconhecimento, responsáveis por uma ampla produção e circulação de livros e artigos sobre o que se denomina de “Igreja Emergente”, argumentam que o movimento surge da necessidade da igreja se adaptar à contemporaneidade, rompendo com o sectarismo e inflexibilidade característica das igrejas evangélicas tradicionais. Segundo Kimball (2004), práticas de intolerância, homofobia, fundamentalismo remetem a situações em que tais comportamentos seriam inadequados em função do que eles acreditam ser ‘valores pós-modernos’. De acordo com o teólogo, um indivíduo

²³ <https://imgur.com/bVD9p>

instalado em um ‘mundo pós-moderno’ tenderia a mobilizar referências tais como: respeito às diferenças, pluralismo, tolerância, flexibilidade, diversidade e alteridade. Situações em que prevaleçam a hierarquia, verdades absolutas, poder, controle e conservadorismo remeteriam diretamente a uma imagem negativa de pastores, igrejas e protestantismo, algo que tende a afastar, sobretudo, pessoas mais jovens da igreja.

No livro *They like Jesus, but not the Church* (2007) Dan Kimball retoma o tema da sexualidade como um dos focos principais do livro, argumentando acerca da necessidade da igreja protestante e suas lideranças compreenderem como as “gerações emergentes” – nascidos no contexto pós-moderno – encaram a homossexualidade. Nas palavras de Kimball:

À medida que o homossexualismo é aceito como algo normal na cultura emergente, muitos líderes perdem a sintonia com este fato, ignorando ou censurando-o. Parece que o homossexualismo é uma das principais coisas que as igrejas condenam de maneira consistente e pública. Então, imagine ser gay e buscar aconselhamento espiritual. Por que esta pessoa iria a uma igreja? Eles já jogaram um monte de culpa e condenação sobre os homossexuais. (KIMBALL, 2007: 141)

Brian McLaren, hoje um dos principais representantes de um movimento nos Estados Unidos que prega que o cristianismo abandone o que classifica como “heterossexismo”, argumenta em favor de uma reconciliação com os homossexuais, convivendo com suas práticas. De acordo com o pastor, sua reação de rejeição ao fato de seu filho ser homossexual desapareceu com o tempo, fazendo-o repensar a respeito de o homossexualismo ser considerado pecado.

I was a good kid, I believed what I'd been told. And as a pastor, I started having gay people come out to me and what became clearer and clearer to me is that their experience was not explained by the theology I inherited [...] And that it would be unjust to continue to uphold what I'd been taught. Maybe I could say it like this: My call to love God and love my neighbor was in conflict with what I'd been taught the Bible required me to say and do [...] So I went through that shift in my own thinking. Couple of years after that, when I really in some ways come out myself as a person who no longer supported the traditional view and one of my sons came out to me, I just remember I cried and cried because my thought is ‘Oh no, if my son has been going through the same kind of pain so many other people did and I didn't know it, I just couldn't live with that.’ (McLAREN, setembro de 2012)

A crítica contra os emergentes parece ter se acirrado quando, em novembro de 2012, Brian McLaren realizou a cerimônia de casamento homoafetivo de seu filho, em Chevy Chase, Maryland. A notícia gerou forte repercussão nos Estados Unidos, se

espalhando rapidamente pela mídia. No Brasil a notícia foi veiculada nos sites Verdade Gospel e Mídia sem Máscaras, páginas virtuais conhecidas pelo teor religioso conservador dos textos publicados. O posicionamento de Brian McLaren e de outros agentes envolvidos ao ‘movimento emergente’ tornou-se mote para uma intensa crítica por meio da publicação de vídeos em redes sociais, artigos e livros.

Figura 10 - Registro do momento em que participante da Parada do Orgulho Gay em Chicago (2012) abraça grupo de cristãos que pediam desculpa pela forma como a Igreja tem tratado a homossexualidade. Fonte: www.imgur.com/bVD9p

D.A Carson, pastor, teólogo e pesquisador na Trinity Evangelical Divinity School em Deerfield, Illinois, publicou em 2010 o livro *Igreja Emergente: o movimento e suas implicações*. Inteiramente dedicado a investigar e avaliar o Movimento Emergente, o livro de Carson tornou-se uma forte referência para os críticos do movimento, inclusive no Brasil. A principal crítica de Carson diz respeito às alegações dos emergentes quanto à “verdade onisciente”. Para Carson, o movimento tem lidado de maneira pouco convincente com temas relacionados com as “declarações de verdade do cristianismo”, com o “testemunho histórico” e com a “própria natureza do evangelho”. Quanto a isso, Carson é enfático: “os autores emergentes não fornecem a menor pista de como cristão, informados por uma compreensão pós-moderna, possam falar sobre a verdade da forma como as Escrituras o fazem”. (Carson, 2010: 163)

A questão da homossexualidade e sua condenação pela bíblia é um dos argumentos utilizados para demonstrar o quão distante de um suposto cristianismo legítimo estariam as interpretações dos emergentes. Na análise de Carson, a literatura produzida por lideranças, sobretudo por Brian McLaren e Dan Kimball, cogita se o que a bíblia condena é de fato a homossexualidade como a conhecemos hoje. Para Carson, esta seria uma forte estratégia interpretativa utilizada pelos emergentes para “domesticar

a Bíblia”, de modo a tornar a homossexualidade aceitável, o que demonstraria a “incapacidade dos emergentes em utilizar as escrituras como regra normativa e como verdade onisciente”. Vejamos:

Se a proibição bíblica for levada a sério, fica muito difícil ver esses movimentos como compaixão e respeito às diferenças. Eles soam mais como incredulidade e desafio intencional do que Deus disse. É profundamente lamentável o fato de algumas igrejas estarem traçando teorias sobre esse assunto. As igrejas têm de decidir se tentarão, pela graça de Deus, viver em submissão às Escrituras ou se tentarão domesticar as Escrituras. Suspeito que em nossa geração, para o bem ou para o mal, a homossexualidade está se tornando uma dessas questões polêmicas que está nos forçando a refletir profundamente sobre se iremos ou não nos submeter às Escrituras. (CARSON, 2010: 213)

No Brasil, as críticas ao movimento Emergente também circulam em torno das ‘verdades oniscientes que sustentam a autoridade dos textos que compõem a Bíblia’. “Hereges, apóstatas e lobos disfarçados em ovelhas”, segundo Jonas Ayres esta seria a melhor definição para movimento emergente e seus líderes. Pastor sênior na Igreja Batista Vida Nova, localizada em São José dos Pinhás-PR, e colunista no Núcleo Apologético de Pesquisas e Ensino Cristão – NAPEC, Ayres utiliza-se dos mesmos argumentos de Carson para uma crítica ao movimento Igreja Emergente no Brasil.

Em ataque direto a Kimball, McLaren e demais líderes ligados ao movimento, Ayres acusa-os de “apologistas ao homossexualismo”. De acordo com o pastor, dentre os falsos ensinamentos da Igreja Emergente, o ataque à autoridade da Bíblia consistiria em um claro sinal de apostasia. Novamente a questão da homossexualidade é utilizada como exemplo.

Os homossexuais, assim como todo e qualquer cidadão, diante da lei têm seus direitos e deveres. Entretanto, perante as premissas bíblicas, tais práticas são consideradas pecaminosas, e a cultura secular não deve se infiltrar na igreja a ponto do cristianismo passar a encarar esta prática como normal e aceitável. Uma ditadura gay tenta ser implantada no mundo, sob o falso pressuposto de homofobia, onde o que de fato se observa é o levantar da bandeira heterofóbica por parte das militâncias homossexuais. (AYRES, 2011: 14)

Outro interlocutor de forte circulação nas redes sociais é Júlio Severo. Reconhecido por seu “ativismo cristão pró-família” e acusado de homofobia pelo conteúdo de seus livros e artigos, atualmente Júlio Severo diz ter se “auto exilado” nos Estados Unidos devido a supostas perseguições pela comunidade gay no Brasil. Em texto publicado em fevereiro de 2012 em seu blog, Júlio expõe argumentos e críticas contra Brian McLaren e a aproximação entre igrejas evangélicas e homossexuais.

Segundo Júlio, a luta contra “gays cristãos” consistiria em uma “nova fase da guerra santa” enfrentada por “cristãos verdadeiros”, e acrescenta: “Ativistas Gays ‘cristãos’ estão se infiltrando no meio de eventos cristãos a fim de sabotarem o que sabemos da Bíblia e homossexualismo. Eles agora estão vindo às nossas reuniões para marcar presença e dar ‘testemunho’ de suas perversões teológicas”²⁴.

De acordo com Júlio Severo, a fonte do que ele julga ser uma “subversão dos valores bíblicos” advém da “apostasia gay” de Brian McLaren e influentes editoras e mídias evangélicas que contribuem para que ações semelhantes aconteçam em outros locais, como o Brasil. Em um sinal de alerta frente ao “abismo da Igreja Emergente”, Júlio escreve: “agora que a casa caiu de vez, pode ser tarde demais para algumas almas, que passaram anos bebendo das águas turvas dos livros de McLaren recomendados por tradicionalistas progressistas. Diante da infiltração gay ‘cristã’ e seus cúmplices, oremos, vigiemos e mantenhamos firme o testemunho da Palavra de Deus”.

Edson Camargo, colunista no site Gospel Mais e Mídia sem Máscara, é taxativo em seus argumentos quando o tema envolve a Igreja Emergente. Em artigo intitulado “Teologia ‘cristã’ ou mera tática de corrosão cultural?”²⁵, Camargo se mostra preocupado frente aos desvios doutrinários presente nas igrejas evangélicas contemporâneas. Segundo o autor, no plano cultural, em longo prazo, os emergentes terão mais visibilidade e, por consequência, mais adeptos. O aprofundamento da flexibilização dos padrões doutrinários e de conduta dentro do evangelicalismo contemporâneo seria, segundo Edson Camargo, o resultado mais visível da propagação de ideias como as de Brian McLaren e Dan Kimball.

Gerando caos doutrinário, essas figuras corroem a credibilidade de doutrinas óbvias, consolidadas e fundamentais para vivência de um cristianismo autêntico, libertador, baseado no agir do Espírito, que gera o anseio por santidade e zelo acerca das verdades reveladas nas Escrituras. Quer um exemplo? Bem, aí temos as dezenas de blogueiros fazendo críticas ferozes aos cristãos conservadores, posando de maduros, sensatos, equilibrados, e claro, culturalmente antenados (oh, excelsa virtude!) enquanto dão links para blogs e sites pró-gayzismo, ONG’s ecofascistas, partidos pró-aborto e com agendas notoriamente anticristãs. Sempre, é claro, em nome do seu insuspeito “amor cristão” pela humanidade.

²⁴ <http://juliosevero.blogspot.com.br/2012/02/eles-estao-entre-nos-ativistas-gays.html>

²⁵ <http://juliosevero.blogspot.com.br/2011/05/teologia-crista-ou-mera-tatica-de.html>

Imagem semelhante, mas não menos importante, apresenta-se nos discursos proferidos por Mary Schultze, membro da Igreja Batista de Teresópolis e docente no Seminário Teológico Serrano, que compara o movimento da Igreja Emergente e sua conduta positiva frente à homossexualidade como moléstias a serem combatidas.

Metade do Cristianismo evangélico, ignorando o perigo que este movimento representa, estão se bandeando para o seu lado. O efeito da presença do Movimento Emergente no Corpo de Cristo equivale a duas moléstias perigosas: a *esclerose múltipla*, que destrói lentamente o sistema nervoso, e a *AIDS*, que elimina toda a imunidade do corpo contra os agentes patogênicos externos. Este movimento age como a *esclerose múltipla*, ao desnudar a terminologia cristã de suas significações bíblicas e age como a *AIDS*, retirando do Corpo suas defesas contra a invasão de doutrinas estranhas.²⁶

Observa-se que as controvérsias se constroem a partir daquilo que é tomado como “autoridade”, “verdade bíblica” e “cristianismo verdadeiro”. A legitimidade dos argumentos para aqueles que se posicionam contrários às propostas da Igreja Emergente e seu posicionamento frente à homossexualidade – e podemos incluir também os posicionamentos das Igrejas Inclusivas – é traçada no eixo entre proximidade/distância das escrituras a partir de uma leitura literal da categoria pecado. Sob essa ótica, a homossexualidade é condenada e qualquer discurso que tenda a positiva-la é associado a “doenças, perversões teológicas, desvios e caos doutrinário, apostasia, ataque à autoridade da bíblia, incredulidade e desafio intencional a Deus”.

Esta leitura dos textos bíblicos, particularmente dos textos que condenam a homossexualidade como pecado, parece ser inegociável, uma vez que fundamentaria a legitimidade das igrejas cristãs protestantes. A argumentação do pastor Mauro Maister, assim como as narrativas apresentadas acima, aponta para esse sentido. Nas palavras do pastor: “Uma igreja em que o fundamento básico, a verdade, está solapado, não poderá sobreviver, porque necessariamente deixará de ser igreja”. Novamente voltamos à questão que move esta pesquisa, a saber, o que uma organização religiosa de vertente protestante, particularmente no Brasil, precisa para existir e se legitimar enquanto tal?

²⁶ <http://www.blogspot.com.br/2013/02/lodacal-emergente-por-mary-schultze.html>

No capítulo anterior observamos a internacionalização dos discursos referente ao Movimento Igreja Emergente no Brasil por meio da adoção de uma linguagem que supostamente estaria mais próxima daqueles nascidos no contexto da ‘pós-modernidade’. Destacamos como a mudança organizacional por meio de uma plataforma que gerencia uma rede de relacionamentos entre igrejas e ministérios é fundamental para a produção e circulação de sujeitos. Identificamos também como o uso discursivo de uma gramática que inclua as categorias pluralismo, diversidade e inclusão configuram enunciados performativos, isto é, discursos que produzem, simultaneamente, o sujeito da fala e o objeto enunciado.

Temos observado, a partir da hipótese trabalhada, que a forma de “ser igreja” mimetizada nos discursos que positivam a diversidade – consequentemente produzindo diferença – reorganiza consideravelmente as práticas dos atores a partir de seus métodos de atuação evangélica e modelos eclesiais. No entanto, os conteúdos doutrinários em suas práticas pedagógicas e disciplinares tendem a permanecer “conservadoras” no campo da sexualidade. No limite da posituação da diversidade, a (homo)sexualidade é discursada através do viés “conservador” do pecado, apresentando-se no que parece compor um núcleo organizador do discurso “cristianismo legítimo”. Aos reorganizar as práticas dos atores, estes enunciados performativos procuram produzir e definir as categorias ‘cristianismo legítimo, igreja e religião’. Analisamos as categorias religião e igreja, enquanto objetos de disputa, como construções discursivas, permitindo que desnaturalizemos estes conceitos, cabendo ao pesquisador analisar como estas construções discursivas constroem a religião no mundo.

Diferentemente das narrativas proferidas por agentes representantes do movimento Igreja Emergente nos Estados Unidos – que positivam a homossexualidade a partir da categoria inclusão –, para os agentes aqui pesquisados a sexualidade é performatizada na chave da heteronormatividade, demarcando uma nítida fronteira com o discurso de origem. Procuramos, a seguir, apresentar uma rede composta de agentes, ministérios e igrejas no Brasil que trabalham sob essa ótica, isto é, produzem e fazem circular narrativas que positivam a diversidade ao mesmo tempo em que consideram a heterossexualidade a única orientação sexual legítima. Acreditamos que, ao se aproximarem da orientação heteronormativa, as organizações religiosas brasileiras que

“importaram” modelos evangelísticos propostos pelo movimento Igreja Emergente, tendem a ganhar maior legitimidade frente ao cenário protestante no Brasil.

3.3. Rede pastoral da sexualidade: produção e circulação de atores e saberes

Esta análise parte principalmente de dados extraídos da pesquisa em internet, lócus que consideramos fundamental devido ao intenso investimento neste campo por parte dos grupos que apresentaremos. Para fins analíticos, circunscrevemos esses grupos em uma sub-rede de igrejas, ministérios, escolas de formação de lideranças, pastores e missionários que direcionam seus esforços tanto para “acolhimento e aconselhamento” a homossexuais quanto para treinamento e capacitação de lideranças que queiram desenvolver projetos de evangelismo – ministérios – nessa área. De alguma forma, todos estão ligados ao *Tribal Generation*, uma plataforma de relacionamentos que se configura como uma rede mais ampla e mais complexa. Junto aos dados coletados na internet, também utilizamos como recurso de análise entrevistas semiestruturadas com pastores e missionários e trabalho de campo em eventos e congressos realizados pelas lideranças desses grupos.

Até o momento foi possível mapear 19 organizações divididas em 6 escolas de treinamento e capacitação, 10 igrejas e 3 organizações voltadas somente para aconselhamento em sexualidade. Grande parte dessas organizações localizam-se nas regiões sul e sudeste. Na região norte, identificamos a presença da Igreja Manifesto Missões Urbanas (Porto Velho-RO), e na região nordeste, na cidade de Recife-PE, a Igreja Plenitude. Registramos ainda outras três igrejas da denominação Manifesto Missões Urbanas, uma na capital peruana e outras duas no Paraguai, nas cidades Pedro Juan Caballero e Asunción²⁷.

É importante ressaltar que, das sessenta organizações mapeadas a partir da plataforma *TG*, todas ou quase todas trabalham no campo da homossexualidade a partir da perspectiva do “acolhimento e aconselhamento”. No entanto, priorizamos circunscrever o que estamos chamando de *rede pastoral da sexualidade*, pois entendemos que essas organizações funcionam como importantes articuladores de trabalhos pastorais direcionados àqueles que “desejam voluntariamente deixar o estilo de vida homossexual”. Veremos que diversos agentes envolvidos circulam

²⁷ Ver planilha em Anexos.

intensamente, promovendo palestras, aconselhamento, cursos de capacitação e treinamento para missões de evangelização e “cuidados” a homossexuais. O mapeamento dessas práticas, junto à publicação e circulação de livros, revistas, artigos e materiais midiáticos (vídeos, podcast e imagens) em sites e redes sociais configuram uma produção de saberes para se falar e aprender sobre o sexo, constituindo uma política de gerenciamento da sexualidade.

3.3.1. Igreja Emergente e Tribal Generation: a sexualidade como fronteira

A aproximação desses sujeitos ao movimento Igreja Emergente advém de uma circulação transnacional, uma vez que diversos agentes vão além das fronteiras do território brasileiro em busca de “novos paradigmas de evangelização”. Conforme abordamos no capítulo anterior, a organização *Tribal Generation* se fundamentou por meio de uma transnacionalização de diferentes modelos eclesiais e evangelísticos, atuando como base para parcerias a partir do fluxo de pessoas para diversos países. Conforme notara Leandro em pesquisa com grupos semelhantes, ao voltarem para o Brasil, esses sujeitos “retornam às suas igrejas de origem ou constituem novas igrejas, fomentando um universo religioso que se vê diferente do pentecostal e que em certa medida é simpático aos evangélicos tradicionais, embora também se diferenciem deles”. (Leandro, 2013: 02)

Através das entrevistas realizadas com alguns pastores e missionários, observamos que os agentes que compõem esses grupos advém de diferentes denominações evangélicas, tanto históricas quanto pentecostais, e que, em um movimento de dissidência, passaram a se aglutinar principalmente em igrejas protestantes históricas reformadas²⁸, instituições ligadas a denominações batistas, presbiterianas e metodistas. De maneira geral, trata-se de sujeitos jovens formados em ‘escolas de missões urbanas’, locais onde se oferecem treinamento teórico e prático para evangelização naquilo que denominam “problemas específicos do contexto urbano”.

As ‘missões urbanas’ perfazem redes articuladas por indivíduos e instituições que operam como agentes que possuem funções específicas destinadas à efetivação da evangelização. Nessa rede, ministérios e escolas de missões apresentam papel

²⁸ Segmento que se caracteriza por um sistema de crenças flexibilizado nos temas da estética, comportamento e moral sexual, mas que guardam em graus ou níveis distintos preceitos morais conservadores. (LEANDRO, 2012: 69)

fundamental; é através da atuação delas com demandas específicas que a dimensão e a pluralidade das missões são expandidas. Consistem, conforme observação de Leandro Leite (2012: 70), em “instrumentos de fomento à evangelização e atuam também na finalização desse processo a partir do direcionamento dos convertidos para as igrejas da rede, ou ainda atuam na criação de novas denominações, constituindo-se assim como plantadores de igrejas”. Este modo de atuação e articulação de agentes, igrejas, ministérios e escolas em rede extrapolam a dimensão local, se estendendo para uma dimensão global, no qual os Estados Unidos e Inglaterra se apresentam como matriz de “referência teológica e modelos eclesiológicos”.

É nesse contexto que a organização paraeclesiástica *Tribal Generation* inicia suas atividades. Conforme já destacado, o propósito da organização seria “fazer discípulos mesmo diante de realidades tão diferentes” a partir de um modelo evangelístico e eclesiástico mais flexível, “tolerante frente à diversidade, receptível às mudanças, às diferenças e conectado com as gerações pós-modernas, mas sempre preservando inalteradas as mensagens do evangelho”. Nas palavras de Olgálvaro, “nós nos dizemos **inclusivos** porque nossa proposta é aceitar a todos, independentemente das diferenças. Mas incluir e aceitar as diferenças não é o mesmo que concordar com todas as práticas das pessoas.”

É justamente neste aspecto que se observa um hiato entre as propostas de Brian McLaren – e suas narrativas sobre o movimento Igreja emergente – com as acatadas por lideranças religiosas no Brasil, como Olgálvaro. Deferente de Brian McLaren, que diante do discurso englobante das diversidades positivou a homossexualidade não encarando-a como pecado, no Brasil a diferença é assumida enquanto emblema sem que necessariamente constitua modificações de conteúdo nas teologias e práticas religiosas, sobretudo quanto ao tema da homossexualidade.

De acordo com Olgálvaro, as reflexões de Brian McLaren referente ao cristianismo protestante na pós-modernidade teria ajudado muitas lideranças a repensarem o “tradicionalismo radical e inflexível” das igrejas protestantes frente à “diversidade contemporânea”, abrindo espaço para novas metodologias de evangelização e estruturas eclesiológicas. Tais mudanças na forma de “pensar e agir da igreja” significou, segundo o pastor, um “avanço na evangelização de grupos juvenis antes não alcançados”. No entanto, Olgálvaro argumenta que, ao se posicionarem

“favoráveis à prática homossexual”, Brian McLaren e outras lideranças como Dan Kimball e Rob Bell, necessariamente perderam o reconhecimento de cristãos protestantes. Vejamos um trecho de sua entrevista.

Essa atitude fez com que o Brian perdesse certo prestígio frente às lideranças protestante. Hoje ele passou a ser visto como uma pessoa que não é evangélica, do mesmo modo que existem igrejas como a anglicana e luterana na Europa que realizam casamento homoafetivo e não condenam como pecado, mas perante a comunidade evangélica eles deixaram de ser protestantes. É preciso entender que não está na alçada do homem tentar subtrair ou adicionar algo que está na bíblia, e o que a bíblia diz é que a relação entre pessoas do mesmo sexo é pecado. (Olgálvaro Bastos Júnior, entrevista realizada em 30/04/2014)

Do mesmo modo se posiciona **Ariovaldo Carlos Júnior**, que também coordena a equipe *Tribal Generation* em Uberlândia-MG, atuando ainda como pastor da Igreja Manifesto *Underground* e professor nas Escolas Plantadores de Igrejas. Segundo Ariovaldo, as propostas de Brian McLaren sobre a Igreja Emergente foram fundamentais para a “abertura das igrejas frente às tribos urbanas e gerações emergentes”. No entanto, a declaração favorável à homossexualidade não a condenando como pecado consistiu, segundo Ariovaldo, em um “liberalismo teológico exacerbado” que teria relativizado em demasia os valores bíblicos, “deturpando a autoridade das escrituras sagradas”. Segundo o pastor, ao interpretar a bíblia a partir de um determinado contexto, McLaren teria criado um “abismo” entre suas propostas e um cristianismo protestante legítimo. Vejamos:

Algo que nos resgatamos das ideias da Igreja Emergente é o foco nas diversidades, com seu uso no plural. O nosso desafio, e que a Igreja Emergente nos ajuda, é trazer toda diversidade pra uma única igreja, é trabalhar com todos juntos, e não segregar as minorias. Quanto à homossexualidade, por exemplo, nós aceitamos e procuramos incluir essa pessoa na igreja, mas isso é diferente de concordar com sua prática, que é pecado de acordo com as escrituras sagradas. O que acontece em muitas igrejas e lideranças como Brian McLaren, é que não há um consenso racional do que realmente as escrituras estão dizendo, elas usam uma margem de interpretação da bíblia que não é aquilo que de fato elas estão dizendo, fugindo do propósito de Deus. Praticamente podem ser chamadas de seitas porque não comungam com a linha geral do que seria o cristianismo verdadeiro. Parece contraditório uma igreja emergente, alternativa, ser conservadora quanto às escrituras sagradas. Nós temos uma abertura cultural muito grande, mas a mente conservadora no que diz respeito à teologia, doutrina e palavra. (Ariovaldo Carlos Júnior, entrevista realizada em 29/04/2014)

Embora se proponha uma ruptura com o “conservadorismo” do protestantismo histórico e das comunidades pentecostais a partir do discurso de aceitação das diferenças individuais, ainda assim esses grupos dão continuidade ao “tradicionalismo

conservador” por meio da “interpretação literal das verdades oniscientes da Bíblia”. No limite da “inclusão” e da posituação das diferenças, a “diversidade sexual” se entrava na heteronormatividade e a heterossexualidade prevalece como única orientação sexual legítima.

A homossexualidade é caracterizada não no plano da “diversidade sexual”, mas como “grupos específicos” que necessitam de ajuda. Ao proferir um discurso que confere à homossexualidade o “estado de crise de identidade sexual advindo de abuso ou desestruturação familiar”, um grande esforço para missões nessa área passou a ser mobilizado, o que nos possibilitou mapear uma rede de agentes, ministérios, igrejas e escolas que apresentaremos a seguir.

3.3.2. Tecendo a rede: agentes, igrejas e escolas de missões

Entre os dias 6 a 9 de junho de 2012 participei do **4º Encontro Global Tribal Generation** na cidade de Uberlândia-MG. Nesse encontro foi possível estabelecer um contato direto com diversas lideranças, oportunidade de conhecer melhor a forma de atuação em rede dessa organização e entrar em contato com os trabalhos evangelísticos (missões urbanas) que diversas igrejas estavam realizando naquele momento. Nesse encontro compareceram representantes de 10 países (Inglaterra, Portugal, Estados Unidos, Alemanha, Chile, Paraguai, Peru, Equador, Colômbia e Venezuela) e 14 estados brasileiros (Sergipe, Bahia, Amapá, Espírito Santo, São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília-DF, Minas Gerais, Rondônia, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Goiás, Tocantins e Paraná), totalizando mais de vinte mil inscrições.

O objetivo geral do encontro centrou-se na troca de experiência interministeriais para a evangelização de grupos juvenis. Além da troca de experiências sobre trabalhos de evangelização, havia também um grande interesse em mobilizar missionários para atuar nos ministérios ali presentes. Na cartilha disponibilizada no ato de inscrição pontuavam-se objetivos tais como: “disponibilizar informações do que Deus está fazendo entre nós e por várias regiões do planeta, para assim mobilizar missionários para irem às nações”; “oportunizar relacionamentos interministeriais para maior afetação avanço do Reino em nossos dias”; “tratar de assuntos de interesse de uma geração globalizada e conectada, sempre do ponto de vista do Reino”.

A questão da sexualidade foi debatida em vinte dos trinta e dois seminários realizados, algo que nos chamou a atenção. Conforme aponta Leandro (2012: 82), há um intenso esforço por parte destas lideranças na elaboração de estratégias de evangelização em torno da homossexualidade, transformando a sexualidade em uma demanda ligada a problemas sociais que marcam a presença de sujeitos religiosos na sociedade civil.

Debatendo especificamente a questão da sexualidade estiveram presente no **4º Encontro Global Tribal Generation**, representantes de 18 organizações, incluindo igrejas, ministérios e escolas de missões, sendo elas: **Capital Augusta** (São Paulo-SP), **Caverna de Adulão** (Belo Horizonte-MG), **Comunidade S8** (Rio de Janeiro), **Exodus Brasil** (Londrina-PR), **Identidade em Cristo** (São Paulo-SP), **Luz na Noite** (Vitória-ES), **Manifesto Missões Urbanas** (Uberlândia-MG, Porto Velho-RO, Pedro Juan Caballero-PY, Asunción-PY, Lima-Peru), **Ministério Paz com Deus** (Londrina-PR), **Ministério Candeia** (Lins-SP), **Movimento Mosaico** (São Paulo-SP), **Plenitude** (Recife-PE), **Projeto 70** (Rio de Janeiro-RJ), **Projeto 242** (São Paulo-SP), **SexxxChurch** (Curitiba-PR).

Identificamos alguns eixos principais presente nesses debates, sendo eles: “homossexualidade como crise de identidade”; “evangelização e acolhimento de homossexuais”; “ministérios de ajuda e restauração sexual”; “troca de experiência e parcerias interministeriais com foco no treinamento e capacitação de lideranças para evangelização, acolhimento e aconselhamento a homossexuais”; “legislação brasileira e PL-122”; “homossexualidade masculina e feminina”; “homossexualidade – prevenção; abuso sexual e pedofilia”.

Nesta ocasião também estiveram presente o casal Andrea Vargas e Claudiniz Braga, responsáveis pelo **Ministério Avalanche Missões Urbanas**, localizado em Vitória-ES. O Ministério Avalanche é hoje um importante articulador de trabalhos pastorais direcionados a homossexualidade, promovendo “aconselhamento”, palestras e capacitação de lideranças através de cursos intensivos denominados “Escola de sexualidade”. Priorizaremos este ministério uma vez que os agentes envolvidos apresentaram um forte envolvimento e circulação em igrejas e projetos nacionais e internacionais, sendo considerado por Olgálvaro Bastos na ocasião do 4º Encontro

Tribal Generation como a principal organização da rede *TG* com trabalhos voltados para a homossexualidade.

Fundada no ano de 2004, a Avalanche Missões Urbanas tem hoje o estatuto de organização não governamental, exercendo suas atividades como Curso Livre²⁹. Com o apoio da organização *Tribal Generation*, a Avalanche Missões Urbanas iniciou suas atividades através dos missionários: Geraldo Luiz da Silva (fundador da **Caverna de Adulão** – Belo Horizonte/MG), Andrea Vargas (membro da **Missionária Unida do Brasil** – Ji-Paraná/RO), Wayne Barbosa (membro da **Igreja Quadrangular e Caverna de Adulão** – Belo Horizonte/MG), Claudiniz Braga (mentor do projeto **Avalanche Missões Urbanas** e membro da **Caverna de Adulão e Presbiteriana do Brasil** – Belo Horizonte/MG).

De acordo com Claudiniz Braga, o ensino nos cursos da Avalanche são direcionados ao conhecimento e entendimento das “tribos urbanas e gerações emergentes (nascidos pós-1990)”, capacitando os alunos para missões evangelísticas a pessoas vinculadas a este universo e que sofrem com os problemas sociais urbanos. Segundo exposto no site da organização, sua missão consiste em treinamentos nas áreas de “Missões Urbanas, Sexualidade, Artes e Comunicação e História Política” com o objetivo de “capacitar cristãos para a implantação projetos que sejam relevantes para o enfrentamento dos problemas sociais urbanos no Brasil”, tais como drogadição, pobreza, dependência química, distúrbios psicosssexuais (homossexualidade, compulsão sexual), prostituição, AIDS / HIV / DSTs, criminalidade e violência, capelania prisional e capelania hospitalar³⁰. Segundo Claudiniz Braga, a Avalanche consiste em uma organização cristã protestante de perfil inclusivo no sentido de capacitar lideranças para trabalhos de “inclusão de minorias que não encontram espaço em igrejas tradicionais”.

Os cursos são extensivos com duração entre 3 a 8 meses, com aulas modulares em regime integral. Durante todo o período do curso os alunos devem permanecer alojados nas dependências da organização, um prédio de três andares dividido em área de hospedagem, aula e convívio social. Atualmente são oferecidos três cursos

²⁹ A legislação brasileira regulamentou a categoria Curso Livre todo curso que não é regido por lei específica. São cursos que atendem públicos a partir do ensino fundamental, com o objetivo de oferecer profissionalização rápida para o mercado de trabalho.

³⁰ <http://avalanchemissoes.org/missao/>

extensivos, sendo eles Escola de Missões Urbanas, Escola de Sexualidade e Aconselhamento em Sexualidade.

Desde sua inauguração em 2004, a organização mantém parceria com o **Ministério Luz na Noite**, cujo foco reside em trabalhos de evangelização, acolhimento e assistência a homossexuais, travestis e prostitutas em Vitória-ES. O aconselhamento volta-se para aqueles que “desejam voluntariamente abandonar a prática da homossexualidade”. Os evangelismos são realizados através de luaus denominados “Luau GLS – Graça, Luz e Salvação” nas praias de Vitória. De acordo com Andrea Vargas, os luaus consistem em estratégias para realização de cultos e evangelização de pessoas que apresentam crises de identidade (homossexualidade, “travestismo”, prostituição) e que não têm acesso às igrejas devido ao preconceito sofrido nos templos mais “conservadores”.

Por meio dessa parceria, em 2007 foi realizado o primeiro curso sobre sexualidade do Avalanche Missões Urbanas. Os temas abordados foram: teologia da sexualidade, legislação brasileira, história da prostituição, história da revolução sexual, identidade sexual, abuso sexual, homossexualidade – definições e causas, dependência emocional, vício sexual, travestismo, transexualismo, estupro, pedofilia, papel da igreja e aconselhamento, DST/AIDS. Atualmente a organização oferece dois cursos extensivos sobre sexualidade, sendo eles “Escola de Sexualidade” e “Aconselhamento em Sexualidade”.

Os objetivos dos cursos são: “capacitação e desenvolvimento de lideranças com ferramentas de ajuda na restauração da sexualidade de seus liderados”; “informar a igreja sobre a sexualidade numa perspectiva científica e cristã, suas problemáticas e perspectivas de enfrentamento”; “promover a reflexão dos participantes quanto ao modo como a fé cristã na história lidou com a sexualidade, abordando os quadros da sexualidade nas Escrituras, aspectos presentes na história cristã, os equívocos da igreja (banimento dos pecadores, hipocrisia e silêncio), características da sexualidade neste milênio e por fim sugerir os desafios à fé cristã diante do contexto atual”.

Além de aulas teóricas, os alunos são expostos diretamente a situações que caracterizariam os “desafios enfrentados no contexto urbano contemporâneo” a fim de exercerem na prática os projetos elaborados em sala de aula. As intervenções

geralmente consistem em evangelização em shows de música, luau, peças teatrais em praças, marchas do Orgulho LGBTs, “acompanhamento e assistência” a homossexuais, prostitutas, travestis e dependentes químicos.

O módulo prático dos cursos ocorre principalmente a partir de parcerias entre igrejas e ministérios. Algumas dessas atividades ocorrem no Centro de Assistência e Desenvolvimento Integral – CADI, uma organização não governamental de cunho cristão que presta assistência social em 8 estados brasileiros³¹. As outras principais parceiras, segundo Claudiniz Braga, são a Manifesto Missões Urbanas (Uberlândia-MG), Caverna de Adulão (Belo Horizonte-MG), Ministério Luz na Noite (Vitória-ES), Capital Augusta e Projeto 242 (São Paulo-SP), Ministério Plenitude e Comunidade S8 / Ajuntamento das Tribos (Rio de Janeiro-RJ). Claudiniz Braga salienta que a organização Avalanche não está subordinada a nenhuma instituição denominacional cristã específica, mas compõe uma rede não institucionalizada junto a outras dezenas de igrejas, ministérios e escolas de missões gerenciadas pela plataforma do *Tribal Generation*.

A produção dessa rede é de suma importância, pois é através dela que os agentes circulam entre igrejas, ministérios e escolas, fomentando parcerias através de cursos, palestras, “pregações” e treinamentos. Por meio dessa rede, segundo informações de Andrea Vargas, entre 2004 a 2013, cerca de 600 alunos provenientes de diversas igrejas e ministérios realizaram cursos na Avalanche Missões Urbanas.

Marina Gennari Carlos, membro da igreja Manifesto Missões Urbanas e Igreja Cristã Sal da Terra, ambas localizadas em Uberlândia-MG, cidade sede do *Tribal Generation Brazil*, realizou entre os anos de 2008 e 2009 os cursos de Sexualidade e Aconselhamento em Sexualidade. Atualmente Marina, casada com **Ariovaldo Carlos Júnior**, coordena a área de sexualidade nessas igrejas a partir de projetos de acolhimento e aconselhamento, além de lecionar a disciplina em Sexualidade na **Escola Plantadores de Igreja (EPI)**, uma escola missionária gerenciada e coordenada em conjunto pela equipe do *Tribal Generation*, Igreja Sal da Terra e Manifesto Missões Urbanas.

³¹ <http://www.cadi.org.br/site/unidades/>

O objetivo do aconselhamento em sexualidade consiste, segundo Marina, em um “trabalho pastoral a luz das escrituras visando resgatar aqueles que sofrem crises de identidade sexual (homossexualidade)”. O trabalho seria destinado àqueles que os procuram em busca de apoio e ajuda, desejando voluntariamente abandonar o estilo de vida homossexual. Um dos desafios enfrentados nesses trabalhos, segundo Marina, tem sido evangelizar e levar “essas pessoas para dentro da igreja”. Em suas palavras, “a questão da sexualidade afasta muitas pessoas da igreja porque durante muitos anos as igrejas e suas lideranças não souberam como incluir a diferença e a diversidade, lidando com essas situações de forma muito radical”.

De acordo com Marina, os encontros, congressos e escolas de capacitação têm sido meios fundamentais para “corrigir” a forma como as igrejas tratam a questão da (homo)sexualidade. Para Marina, esta seria uma questão que exige maior cuidado e conhecimento, não somente religioso, mas também científico, uma vez que a falta de conhecimento levou muitos líderes religiosos a encarar equivocadamente as crises de identidade sexual, considerando-as como processo resultante de “posseção demoníaca ou determinação genética”.

Essa mesma postura é adotada por outros agentes da rede. Em tom irônico, Andrea Vargas critica as “práticas de cura e libertação” de homossexuais em igrejas pentecostais. Em suas palavras: “seria um espetáculo na parada do orgulho gay se marcássemos uma Marcha para Jesus para ministrar uma libertação e ‘záz’, de repente sairia aquele tanto de demônio gay voando pela avenida paulista.” Segundo Andrea, tais práticas somente afastaram os homossexuais das igrejas, “aumentando seus sofrimentos” e contribuindo para uma imagem negativa dos cristãos protestantes.

Ariovaldo Carlos Júnior argumenta que “parte dos erros cometidos pelas lideranças religiosas” ao tratar da homossexualidade advém de um processo histórico das igrejas cristãs protestantes, que desde o período da Reforma nunca se prontificaram a debater o tema. Para Ariovaldo, somente condenar como pecado não é suficiente para que os indivíduos entendam porque a igreja não concorda com a prática homossexual. Segundo o pastor, os trabalhos pastorais voltados para homossexuais devem ser acompanhados não só de uma “profunda explicação bíblica”, como também se utilizando da psicologia e a psicanálise como recursos. Os trabalhos devem focar, de

acordo com Ariovaldo, “pessoas machucadas, abusadas e que passam por crise de identidade sexual e que procuram a religião como cura para suas dores”.

Pronunciando-se como porta-voz das igrejas parceiras ao *Tribal Generation*, Olgálvaro Bastos Júnior entende que, de acordo com os valores cristãos confessados por estas igrejas, uma “sexualidade sadia” é somente aquela exercida entre homem e mulher após o casamento. O casamento e a constituição de uma família heteroparental seria a base para se alcançar os valores fundamentais do cristianismo, devendo ser esse o foco dos trabalhos de educação sexual nas igrejas. Estes trabalhos são realizados, conforme podemos observar, por meio de igrejas e escolas de missões parceiras do *Tribal Generation*, que encaminham os indivíduos que “procuram ajuda” para estes centros. Demais trabalhos de evangelização são feitos por meio de oficinas, fóruns de discussão em redes sociais, debates e vídeos publicados na internet.

Atualmente a igreja Manifesto Missões Urbanas, em parceria com a Igreja Sal da Terra, realiza um projeto de evangelização distribuindo preservativos nas portas de bares e boates voltado para o público GLSBTs em Uberlândia-MG. Estes projetos constituem a base para a aplicação e consolidação de tecnologias de poder por meio de um cuidado pastoral, evidenciando também as disputas de diversos agentes religiosos pela ‘aplicação correta’ de ações evangelísticas a homossexuais, colocando em circulação formas de se apreender e se falar sobre o sexo.

Em Belo Horizonte-MG, Geraldo Luiz da Silva, pastor e fundador do **Caverna de Adulão**, igreja parceira do TG e da AMU, lidera o projeto denominado **Cupim Sagrado**, que desde 2010 trabalha com o objetivo de “evangelizar e auxiliar pessoas com crises de identidade sexual”. Com o apoio das organizações parceiras, em agosto de 2013 o projeto realizou o 1º Seminário sobre sexualidade do Cupim Sagrado, abordando os temas: A igreja e a homossexualidade, raízes da homossexualidade - prevenção, dependência emocional, vícios sexuais, ‘vitória sobre a tentação sexual’ e práticas eficazes de uma sexualidade saudável. Semelhante aos seminários realizados pela AMU e pelo TG, o objetivo do seminário foi “levar informações às lideranças que ainda não têm preparo e suporte para realizar projetos com homossexuais em suas igrejas”.

Geraldo Luiz também é professor em disciplinas nos cursos sobre sexualidade na Escola Avalanche Missões Urbana, nos cursos oferecidos pela organização **Jovens Com Uma Missão – JOCUM** e integrante do grupo **Exodus Brasil**. A **JOCUM** consiste em uma organização criada pelo casal estadunidense Loren e Darlene Cunningham em 1960, e seu objetivo consiste em “missões internacionais e interdenominacionais, empenhada na mobilização de jovens de todas as nações para a obra missionária”. No Brasil suas atividades iniciaram em 1975 e hoje contam com 53 escritórios e centros de treinamento missionário em diversos estados. Foi por intermédio da JOCUM que o atual pastor da **Capital Augusta** (São Paulo-SP) Júnior Souza iniciou sua trajetória religiosa como missionário. Outro ministério que teve apoio da JOCUM, como também do **Projeto 242** e do Avalanche Missões urbanas, escola onde o atual líder realizou seus treinamentos, foi o **SexxxChurch**, cujo foco de evangelização reside na “recuperação de jovens viciados em pornografia”.

Todas essas igrejas e ministérios mantêm parcerias com a organização Exodus. O ministério **Exodus Brasil**, conforme análise de Marcelo Natividade consiste em um grupo que busca a “recuperação de homossexuais” a partir de trabalhos de aconselhamento pastoral e terapias realizadas por psicólogos cristãos. O Exodus faz parte de uma aliança global interdenominacional criado no Canadá na década de 1980. No Brasil a Exodus iniciou suas atividades no final da década de 1990 sob a liderança de Esly Regina de Carvalho, doutora em psicologia e especializada em psicoterapia EMDR (*Eye Movement Desensitization and Reprocessing* - Dessensibilização e Reprocessamento por meio de Movimento Ocular, uma abordagem psicoterapêutica no tratamento de traumas e lembranças dolorosas, desenvolvida por Francine Shapiro, também doutora em psicologia pela Universidade de Denver, Estados Unidos).

No site Exodus Global Alliance foi possível encontrar uma considerável gama de informações sobre os trabalhos desenvolvidos pela organização, assim como livros, artigos e vídeos de psiquiatras e psicólogos cristãos sobre a “possibilidade científica na mudança da orientação sexual” através de trabalhos psicoterapêuticos. Baseando-se no livro “Mudando a homossexualidade masculina” de autoria do psiquiatra Lawrence J. Hatterer, o grupo Exodus define a homossexualidade como *“aquele que em sua vida adulta está motivado por uma atração definida, preferencial, erótica por membros de seu mesmo sexo e, quem, às vezes, porém não necessariamente, tem relações com*

*ele*³²”. Embora afirmem que “não haja consenso entre a comunidade científica, grupos religiosos e homossexuais” acerca de uma definição correta da homossexualidade, a definição abordada por Lawrence seria adequada para os propósitos da Exodus.

A partir desta definição, o grupo caracteriza a homossexualidade como “conduta aprendida”, influenciada por uma série de fatores relacionados, como: “ruptura na vida familiar na infância”, “falta de amor incondicional da parte de algum dos pais”, “falta de identificação com o pai do mesmo sexo”. Tais problemas tenderiam a resultar em uma “busca reparativa por aceitação”, “inveja do mesmo sexo ou do sexo oposto”, “uma vida controlada por diferentes temores e sentimentos de isolamento”. Estes fatores estimulariam uma “resposta psíquica” interpretada como “orientação homossexual”, que levaria o indivíduo ao “envolvimento emocional com pessoas do mesmo gênero”, consumando a prática homossexual.

A organização Exodus é considerada pelas lideranças religiosas aqui pesquisadas como a principal referência em “capacitação para trabalhos pastorais àqueles envolvidos com a homossexualidade”. Expondo como objetivos “desenvolver uma rede de ministérios e igrejas filiadas em todo território nacional”, a organização tem atuado através de publicação e distribuição de literatura e materiais referente à homossexualidade sob uma perspectiva cristã e científica, promovendo congressos e seminários e fomentando treinamento para indivíduos que queiram iniciar ministérios, além de encaminhar aos ministérios e igrejas filiadas “pessoas que buscam ajuda para suas crises de identidade sexual”.

Das igrejas, ministérios e escolas de missões citadas como parceiras da Exodus no site da organização, sete estiveram presentes no **4º Encontro Global Tribal Generation**, sendo elas: Avalanche Missões Urbanas, Ministério Luz na Noite, Ministério Plenitude, Ministério Candeia, Ministério Paz com Deus e Identidade em Cristo, além da presença de Carla Pinheiros, atual diretora do Exodus Brasil.

Durante o 4º Encontro Global *Tribal Generation*, Andrea Vargas e Cladiniz Braga, que realizaram cursos de formação e capacitação pela Exodus no Canadá, apresentaram o seminário intitulado “Sexualidade, homossexualidade e negligência da Igreja”. Durante a preleção do casal, observamos uma continuidade dos discursos

³² <http://www.exodusglobalalliance.org/oqueahomossexualidadep160.php>

apresentados pela Exodus. Os temas abordados foram: “definição de homossexualidade”, “o papel da igreja frente à problemática” e “o direito dos indivíduos pela identidade sexual perante o Estado”. No discurso do casal, é fundamental que as lideranças e comunidades religiosas entendam que a prática da homossexualidade é um direito do indivíduo. Segundo Andrea e Claudiniz, ainda que as igrejas não concordem com a prática, considerando-a pecado segundo as “escrituras sagradas”, sendo o Brasil um Estado laico, a identidade pessoal e, por consequência a identidade sexual, constitui um direito fundamental garantido.

O direito à liberdade de expressão da identidade sexual está presente na narrativa de diversas lideranças das quais tivemos contato, seja por entrevistas ou por publicações de textos e vídeos em sites e redes sociais. É interessante notar que categoria ‘liberdade’ em seu sentido jurídico é acionada tanto como “direito de expressão da identidade sexual” como também o “direito de liberdade religiosa” no sentido de “expressão da fé”. Conforme o discurso de Ariovaldo Carlos Júnior na ocasião do 4º Encontro Global *Tribal Generation*, a igreja deve compreender e defender a liberdade no sentido de não impor os valores cristãos aos indivíduos. Segundo o pastor, nenhum indivíduo deve se sentir “acuado” a viver de acordo com os “princípios bíblicos cristãos”. No entanto, baseando-se no direito de liberdade religiosa, aqueles que confessam o cristianismo também não devem ser acuados a viver em acordo com outros valores.

De acordo com a preleção de Andrea Vargas, ao mesmo tempo em que o indivíduo tem o direito de escolher ser homossexual, ele também teria o direito de não praticar ou “deixar de praticar” caso se sinta infeliz com o “estilo de vida homossexual”. Nesse sentido, as igrejas teriam pleno direito de ajudar aqueles que “desejam voluntariamente deixar a prática da homossexualidade”, não podendo isso ser considerado homofobia. Vejamos um trecho transcrito na ocasião da palestra:

Praticar homossexualidade é um direito da pessoa, mas existem pessoas dentro da comunidade gay que não suportam mais o estilo de vida gay. Você conversando com elas, ou sendo parte dessa comunidade, você vai ver que tem pessoas que são infelizes com a prática da homossexualidade; são infelizes com o estilo de vida. Estão desencantados e se pudesse mudar de vida, mudariam. Algumas dessas pessoas procuram ministérios, procuram igrejas, e aí é onde a gente como igreja se vê no direito e no dever de contribuir com a caminhada dessa pessoa para chegar a Deus, ou seja, mudar de estilo de vida. Um dos estilos de vida que deve acontecer deve ser em torno do abandono da prática da homossexualidade, porque nos cremos que a palavra de Deus no novo e velho

testamento fala que praticar homossexualidade sempre foi e sempre será pecado.

Observa-se que o discurso é organizado em torno de dois elementos fundamentais, o direito de “ajudar quem deseja mudar seu estilo de vida” e a prática da homossexualidade como pecado. É interessante notar que o desencantamento e a infelicidade da pessoa são associados diretamente como consequência do estilo de vida e prática homossexual. No entanto, o pecado em si não define as “causas da homossexualidade”. Diferente dos discursos que imputam a origem da homossexualidade em uma ordem espiritual (influência ou possessão demoníaca), a narrativa apresentada por Andrea Vargas e Claudiniz Braga tendem a aspectos psicologizantes, decorrente de comportamento aprendido.

Antes de definir as causas, uma sequência de argumentos são abordados pelos agentes sob o rótulo de “mitos em torno da homossexualidade”. Apresentando argumentos religiosos e científicos, são descartadas hipóteses tais como: homossexualidade como consequência de possessão demoníaca; homossexualidade como determinação genética ou disfunção hormonal e; homossexualidade como desejo voluntário por pessoas do mesmo sexo. Dissociar-se desses aspectos apresenta-se como uma importante ruptura com as “práticas de libertação” empregadas por denominações pentecostais e neopentecostais, constantemente acusadas de “negligenciarem aspectos fundamentais da homossexualidade”, agindo ainda com “preconceito e injustiça”, evidenciando a disputa dos agentes acerca da “definição e tratamento corretos” a serem direcionados a indivíduos que se declaram como homossexuais. Vejamos:

Homossexuais estão enfrentando dentro das igrejas [comunidades pentecostais] o pior dos tratamentos, abusos maiores que enfrentam fora das igrejas, e nos precisamos reaver isso. Eu sempre falo que meu sonho é que [a homossexualidade] fosse exclusivamente possessão. Se fosse assim você faz lá uma libertação e cura sujeito, mas não é assim. Devemos amar uma pessoa independente do que ela pratique, é olhar para a pessoa e ver traços de deus nela. Quando o homossexual vem a igreja ele vem com a busca reparativa latente dentro dele. Homossexualidade se você quiser uma definição é uma busca reparativa.

A “busca reparativa” discursada por Andrea Vargas diz respeito não só ao suposto “sofrimento causado pela prática incessante do pecado”, mas também à “reparação dos danos psicológicos sofridos ao longo da vida” e que são, em geral, as causas do comportamento homossexual. Resgatando os mesmos argumentos defendidos

pelo grupo Exodus, baseando-se em estudos de psicólogos e psiquiatras cristãos, Andrea Vargas elenca 3 pontos principais: 1) “síndrome gênero errado” causado pela frustração do pai ou mãe em relação à expectativa de gerar um filho do sexo masculino ou feminino. As consequências seriam “sentimento de rejeição que levaria a criança pensar que nasceu com o gênero errado, gerando futuramente crises de identidade sexual”; 2) sistema familiar desestruturado, no qual pai e mãe não exerceriam corretamente seus papéis de masculinidade e feminilidade; 3) ambiente de abuso sexual, gerando dependência emocional ou rejeição da imagem do abusador.

Situar e definir a homossexualidade a partir de uma gramática que não se limita a argumentos religiosos (autoridade das escrituras sagradas; pecado) perpassa, como já salientado, por um reposicionamento contemporâneo dos regimes discursivos no qual argumentos políticos (limites entre a liberdade de expressão da identidade sexual e liberdade religiosa) e científicos (traumas e distúrbios psicológicos como fonte da homossexualidade) tendem a ter maior visibilidade no espaço público. Não sendo reconhecido como crime de homofobia no campo jurídico, e procurando legitimar-se no campo da ciência, os projetos de “ajuda para aqueles que desejam deixar a prática homossexual” abrem margem para um rígido trabalho pastoral disciplinar heterocompulsório dos sujeitos.

Considerar a homossexualidade como um comportamento aprendido, ou seja, “não natural ao ser humano”, possibilita às diversas organizações religiosas proporem “tratamentos para a restauração de estados desviados da sexualidade”, tendo por referência um modelo de gênero heteronormativo “condizente com os propósitos de Deus”. A importância do mapeamento daquilo que chamamos de rede pastoral da sexualidade refere-se justamente à produção e circulação de saberes e normas regulatórias que integram formas para se falar e para se aprender uma dita “sexualidade sadia” através de tecnologias sociais que se manifestam em escolas de sexualidade, cursos, palestras, livros, materiais midiáticos (vídeos e audiocast), redes sociais, eventos, congressos e shows artísticos no qual produzem e fazem circular sujeitos.

O ciberespaço tem se apresentado como importante lócus de circulação de vídeos, imagens, artigos e livros online, sempre acompanhados de uma série de explicações sobre a homossexualidade, orientações, recomendações, normas, códigos de conduta e advertências. Nesse sentido, a internet tem se apresentado como uma

importante forma de campo missionário, local para a produção de verdades sobre a homossexualidade a partir da circulação destes conteúdos e da interação social dos indivíduos nas redes sociais, que são estimulados a narrar publicamente suas experiências de vida, bem como suas tensões e dificuldades enfrentadas diante de suas “crises de identidade sexual”. Essa forma de poder pastoral apresenta-se como uma forma inovadora, em que se procura produzir obediência fora do Estado e também fora dos templos.

Voltando à nossa questão inicial, observamos que a disputa pelo cristianismo protestante legítimo perpassa por aquilo que os agentes narram como “leitura rigorosamente fiel dos textos bíblicos”, formulação que permite aos atores definirem quais práticas são aceitas ou condenadas como pecado, o que deve ou não ser considerado condizente aos propósitos de Deus. No entanto, vimos que a construção de um saber sobre o sexo e a produção de normas regulatórias não se limitam aos argumentos religiosos, sendo reiterado através de práticas discursivas que se utilizam de gramáticas científicas e políticas. Observa-se, nesse aspecto, que o espaço público também é modelado por dinâmicas religiosas. As controvérsias envolvendo liberdade religiosa e liberdade de expressão da identidade sexual nos fornecem dados interessantes para compreendermos tais dinâmicas.

Ainda que a Organização Mundial de Saúde (OMS) não reconheça a homossexualidade como uma doença desde 1993, e o Conselho Federal de Psicologia impeça o tratamento de reversão da orientação sexual desde 1999, projetos como o PDC Nº 234 de 2011 de autoria do deputado João Campos, popularmente conhecido como “Projeto de Cura Gay”, empurra valores religiosos para o campo jurídico através do senado ao sustar a aplicação do parágrafo único do Art. 3º e o Art. 4º da Resolução do Conselho Federal de Psicologia nº 1, de 23 de março de 1999, na qual proíbe psicólogos de proporem “tratamentos de cura à homossexualidade”.

Já os argumentos embasados no artigo 5º da Constituição Federal que prevê liberdade de consciência e crença são reiterados para afirmar a liberdade individual daquele que crê nos valores cristãos “deixar voluntariamente o estilo de vida homossexual”, sendo, portanto, direito das instituições religiosas ajudar tais indivíduos. Ao mesmo tempo o mesmo artigo é utilizado para garantir que instituições religiosas tenham o direito de não aceitarem em seus templos pessoas que não comungam a fé

cristã, não podendo isso ser considerado homofobia, conforme relata o Projeto de Lei 1411/11 de autoria do deputado Washington Reis. Do lado oposto, setores religiosos no congresso, conhecidos popularmente como “bancada evangélica”, vetam projetos de lei que supostamente estariam na contramão de seus valores religiosos, tal como o Projeto de Lei da Câmara nº 122/06, que visa criminalizar a discriminação motivada unicamente na orientação sexual ou na identidade de gênero da pessoa discriminada. Outro projeto que sofreu forte oposição pela “bancada evangélica” e que ilustra situação semelhante ao PLC 122/06 foi “Escola sem Homofobia”, que consistia em um convênio entre o Ministério da Educação, com recursos do Fundo Nacional de Desenvolvimento e Educação e a ONG Comunicação em Sexualidade para a produção e distribuição de material escolar educativo destinado a combater a homofobia nas escolas públicas.

Nosso objetivo foi mapear esta rede pastoral da sexualidade que se aproxima daquilo que Bruno Latour (1994) chamou de redes sociotécnicas. As redes sociotécnicas permitem uma passagem contínua entre o local e o global, entre o humano e o não-humano. Ao conectar atores, igrejas, ministérios, escolas de sexualidade e o ciberespaço (redes sociais, sites, vídeos, imagens, livros), esta rede configura um espaço que viabiliza a produção e circulação de sujeitos e conhecimentos, possibilitando novas configurações sociais que emergem na atualidade. O mapeamento desta rede nos permitiu, ainda, compreender a disputa entre atores pelas definições de igreja e religião protestante legítima, perpassando por fluxos discursivos que atravessam argumentos religiosos, científicos e políticos.

Ainda que nosso interesse não tenha sido refletir sobre as subjetividades dos indivíduos, acreditamos que as tecnologias de normas regulatórias da sexualidade agem como mecanismos de práticas regulatórias apontando para a inculcação dos sentidos partilhados na vida social. Esta rede nos permitirá, em trabalhos futuros, analisar as particularidades da materialização de “normas regulatórias do sexo” nos corpos dos sujeitos por meio de técnicas de governo pastoral e da inculcação dessas normas através do governo de si, assim como compreender como dinâmicas religiosas compõem o espaço público no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo central desta pesquisa consistiu em analisar, por meio das práticas discursivas, os posicionamentos tomados por determinados agentes a fim de justificarem sua legitimidade enquanto protestantes. Em outras palavras, nossa atenção dirigiu-se à análise de discursos que tem por finalidade convencer seus interlocutores a respeito da legitimidade de uma determinada posição. Nesse sentido, direcionamos nossa questão na intenção de compreender as condições necessárias para uma organização religiosa existir e se legitimar enquanto tal.

Para isto, procuramos estruturar nossa investigação em dois planos de análise, ambos interconectados: a elaboração conceitual de uma rede de agentes, igrejas, ministérios e escolas dominicais gerenciadas a partir da plataforma virtual *Tribal Generation* e a análise das práticas discursivas dos atores imbricados nesta rede, procurando compreender a produção, circulação e multiplicação de sujeitos e saberes em rede e as formas que determinados discursos assumem em contextos específicos de disputa.

No primeiro capítulo procuramos apresentar um levantamento bibliográfico da produção acadêmica concernente às áreas das ciências sociais referente aos processos de rupturas e flexibilização frente à ética puritana de restrição estética e comportamental que algumas organizações evangélicas assumiram no Brasil a partir dos anos 1980. O mapeamento desta literatura acadêmica nos indicou duas correntes teóricas e metodológicas que, de maneira geral, analisam o fenômeno da flexibilização estético-comportamental ora sob a perspectiva das religiões como “firmas” fornecedoras de “bens de salvação”, ora sob a perspectiva das representações, valores e comportamentos.

Mais do que nos fornecer elementos para compreendermos a natureza das mudanças comportamentais entre evangélicos no Brasil, este material foi importante para pensarmos teórica e metodologicamente nossa própria pesquisa. Conforme já salientado, voltamos nosso olhar para as práticas discursivas, analisando o que os atores dizem que são e o que fazem quando se afirmam de um modo e não de outro.

Ao deslocar nosso olhar das cosmologias e crenças para as práticas discursivas, procuramos analisar os processos de rupturas estético-comportamentais não mais como

éticas normatizadoras de condutas, mas sim como formas de visibilidade e agenciamento público de argumentos em torno de questões em que não há consenso estabelecido. A noção de disputa nos permitiu um distanciamento de análises que por vezes tomam as categorias religião e igreja como fenômenos autoevidentes ou como conceitos autocontidos. Coube aos próprios atores definirem o que é religião e o que é igreja. Temos observado que estas categorias estão em constante disputa discursiva, discursos estes que tem por finalidade convencer seus interlocutores a respeito da verdade e da legitimidade de suas posições.

A partir desta perspectiva, propomos que os fenômenos analisados como processos de rupturas e flexibilização estético-comportamental inauguraram uma nova forma de apresentação de si. Em outras palavras, procuramos analisar o fenômeno sob a perspectiva dos enunciados performativos, nas quais os posicionamentos em disputa buscam definir as configurações do que o religioso pode assumir a partir de uma ideia/imagem contidas em estéticas diversas. Propomos estar diante de um fenômeno que, frente a um conjunto de fatores (revolução contracultural, tensões geracionais, avanços tecnológicos, consumo de massa, profusão e popularização de novas tecnologias tais como rádio, TV e internet), possibilitaram a dissensão entre agentes que despontaram como lideranças religiosas. Tais dissensões foram fundamentais para a consolidação de ambientes de disputa acerca da legitimidade de determinadas estéticas e comportamentos nas igrejas.

Em seguida, realizamos o mapeamento de uma rede de agentes, igrejas, ministérios e escolas dominicais vinculadas a uma organização paraeclesial denominada *Tribal Generation*. A partir de um estudo de caso desta organização, analisamos primeiramente a transnacionalização de modelos eclesiais e evangelísticos que se iniciaram nos Estados Unidos e na Inglaterra na primeira década do século XXI sob o nome de Igreja Emergente. Procuramos demonstrar as formas que estes modelos eclesiais e evangelísticos assumiram no contexto religioso brasileiro, analisando de que maneira e em quais sentidos elas se aproximaram ou se distanciaram das propostas americanas e europeias.

A proposta geral, tanto do movimento Igreja Emergente como da organização *Tribal Generation*, consiste em estabelecer um modelo de lideranças e igrejas protestantes mais inclusivas e flexíveis, abertas à diversidade na contemporaneidade.

Procuramos demonstrar, a partir dos discursos de determinados agentes, como estas propostas colocam em disputa a legitimidade dos atores enquanto cristãos protestantes. Ao compararmos os discursos provenientes de agentes americanos – Brian McLaren e Dan Kimball – com os agentes vinculados à *Tribal Generation*, constatamos uma dissonância fundamental entre as propostas das duas organizações. Frente ao discurso da inclusão das diversidades na igreja, agentes vinculados ao movimento Emergente propuseram uma hermenêutica bíblica na qual a homossexualidade é positivada. Quando analisamos o posicionamento da *Tribal Generation*, observamos que o discurso referente à inclusão da diferença passa a ser assumido como emblema da organização, sem que necessariamente a homossexualidade seja positivada enquanto identidade sexual legítima.

A partir de nossa hipótese inicial, procuramos demonstrar que independentemente das formas eclesiais adotadas por lideranças vinculadas à *Tribal Generation*, a construção narrativa de sua legitimidade enquanto igreja protestante perpassa pelo uso discursivo da “autoridade dos textos bíblicos” que condenam a homossexualidade como pecado. Demonstramos que o referencial regulatório das práticas dos sujeitos permanece conservador em relação às “escrituras sagradas” e apresentamos a proposta de que existe uma mudança nos métodos de domínio pastoral sem que haja mudanças no conteúdo da doutrina que condena como pecado o intercuro sexual entre pessoas do mesmo sexo. Defendemos que, no limite da posituação da diversidade, a (homo)sexualidade é performatizada na chave da heteronormatividade, o que nos permitiu analisar como um discurso que se apresenta como ‘inclusivo’ abre margem para o controle e gerenciamento da sexualidade.

Os métodos de domínio pastoral dizem respeito a um conjunto de técnicas de exercício de poder por meio da apresentação de si e cuidado/controle do outro. Conforme salientado, a apresentação de si refere-se a enunciados performativos edificadas a partir das categorias diversidade e inclusão. Procuramos demonstrar essa performatividade através das falas dos agentes e das imagens e vídeos veiculados nos sites das organizações. Demonstramos também que a organização *TG*, na forma de uma plataforma virtual, é ela mesma a performatização do que os atores entendem por “diversidade cultural na pós-modernidade”. Já o controle do outro se evidenciou nos discursos referente aos “problemas sociais urbanos” que configuram ações proselitistas

a partir da narrativa de “ajudar sujeitos afetados”, elegendo como objetos de controle a sexualidade e a drogadição.

A mudança nas técnicas de controle pastoral refere-se ao uso da rede como método de produção e circulação de sujeitos e saberes. A configuração da organização *Tribal Generation*, na forma de uma plataforma virtual, permite que se aglutine e torne acessível a diversos indivíduos uma enorme gama de informações e conteúdos sobre igrejas, escolas, ministérios, eventos, revistas e artigos, testemunhos, vídeos e imagens. Outro importante meio de circulação e produção de sujeitos e saberes apresentado diz respeito às escolas de formação denominadas Escolas Plantadores de Igrejas - EPI. Tendo como objetivo capacitar lideranças para fundarem novas igrejas, as EPIs atuam como amplificadores da rede, possibilitando uma maior circulação de agentes e conteúdos. Já as disciplinas ministradas nos cursos nos possibilitaram analisar um conjunto de práticas pedagógicas na dimensão de sua performatividade.

Tomando como exemplo o curso ‘Sexualidade’ ministrado nas EPIs e em ministérios e igrejas parceiras ao *TG*, procuramos demonstrar como o uso discursivo das categorias ‘inclusão e diversidade’ possibilita inculcar nos sujeitos um senso prático para o aprendizado da inclusão de determinados padrões estéticos comportamentais nas igrejas, ao mesmo tempo em que se restringem sexualidades dissonantes das normas heterossexuais, sem que isto gere contradições. Cursos como este configuram o que chamamos de “pedagogia do sexo sadio”, no qual desloca o falar sobre o sexo do campo da repressão ou do campo das diversidades sexuais, para o campo da resolução de ‘problemas sociais’. O poder pastoral, modelo analítico de inspiração foucaultiana, age como prática disciplinar por meio de conteúdos ‘educativos’ no qual o modelo de gênero heteronormativo é apreendido através de definições que contrapõem o que consideram ‘sexualidade sadia’ com ‘identidade sexual confusa’.

No intuito de avançar na análise destas questões, procuramos mapear aquilo que denominamos de ‘rede pastoral da sexualidade’, uma sub-rede de igrejas, ministérios e escolas dominicais vinculadas ao *Tribal Generation* que atuam especificamente através da evangelização e ‘conversão’ de indivíduos que se identificam como homossexuais. Esta sub-rede nos ajudou a compreender como o uso discursivo de ‘inclusão e diversidade’ não necessariamente positiva a homossexualidade como identidade sexual legítima. A partir da noção de controvérsias em torno de questões que entrelaçam

homossexualidade e religiões cristãs, nos propusemos analisar o significado daquilo que é tomado como ‘autoridade das escrituras sagradas’ no intuito de aprofundar nossa análise acerca das disputas de agentes religiosos acerca da definição de igreja cristã legítima.

A construção analítica desta controvérsia erigiu-se a partir de três eixos principais: ‘autoridade’, ‘verdade bíblica’ e ‘cristianismo verdadeiro’. Através destas categorias, a disputa pela legitimidade dos atores passa a ser traçada no eixo entre proximidade/distância de uma leitura bíblica conservadora que condena como pecado a homossexualidade. Nesse sentido, qualquer discurso que tenda a positivar a homossexualidade é associada à ilegitimidade cristã, perversão teológica e desvio doutrinário.

Procuramos demonstrar que, ainda que o argumento central desta disputa se edificasse a partir da categoria pecado, a gramática acionada por esses agentes no intuito de justificarem determinada posição como legítima perpassa por uma reconfiguração contemporânea de regimes discursivos que não se limitam a argumentos religiosos. A partir desta hipótese procuramos demonstrar que a homossexualidade tende a ser construída na inter-relação de discursos híbridos: o religioso (pecado e autoridade dos textos bíblicos), o científico (traumas e distúrbios psicológicos) e o político (limites entre as práticas sexuais reconhecidas pelo Estado). Este ‘jogo’ de gramáticas e semânticas religiosas, científicas e jurídicas constituem formas de autoridade e visibilidade de argumentos que, em ambientes de disputa, procuram legitimar a validade determinados posicionamentos. Desta forma, procuramos analisar e compreender tanto que o que está em disputa – legitimidade do cristão – como também diferentes formas discursivas em interação – religiosa, científica e jurídica – como forma de legitimar posicionamentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, D. (2012). Aportes teórico-metodológicos para o estudo de redes transnacionais de líderes pentecostais e carismáticos. *Horizontes Antropológicos*, 37(18), 45-71.
- BASTOS JÚNIOR, O. (2008). *A revolução do pensamento: como viver a verdade absoluta em um mundo em constantes mudanças*. Uberlândia: Sal da Terra.
- _____. (2012). The begining. In: *Revista Carta Viva* (Vol. 17). Uberlândia: Sal da Terra.
- BERGER, P. (1985). *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (3ª ed.). São Paulo: Paulus.
- BIRMAN, P. (1997). Futilidades levadas a sério: o candomblé como uma linguagem religiosa do sexo e do exótico. In: H. VIANNA, *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. (2005). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobre voo. *Revista de Estudos Feministas*, 13(2).
- BLUTLER, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York & London: Routledge.
- BOLTANSKI, L. (2002). Nécessité et Justification. *Revue Économique*, 53(2), 275-289.
- BOLTANSKI, L., & CHIAPELLO, É. ([1999] 2009). *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- BROWN, P. (1990). *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CALLON, M. (1986). Society in the making: the study of technology as a tool for sociological analysis. In: W. Bijker, *The social construction of technological systems. New directions in the sociology and history of technology* (pp. 83-103). Cambridge: Mit Press.
- CAMPOS, L. S. (1997). *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um estabelecimento neopentecostal*. Rio de Janeiro: Vozes.
- CAMURÇA, M. A., & TAVARES, F. R. (2004). Juventude e Religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Numen*, 7(1), 11-46.
- CARDOSO, D. S. (2010). “Guerreando em nome do senhor”: sobre o underground cristão e evangélico no Brasil, suas territorialidades e o exemplo do grupo Metanóia (RJ). *Revista Brasileira de História das Religiões - ANPUH*, 1(3).
- CARRARA, S. (2000). Utopias sexuais modernas. *Religião e sociedade*, 20(1).

- CARSON, D. A. (2010). *A Igreja Emergente: o movimento e suas implicações*. São Paulo: Vida Nova.
- COSTA, M. d. (2004a). Os carecas de cristo. In: J. M. PAIS, & L. M. BLASS, *Tribos Urbanas: Produção artística e Identidades* (pp. 23-69). São Paulo: Annablume.
- _____. (2004b). Tribos Urbanas, Comunidade Zadoque e os Carecas de Cristo. In: T. BERNARDO, & S. TÓRTORA, *Ciências Sociais na atualidade: percursos e desafios* (pp. 241-258). São Paulo: Cortez.
- CUNHA, M. d. (2007). *A explosão gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad .
- DOLGHIE, J. Z. (2004). A Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing. *Ciencias Sociales y Religión*, 6(6), 201-220.
- DUARTE, L. F. (2006). Família, reprodução e ethos religioso: Subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In: L. F. DUARTE, *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- FERNANDES, S. R. (2007). Adesão religiosa no segmento juvenil: apolitização ou reinvenção da política? *Revista Universidade Rural: Série Ciências Humanas*, 29(2), 152-165.
- _____. (2011). Entre tensões e escolhas, um olhar sociológico sobre jovens na vida religiosa. *Revista Sociedade e Estado*, 26(3), 663-683.
- FOUCAULT, M. (2008). *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes.
- FREIRE, L. d. (2006). Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica. *Comum*, 11(26), 46-65.
- GALVÃO, J. (1997). . As respostas religiosas frente à epidemia de HIV/Aids no Brasil. In: R. PARKER, *Políticas, instituições e Aids: enfrentando a epidemia no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GIBBS, E., & BOLGER, R. (2005). *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. Baker Academic.
- GIUMBELLI, E. (2002). *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Arrar Editorial.
- _____. (2005). *Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades*. Rio de Janeiro: Garamond.
- GUARESCHI, P. (1995). Sem dinheiro não há salvação: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais. In: P. & GUARESCHI, *Textos em representações sociais* (pp. 191-225). Petrópolis: Vozes.

- JUNGBLUT, A. L. (2007). A salvação pelo Rock: sobre a "cena underground" dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião e Sociedade*, 27(2), 144-162.
- KIMBALL, D. (2007). *Eles gostam de Jesus, mas não da igreja*. São Paulo: Vida.
- _____. (2008). *A Igreja Emergente: Cristianismo clássico para as novas gerações*. São Paulo: Vida.
- LATOUR, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: 34.
- _____. (2000). *A ciência em Ação*. São Paulo: Unesp.
- _____. (2004). Por uma antropologia do centro. *Mana*, 10(2), 397-414.
- _____. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LEANDRO, C. L. (2012). *Da sexxxchurch à Capital Augusta: novas religiosidades na regulação da sexualidade*. Florianópolis : Dissertação de mestrado UFSC.
- LUNA, N. (2009). Simbólica do parentesco e religião no Ocidente: uma abordagem histórico-cultural. In: E. C. GOMES, *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. São Paulo: Ideias e Letras.
- MACHADO, M. C. (1995). Corpo e moralidade sexual em grupos religiosos. *Estudos Feministas*, 3(1).
- _____. (1996). Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar. *Anpocs*.
- MAFRA, C. (1998). Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos. In: R. C. FERNANDES, *Novo Nascimento: Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- MAGNANI, J. G. (1992). Tribos urbanas: metáfora ou categoria? *Cadernos de campo*, 2(2), 49-51.
- MARANHÃO FILHO, E. M. (2011). "Jesus me ama no dark room e quando faço programa": narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana). *Polis e Psique*, 1.
- _____. (Janeiro de 2012). Marketing de Guerra Santa: da oferta e atendimento de demandas religiosas à conquista de fiéis consumidores. *Horizonte*, 10(25), 201-232.
- MARIANO, R. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- _____. (2003). Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, 3(1), 111-125.

- _____. (2013). Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: J. D. PASSOS, & F. USARSKI, *Compêndio de ciência da religião* (pp. 231-242). São Paulo: Paulinas.
- MARIZ, C. L. (2005). Comunidades de Vida no Espírito Santo: Juventude e religião. *Tempo Social*, 17(2), 253-273.
- MARIZ, C. L., & MACHADO, M. d. (1996). Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Religião e Sociedade*, 17(2), 140-159.
- McLAREN, B. (1998). *Uma ortodoxia generosa*. São Paulo: Palavra.
- _____. (2004). *A igreja do outro lado*. São Paulo: Palavra.
- MEISTER, M. (2006). *Igreja Emergente, a Igreja do Pós-Modernismo? Uma avaliação Provisoria*. São Paulo: Makenzie.
- MENDONÇA, A. G. (1984). *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
- _____. (2005). O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, 67, 48-67.
- MONTERO, Paula. (2009). Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos do Cebrap*, 84.
- _____. (2006). Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, 74.
- _____. (2009). Secularização e Espaço Público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, 39(1).
- _____. (2011). O campo religioso, secularismo e esfera pública no Brasil. *Boletim CEDES*.
- _____. (2012). Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. *Sociologia e Antropologia*, 2.
- _____. (2014). Controvérsias religiosas, pluralismo e movimentos anticulto. *Mimeo*.
- MORAES, M. (Maio-ago de 2004). Aciência como rede de atores: ressonâncias filosóficas. *História, Ciências e Saúde*, 11(2), 321.
- MUSSKOFF, A. (2012). *Via(da)gens teológicas : itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial.
- NATIVIDADE, M. (2006). Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 26(61).

- _____. (2007). O combate da castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com práticas homossexuais. *Debates do NER*, 12, 79-106.
- _____. (2008). *Deus me aceita como eu sou? Disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado UFRJ.
- _____. (2010). Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião e Sociedade*, 30(2), 90-121.
- _____. (2009). "Nós acolhemos os homossexuais": homofobia pastoral e regulação da sexualidade. *TOMO*, 14.
- NOVAES, R. (1994). Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISER*, 45, 62-74.
- _____. (1999). Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra. *Religião e Sociedade*, 20(1), 65-92.
- _____. (2001). Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: P. SANCHIS, *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil* (pp. 181-207). Rio de Janeiro: EDUERJ.
- _____. (2003). Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: P. BIRMAN, *Religião e espaço público* (pp. 25-39). Brasília: CNPQ PRONEX.
- _____. (2005). Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz a diferença? . In: H. ABRAMO, & P. BRANCO, *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional* (pp. 263-290). São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- _____. (2006). Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: R. MENEZES, & F. TEIXEIRA, *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas* (pp. 135-160). Petrópolis: Vozes.
- _____. (2012). Religião, juventude e espaço público: exemplos "bons para pensar" sinais e tempos. *Religião e Sociedade*, 32(1), 184-208.
- OLIVEIRA, L. d. (2013). *Os sentidos da aceitação: família e orientação sexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado UFRJ.
- POMPA, C. (2012). Introdução ao Dossiê Religião e Espaço Público: repensando conceitos e contextos. *Religião e Sociedade*, 32(1).
- RATAMERO, M. (2010). *Pode a Bíblia Incluir?. Por um olhar inclusivo sobre as sagradas escrituras*. Rio de Janeiro: Metanoia.
- RIOS, L. F. (2004). *O feiticeiro de exu: um estudo comparativo sobre parcerias e praticas homossexuais entre jovens candomblecistas e/ou integrantes da*

- comunidade entendida do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado UFRJ.
- RUMSTAIN, A. (2007). A balada do Senhor. In: J. MAGNANI, & B. SOUZA, *Jovens na metrópole: etnografias e circuitos de lazer, encontro e sociabilidade* (pp. 135-149). São Paulo: Terceiro Nome.
- SALES, L. (2014). A controvérsia em torno da liberação das pesquisas com células tronco embrionárias no Brasil: justificativas e moralidades. *Mimeo*.
- SCHELIGA, E. (2010). *Educando sentidos, orientando uma praxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*. São Paulo: Tese de doutorado USP.
- SEGATO, R. L. (1985). Inventado a natureza: família, sexo e gênero no Xangô de Recife. *Anuário Antropológico*, 11-54.
- SERRES, M. (1991). *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Fronteira.
- SILVA, A. L. (2013). Homossexualidade: identidades e práticas como objetos de reflexão política e teológica. *Anais do 37º Encontro Anual da ANPOCS*.
- SILVA, A. L. (2014). Homossexualidade: identidades e práticas como objetos de reflexão política e teológica. *Mimeo*.
- SPINK, M. J., & MEDRADO, B. (1999). Produção de sentido no cotidiano: Uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: M. J. SPINK, *Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano: Aproximações Teóricas e Metodológicas* (pp. 41-61). São Paulo: Cortez.
- TEIXEIRA, J. M. (2004). A hermenêutica dos corpos: notas sobre o pastorado feminino na Igreja Universal. *Mimeo*.
- WEISS DE JESUS, F. (2012). *Entre a cruz e o arco-íris. Vivência religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana*. Florianópolis: Tese de doutorado UFSC.

ANEXOS

Anexo A – Tabelas e organograma referente às igrejas e ministérios que compõem a rede Tribal Generation

Tabela 1 – Igrejas, ministérios e escolas de missões urbanas

Igreja / Ministério	Localização	Endereço Eletrônico	Área de atuação
Abrigo R15	Manaus-AM	www.abrigor15.com.br	Evangelização e missões urbanas
Avalanche Missões Urbanas	Vitória-ES	www.avalanchemissoes.org	Capacitação e aconselhamento em sexualidade e missões

Igreja / Ministério	Localização	Endereço Eletrônico	Área de atuação
			urbanas
Calvary Chapel	Manaus-AM	www.calvarycampo.com.br/sobre/calvarys-no-brasil	Evangelização
Calvary Chapel	Rio de Janeiro-RJ	www.calvarycampo.com.br/sobre/calvarys-no-brasil	Evangelização
Calvary Chapel	São Vicente-SP	www.calvarycampo.com.br/sobre/calvarys-no-brasil	Evangelização
Calvary Chapel	Guarulhos-SP	www.calvarycampo.com.br/sobre/calvarys-no-brasil	Evangelização
Calvary Chapel	Campo Mourão-PR	www.calvarycampo.com.br/sobre/calvarys-no-brasil	Evangelização
Calvary Chapel	Curitiba-PR	www.calvarycampo.com.br/sobre/calvarys-no-brasil	Evangelização
Calvary Chapel	Foz do Iguaçu-PR	www.calvarycampo.com.br/sobre/calvarys-no-brasil	Evangelização
Calvary Chapel	Florianópolis-SC	www.calvarycampo.com.br/sobre/calvarys-no-brasil	Evangelização
Calvary Chapel	Porto Alegre-RS	www.calvarycampo.com.br/sobre/calvarys-no-brasil	Evangelização
Caverna das Tribos – Missão Urbana integral	Campinas-SP	www.cavernadastribos.com.br	Capacitação e aconselhamento em sexualidade, evangelização e missões urbanas
Caverna das Tribos – Missão Urbana integral	Belo Horizonte-MG	www.cavernadastribos.com.br	Capacitação e aconselhamento em sexualidade, evangelização e missões urbanas
Caverna das Tribos – Missão Urbana integral	Araranguá-SC	www.cavernadastribos.com.br	Capacitação e aconselhamento em sexualidade, evangelização e missões urbanas
Caverna do Adulão	Belo Horizonte-MG	www.cavernadeadulao.org	Capacitação e aconselhamento em sexualidade, evangelização e missões urbanas
Comunidade Ajuntamento das Tribos	São Gonçalo-RJ	www.ajuntamentodastribos.com.br	Evangelização e congresso anual
Comunidade Gólgota	Curitiba-PR	www.comunidade.golgota.org	Evangelização e missões urbanas
Congresso Nacional Underground Cristão		www.cnuc.com.br	Congresso anual
Crash Church Underground Ministry	São Paulo-SP	www.crashchurch.wordpress.com	Evangelização e missões urbanas
Crash Church Underground Ministry	São Vicente-SP	www.crashchurch.wordpress.com	Evangelização e missões urbanas
Crash Church Underground Ministry	Gravataí-RS	www.crashchurch.wordpress.com	Evangelização e missões urbanas
Crash Church Underground Ministry	Cuiabá-MT	www.crashchurch.wordpress.com	Evangelização e missões urbanas
Dynamic Church Planting International	Global	www.dcp.org	Agência Global de missionários para instaurar novas igrejas
Escola Plantadores de Igreja (EPI)	Uberlândia-MG	www.plantadoresdeigrejas.org	Escola de Treinamento e Capacitação para instaurar novas igrejas
Escola Plantadores de Igreja (EPI)	Goiânia-GO	www.plantadoresdeigrejas.org	Escola de Treinamento e Capacitação para instaurar novas igrejas
Escola Plantadores de Igreja (EPI)	Salvador-BA	www.plantadoresdeigrejas.org	Escola de Treinamento e Capacitação para instaurar novas igrejas
Escola Plantadores de Igreja (EPI)	Ituiutaba-MG	www.plantadoresdeigrejas.org	Escola de Treinamento e Capacitação para instaurar novas igrejas
Escola Plantadores de Igreja (EPI)	Ribeirão Preto-SP	www.plantadoresdeigrejas.org	Escola de Treinamento e Capacitação para instaurar novas igrejas

Igreja / Ministério	Localização	Endereço Eletrônico	Área de atuação
			igrejas
Escola Plantadores de Igreja (EPI)	Macapá-AP	www.plantadoresdeigrejas.org	Escola de Treinamento e Capacitação para instaurar novas igrejas
Escola Plantadores de Igreja (EPI)	Santo Antonio dos Cavaleiros-Portugal 2670-801 Santo António dos Cavaleiros 2670-801 Santo António dos Cavaleiros-Portugal	www.plantadoresdeigrejas.org/portugal/	Escola de Treinamento e Capacitação para instaurar novas igrejas
Escola Plantadores de Igreja (EPI)	Bolton-Reino Unido 2670-801 Santo António dos Cavaleiros 2670-801 Santo António dos Cavaleiros-Portugal	www.schoolofchurchplanting.org/	Escola de Treinamento e Capacitação para instaurar novas igrejas
Êxodus Brasil	Londrina-PR	www.exodus.org.br	Capacitação e treinamento em sexualidade
Extreme Impact	São Paulo-SP	www.extremeimpact.net	Evangelização e missões urbanas através de manifestações artísticas
Frátria - Além das Tribos	Uberaba-MG	www.fratrria.com.br	Evangelização e missões urbanas
Grito de Alerta	Ipatinga-MG	www.gritodealerta.wordpress.com	Evangelização e missões urbanas
Grupo de Amigos	Rio de Janeiro-RJ	www.missao.grupodeamigos.nom.br	Evangelização e aconselhamento em sexualidade
Identidade em Cristo	São Paulo-SP	identidademcristo@gmail.com	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Iglesia Bíblica de La Molina	Lima-Peru	www.recibe.org	Evangelização
Igreja do Armazém	Curitiba-PR	https://www.facebook.com/IgrejaDoArmazem	Evangelização
Jovens com uma missão - JOCUM	São Paulo-SP	www.jocum.org.br	Agência de missionários
Luz da Noite	Vitória-ES	www.luznanoite.com.br	Capacitacao e aconselhamento em sexualidade
Manifesto Missões Urbanas	Uberlândia-MG	www.igrejamanifesto.com.br	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Manifesto Missões Urbanas	Porto Velho-RO	www.igrejamanifesto.com.br	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Manifesto Missões Urbanas	Pedro Juan Caballero-PY,	www.igrejamanifesto.com.br	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Manifesto Missões Urbanas	Asunción-PY	www.igrejamanifesto.com.br	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Manifesto Missões Urbanas	Lima-Peru	www.igrejamanifesto.com.br	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Metal Mission	Goiania-GO	www.metalmision.com	Distribuição de produtos de Rock Cristão
Metanóia Underground	Rio de Janeiro-RJ	www.metanoiaunderground.com.br	Evangelização e missões urbanas
Ministério Candeia	Lins-SP	www.expordaverdade.blogspot.com	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Ministério Paz com Deus	Londrina-PR	www.pazcomdeus.com.br	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Movimento Mosaico		www.movimentomosaico.com.br	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Plenitude	Recife-PE	centrodeapoioplenitude@yahoo.com.br	Evangelizacao e aconselhamento em sexualidade
Projeto 242	São Paulo-SP	www.projeto242.com	Evangelização e missões urbanas
Projeto 70	Rio de Janeiro-RJ	www.projeto70missoesurbanas.blogspot.com.br	Capacitacao e aconselhamento

Igreja / Ministério	Localização	Endereço Eletrônico	Área de atuação
			em sexualidade
Projeto Morumbi	Sorocaba-SP	www.projetomorumbi.com.br	Evangelização
SexxxChurch	Curitiba-PR	www.sexxxchurch.com	Capacitacao e aconselhamento em sexualidade
Tabernáculo da Palavra	Feira de Santana-BA	www.tabernaculodapalavra.blogspot.com.br	Evangelização
Under Faith Missões Urbanas	São Paulo-SP	www.underfaith.com/brasil/underfaith	Agência de missionários
Verbalizando - Escola de Missões Urbanas	Niterói-RJ	www.verbalizando.com.br	Capacitação e treinamento para missões urbanas
Instituto Manifesto – Missionários para o século XXI	Uberlândia-MG	www.institutomanifesto.com.br	Capacitação e treinamento para missões urbanas

Tabela 2 – Igrejas, ministérios e escolas de missões urbanas voltadas para a sexualidade

Igreja / Ministério	Localização	Endereço Eletrônico	Área de atuação
Avalanche Missoes Urbanas Avalanche Missões Urbanas	Vitória-ES	www.avalanchemissoes.org	Capacitacao e aconselhamento
Capital Augusta	São Paulo-SP	www.facebook.com/capitalaugusta	Evangelizacao e aconselhamento
Caverna do Adulão	Belo Horizonte-BH	www.cavernadeadulao.org	Evangelizacao e aconselhamento
Êxodus Brasil	Londrina-PR	www.exodus.org.br	Capacitacao
Grupo de Amigos	Rio de Janeiro-RJ	www.missao.grupodeamigos.nom.br	Aconselhamento
Identidade em Cristo	São Paulo-SP	identidademcristo@gmail.com	Evangelizacao e aconselhamento
Luz da Noite	Vitória-ES	www.luznanoite.com.br	Capacitacao e aconselhamento
Manifesto Missões Urbanas	Uberlândia-MG, Porto Velho-RO, Pedro Juan Caballero-PY, Asunción-PY, Lima-Peru	www.igrejamanifesto.com.br	Evangelizacao e aconselhamento
Ministério Candeia	Lins-SP	www.expordaverdade.blogspot.com	Evangelizacao e aconselhamento
Ministério Paz com Deus	Londrina-PR	www.pazcomdeus.com.br	Evangelizacao e aconselhamento
Movimento Mosaico		www.movimentomosaico.com.br	Evangelizacao e aconselhamento
Plenitude	Recife-PE	centrodeapoioplenitude@yahoo.com.br	Evangelizacao e aconselhamento
Projeto 242	São Paulo-SP	www.projeto242.com	Capacitacao e aconselhamento
Projeto 70	Rio de Janeiro-RJ	www.projeto70missoesurbanas.blogspot.com.br	Capacitacao e aconselhamento
SexxxChurch	Curitiba-PR	www.sexxxchurch.com	Capacitacao e aconselhamento
Verbalizando - Escola de Missões Urbanas	Niterói-RJ	www.verbalizando.com.br	Capacitação e treinamento para missões urbanas