

MURILO SILVA DE ARAÚJO

**“O AMOR DE CRISTO NOS UNIU”:
CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS E MUDANÇA SOCIAL EM NARRATIVAS
DE VIDA DE GAYS CRISTÃOS DO GRUPO DIVERSIDADE CATÓLICA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

VIÇOSA
MINAS GERAIS - BRASIL
2014

**Ficha catalográfica preparada pela Seção de Catalogação e
Classificação da Biblioteca Central da UFV**

T

A663a
2014 Araújo, Murilo Silva de, 1990-
“O amor de Cristo nos uniu” : construções identitárias e
mudança social em narrativas de vida de gays cristãos do grupo
Diversidade Católica / Murilo Silva de Araújo. – Viçosa, MG,
2014.

xi, 144f. : il. (algumas color.) ; 29 cm.

Inclui anexos.

Orientador: Maria Carmen Aires Gomes.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.

Referências bibliográficas: f.110-113.

I. Análise do discurso. 2. Catolicismo.
3. Homossexualidade. 4. Diversidade católica. 5. Teoria Queer.
I. Universidade Federal de Viçosa. Departamento de Letras.
Programa de Pós-graduação em Letras. II. Título.

CDD 22. ed. 401.44

MURILO SILVA DE ARAÚJO

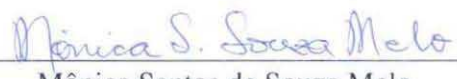
**“O AMOR DE CRISTO NOS UNIU”:
CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS E MUDANÇA SOCIAL EM NARRATIVAS
DE VIDA DE GAYS CRISTÃOS DO GRUPO DIVERSIDADE CATÓLICA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

APROVADA: 14 de fevereiro de 2014.



Adail Sebastião Rodrigues Júnior



Mônica Santos de Souza Melo



Maria Carmen Aires Gomes
(Orientadora)

*“Quando escuto dizerem que estar com ele é pecado, e ele vai me buscar na saída do metrô com a Maysa, eu sei: o amor de Cristo nos uniu.
Quando apenas sorrindo ele consegue falar de amor com mais fluência que qualquer poeta, e sobre Deus com mais propriedade que qualquer teólogo, eu sei: o amor de Cristo nos uniu.
Quando só ele entende realmente o que eu falo, quando ele entende que minha raiva é na verdade medo, quando ele me abraça, mesmo dormindo, eu sei: o amor de Cristo nos uniu.
Quando sei que ele, humano, me apontou o caminho do amor divino, eu sei: o amor de Cristo nos uniu.”*

R., membro do Diversidade Católica, sobre o seu companheiro.

“[Senhor Deus,] Dai-nos olhos para ver as necessidades e os sofrimentos dos nossos irmãos e irmãs; inspirai-nos palavras e ações para confortar os desanimados e oprimidos; fazei que, a exemplo de Cristo, e seguindo o seu mandamento, nos empenhemos lealmente no serviço a eles. Vossa Igreja seja testemunha viva da verdade e da liberdade, da justiça e da paz, para que toda a humanidade se abra à esperança de um mundo novo.”

Missal Romano, Oração Eucarística VI-D

“Deus escolheu o que é loucura no mundo, para confundir os sábios; e Deus escolheu o que é fraqueza no mundo, para confundir o que é forte. E aquilo que o mundo despreza, acha vil e diz que não tem valor, isso Deus escolheu para destruir o que o mundo acha importante.”

Primeira Carta de Paulo aos Coríntios

*“Eu sou passiva, mas meto bala!
Se vier tapar meu cu com a sua bíblia, eu meto bala!”*

K-Trina Erratik

Dedico:

A Padre Tião.

E a todas as vítimas da homofobia e da transfobia, especialmente @s 673 gays, lésbicas, travestis e transexuais que foram assassinad@s em crimes homotransfóbicos em 2012, 2013 e janeiro de 2014, período que compreendeu o desenvolvimento deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

São muitas, muitas mesmo, as pessoas a quem agradecer. Há quem diga que nesse tipo de trabalho só se deva cumprimentar os acadêmicos, os que estiveram diretamente envolvidos na produção da pesquisa: orientadores, colegas, instituições de fomento... Talvez abrindo uma exceção para mãe e pai. Só que num trabalho que se conectou tão profundamente com a minha vida e com a minha história, em um momento tão significativo da minha trajetória, há muita gente para além da academia que está *diretamente* ligada a isso aqui. Então são muitas as pessoas a quem agradecer.

Em primeiro lugar, à mulher da minha vida: Neide, minha mãe. Que talvez tenha muitas dificuldades para entender as minhas realidades e as minhas escolhas (principalmente as acadêmicas e políticas), mas que tem passado por cima de tudo para estar do meu lado, envolvida na minha vida, acreditando na minha felicidade. Que me ensinou sobre o amor e o serviço a Deus, e que me ensina todos os dias sobre a importância de, na nossa pequenez, confiar n'Ele e enfrentar o mundo para tentar ser melhor.

Ao meu pai, por ter me feito entender que, qualquer que seja o problema, o conflito, o desafio, o amor é maior e mais importante no final. À minha avó, que me faz enxergar um pouco melhor quem sou eu a cada tarde que a gente passa conversando, contando histórias, quase sempre experimentando receitas na cozinha da casa; que me faz querer ser melhor e transformar o mundo num lugar melhor também. Aos meus irmãos, João e Thiago, por serem os responsáveis pelos meus maiores sorrisos, e principalmente por terem crescido de repente e me ajudado a tomar consciência de que eu preciso crescer também. Ao meu avô, minha madrinha, meus tios, primos e toda a família... aos que se foram e os que permanecem.

Aos melhores da minha vida: Lina e Farley, por existirem. Amo vocês.

Aos amigos de muito tempo, pelos tantos sonhos que me ajudaram a sonhar e construir: Janine, Fran, Vinícius, Octávio, Fábio, Iara, Lú, Marcelo. Às eternas companheiras na arte de “cuspir na barata”: May, Nana, Nizy e Maria, meus amores, que me viram crescer, que cresceram comigo, e que hoje aprendem comigo a ser “gente grande”, sem nunca desconectar os corações. Aos amigos que apareceram mais recentemente, e que já se tornaram tão importantes, aos quais agradeço principalmente por terem me dado o carinho e a segurança de que eu precisei para não surtar no meio desse caminho: Gui, Bruno, Rafita, Patrick, Mário, Luan, Núbia, Vanessa, e principalmente o Yhury, dono do maior coração que eu já conheci, responsável por todas as injeções de otimismo que recebi no meio das loucuras da vida.

Aos gordinhos da República Gelo e Açúcar: Ana, Guxta, Lucas, Caio, e Gui, que muito contribuíram para o atraso deste trabalho, com tantas horas gastas em comida, piadas ruins e procrastinação, mas que também apoiaram na hora certa e torceram pra que tudo corresse bem. Que foram a minha família viçosense, que encheram os meus dias de sorriso, e que me deixarão uma saudade que eu não faço ideia de como vou enfrentar.

À Pastoral da Juventude, meu eterno refúgio de vida, de amor e de liberdade. Obrigado por tantos encontros e tantas esperanças, tantos sonhos de transformação construídos em busca do Reino da Justiça, da Civilização do Amor.

Aos meninos do Vestiário, especialmente André e Jader, por terem confiado em mim e me dado espaço para construir e partilhar reflexões e lutas tão importantes pra mim.

Aos companheiros de caminhada na pequena grande trajetória do Mestrado: meus colegas da turma de 2012, aos quais deixo um grande abraço. Especialmente à Cris,

que vou levar comigo pelo resto dos dias, que talvez não saiba do quanto foi sinal de sensibilidade, doação e carinho na minha vida – em um momento que precisei de muitos gestos de doçura como os que ela me dedicou, com o coração, sem que eu precisasse pedir.

Aos professores, todos, mas especialmente a Ana Maria, que ensinou a todos nós que ser professor/pesquisador é, antes de tudo, um gesto de carinho, otimismo e amor pelas pessoas. A Adriana, pelos serviços prestados sempre com tanta dedicação e competência na Secretaria do Programa de Pós Graduação em Letras – mas, principalmente, pelo sorriso sempre aberto a cada vez que entrei na sua salinha, recebido com uma música do Fábio Júnior ou com um caloroso “E aí, Murilete? Cem por cento, colega?”. À professora Mônica, pelas valiosas contribuições dadas em meu Seminário de Qualificação, e pela disponibilidade em participar de minha banca junto ao professor Adail, a quem também agradeço. Aos colegas do Núcleo de Estudos Discursivos, especialmente Renan e Lunara, pelas reflexões e pela amizade compartilhadas sempre com tanto carinho.

Aos companheiros do movimento LGBT, pela luta e pela esperança – especialmente àqueles que se abriram à escuta solidária e que compreenderam que gays, lésbicas, travestis e transexuais também devem ter direito à liberdade religiosa.

À UFV e a Viçosa, pelos tantos momentos proporcionados. Sentirei saudades.

Ao *Diversidade Católica*, pela acolhida tão amorosa com que fui recebido, pelos momentos de renovação das minhas esperanças e sonhos. Pelos amigos que conquistei, especialmente Cris e Ju, que me deram casa, comida e carinho nas minhas viagens ao Rio de Janeiro para a coleta de dados, e que foram importantes de um jeito que talvez não imaginem, num momento em que muita coisa na minha vida não andava tão bem equilibrada. A *Daniel*, *Ester*, *Isaías*, *Marta*, *Ezequiel* e *Tiago*, participantes desta pesquisa, pelas histórias tão bonitas que foram compartilhadas comigo.

De modo particularmente especial, a Maria Carmen, minha orientadora, por ter sido sempre um exemplo de pesquisadora e professora, a pessoa com quem eu quero me parecer quando crescer. Por ter sido também psicóloga, mãe, amiga e referencial de charme e glamour. Por ter acreditado em mim e tolerado – às vezes contrariada – os meus lapsos e atropelos. Nunca serei capaz de agradecer o suficiente pelo tanto que cresci em sua companhia, tanto na graduação quanto no mestrado.

Ao povo brasileiro, que financiou meus estudos de graduação e mestrado na universidade. Espero dar o devido retorno com a minha atuação acadêmica e política.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Capes, pela bolsa que viabilizou a maior parte das atividades que desenvolvi durante esta pesquisa.

A todas e todos que, de alguma maneira, torceram para que tudo desse certo na longa trajetória desse mestrado.

E, sobretudo, a Deus, por ter sido presença e luz constante na minha vida, através de todas estas pessoas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Concepção Tridimensional do Discurso

Figura 02: Momentos da prática social

Figura 03: Articulação interna do momento discursivo da prática social

Figura 04: Tela *Wordlist*

Figura 05: Tela *Concordance*

LISTA DE TABELAS

Tabela 01: Recontextualização da Linguística Sistêmico-Funcional na Análise de Discurso Crítica

Tabela 02: Etapas do enquadre metodológico para a Análise de Discurso Crítica para Chouliaraki & Fairclough (1999)

Tabela 03: Recontextualização da proposta metodológica da Análise de Discurso Crítica, a partir dos diálogos possíveis entre Fairclough (2001 [1992]), Chouliaraki & Fairclough (1999) e Fairclough (2003).

RESUMO

ARAÚJO, Murilo Silva de, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, fevereiro de 2014. **“O amor de Cristo nos uniu”:** Construções identitárias e mudança social em narrativas de vida de gays cristãos do grupo *Diversidade Católica*. Orientadora: Maria Carmen Aires Gomes.

A relação entre as religiões cristãs e a questão das sexualidades não-heterossexuais é tomada historicamente como uma relação conturbada, impressão que se aprofunda quando observamos, especialmente no contexto brasileiro, as tantas vozes fundamentalistas que investem no impedimento do avanço dos direitos sexuais e reprodutivos. Num panorama como este, em que cristãos são costumeiramente vistos como os principais inimigos da população LGBT, é curioso observar a existência de pessoas e grupos que, em sentido contrário, afirmam conciliar as homossexualidades com a vivência religiosa cristã – a exemplo do grupo *Diversidade Católica*, que atua desde o ano de 2006 na cidade do Rio de Janeiro. A fim de visibilizar e oferecer compreensões mais aprofundadas a respeito das experiências desses sujeitos, este trabalho procura discutir, a partir de uma análise discursivo-crítica, os processos de construção e afirmação de uma identidade gay cristã, em narrativas de vida de membros do mencionado grupo. Procuramos identificar no discurso desses indivíduos os modos de reconfiguração do discurso oficial da Igreja, bem como a maneira como representam a sua vivência coletiva de fé no *Diversidade Católica*, a fim de elucidar questões tocantes às relações de controle, poder e hegemonia no campo do catolicismo e da sexualidade. Para atender estes objetivos, nos vinculamos aos pressupostos teóricos e metodológicos da *Análise de Discurso Crítica*, a partir da proposta do seu principal expoente, o linguista britânico Norman Fairclough (FAIRCLOUGH, 2001 [1992], 2003; CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999). Consideramos também as reflexões sobre controle, disciplina, poder e sexualidade desenvolvidas pelo filósofo Michel Foucault (1988 [1976], 2011 [1975], 2011 [1980]) e aprofundadas no campo da *Teoria Queer* (BUTLER, 2003a [1990], 2003b; LOURO, 2001, 2009; MISKOLCI, 2007, 2009, 2012; SALIH, 2012). Com a análise, pudemos perceber que os indivíduos utilizam recursos linguísticos diversos para representar ambos os traços de sua identidade como sendo elementos *inegociáveis*, que não podem ser abandonados. Se, num primeiro momento, isso se articula em forma de conflito, em seguida, constitui o eixo de um processo de recontextualização de significados do campo da fé, que passam a se abrir para uma compreensão de acolhida e valorização da homossexualidade.

ABSTRACT

ARAÚJO, Murilo Silva de, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, February, 2014. **“Love one another”:** identity constructions and social change in life narratives of Christian gay people from the Brazilian group “*Diversidade Católica*”. Advisor: Maria Carmen Aires Gomes.

The relationship between Christian religions and the issue of non-heterosexual sexualities is usually taken as a historically troubled relationship, and this impression deepens when we observe, especially in the Brazilian political context, so many fundamentalist agents that advocate against the advancement of sexual and reproductive rights. In a scenario like this, in which Christians are routinely seen as the main enemies of LGBT people, it is remarkable that there are people and groups who claim to reconcile homosexualities with Christian religious experiences. It is the case of the Brazilian group *Diversidade Católica* [“Catholic Diversity”], which has existed since 2006 in the city of Rio de Janeiro. In order to provide deeper insights about the experiences of these people, this work discusses the processes of construction and affirmation of a gay Christian identity, by doing a critical discursive analysis of life narratives from members of this group. We tried to identify, in their discourses, the ways of reconfiguration of the official doctrine of the Catholic Church, and the way they represent their religious collective experience in *Diversidade Católica*, in order to clarify issues touching the relations of control, power and hegemony in the relationship between Catholicism and sexualities. To meet these goals, we use the theoretical and methodological assumptions of Critical Discourse Analysis, based especially on the proposal of the British linguist Norman Fairclough (Fairclough, 2001 [1992], 2003; Chouliaraki & Fairclough, 1999). Furthermore, we also consider the reflections on control, discipline, power and sexuality developed by the philosopher Michel Foucault (1988 [1976], 2011 [1975], 2011 [1980]) and by theorists from the field of Queer Theory (Butler, 2003a [1990], 2003b; Louro, 2001, 2009; Miskolci, 2007, 2009, 2012; Salih, 2012). With the analysis, we were able to realize that narrators use many linguistic resources to represent both elements of their identity as characteristics that cannot be abandoned, changed or negotiated. At first, this non-negotiable “duality” is represented as a conflict; but then, this same “duality” is what causes a process of recontextualization of meanings about faith and religiousness – meanings which become open to acceptance and appreciation of homosexuality.

SUMÁRIO

PARTE I – RITOS INICIAIS

1. Introdução.....	02
2. Homossexualidade e Catolicismo: discursos oficiais e o movimento inclusivo... 09	
2.1. Religiões cristãs e homossexualidade: conjuntura política e institucional....	10
2.2. O movimento cristão inclusivo e o grupo Diversidade Católica.....	14

PARTE II – LITURGIA DA PALAVRA

3. Mudança social e mudança discursiva: A Análise de Discurso Crítica de Norman Fairclough.....	20
3.1. Teoria Social do Discurso e Modelo Tridimensional.....	22
3.2. O Discurso como momento da prática social.....	26
3.3. Gêneros, Discursos e Estilos como tipos de significado.....	32
4. Sexualidade, Poder, Performance: a identidade numa perspectiva <i>queer</i>	37
4.1. O campo dos estudos <i>queer</i> : teoria e política.....	38
4.2. Foucault e o dispositivo da sexualidade.....	41
4.3. Uma compreensão pós-identitária das identidades: a Teoria Queer.....	45

PARTE III – LITURGIA EUCARÍSTICA

5. Procedimentos Metodológicos.....	49
5.1. Contexto e Participantes da pesquisa.....	50
5.2. Técnicas de coleta de dados e construção de corpus.....	54
5.3. Técnicas e categorias de análise dos dados.....	56
6. Das construções identitárias: os conflitos entre a fé e a sexualidade.....	66
6.1. A Família.....	67
6.2. O pertencimento.....	72
6.3. A sexualidade e os conflitos.....	79
7. Da mudança social e discursiva: ressignificações sobre a fé e a sexualidade.....	85
7.1. Deus.....	87

7.2. A vivência da coletividade.....	90
8. Por uma <i>queerificação</i> da religião: uma discussão sobre os dados.....	95
8.1. Discussão dos dados: revisitando as questões de pesquisa.....	96
8.2. Caminhos de transgressão: desafios e perspectivas.....	98

PARTE IV – RITOS FINAIS

9. O semeador saiu para semear: algumas reflexões finais.....	104
---	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	110
--	------------

ANEXOS

Entrevistas.....	115
Questionário de participação.....	140
Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Modelo.....	142

PARTE I

RITOS INICIAIS

“Gostaria de me insinuar sub-repticiamente no discurso que devo pronunciar hoje, e nos que deverei pronunciar aqui, talvez durante anos. Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível. Gostaria de ter atrás de mim (...) uma voz que dissesse: ‘É preciso continuar, eu não posso continuar, é preciso continuar, é preciso pronunciar palavras enquanto as há, é preciso dizê-las até que elas me encontrem, até que me digam’.”

Michel Foucault

1. INTRODUÇÃO

Sempre que alguém inicia um trabalho de pesquisa, especialmente no campo das ciências humanas, é comum que surja a questão: “por que a escolha deste tema?”. Se levarmos em conta a relação historicamente conturbada e polêmica entre as religiões cristãs e a homossexualidade, ou as tantas vozes fundamentalistas que se articulam no contexto social e político que se vive no Brasil, suponho que, ao menos *a priori*, seja bastante evidente a relevância de um estudo sobre narrativas de vida de membros de um grupo de católicos gays – que é a questão que queremos discutir aqui.

Contudo, é importante mencionar que questões de ordem bastante pessoal também me movimentam rumo ao interesse por essas questões. Ainda que isso pareça comprometer a pretensa *objetividade* do conhecimento científico, acho pertinente considerar: além de acadêmico, sou gay e sou católico. Neste trabalho, comprometo-me abertamente com uma agenda política crítica que busca, entre outras questões, romper com a invisibilidade destes discursos minoritários que são historicamente silenciados pelo preconceito e pelo peso institucional (FAIRCLOUGH, 2001 [1992]; MOITA LOPES, 2006; PENNYCOOK, 2006). Neste contexto, seria minimamente contraditório que *eu* permanecesse invisível. As questões que perpassam este objeto de pesquisa marcam também a minha trajetória particular, com marcas no meu corpo, na minha história e nas minhas relações.

Nasci em família tradicionalmente católica. Sempre muito ligado ao lado materno dela, que era mais religioso, acostumei-me desde a infância a acompanhar mãe, avó e tias-avós a ladainhas, missas, novenas e círculos bíblicos nas casas dos vizinhos. Por vontade de criança, entrei na catequese um ano antes da idade ideal. Depois da “primeira eucaristia”, esperei – com ansiedade – passarem os dois anos que me separavam da Crisma, e participei dela também. Mais ou menos na mesma época,

comecei a participar de um grupo de jovens, e segui uma trajetória de trabalho que mantenho até hoje, vinculado a uma pastoral na igreja. Nela, encontrei uma perspectiva de fé bastante diferente dos discursos religiosos mais conservadores, tradicionalmente difundidos pelo senso comum, o que me favoreceu uma formação política e cidadã bastante crítica, além da própria formação na fé cristã.

Em minha pastoral, nunca me disseram que ser homossexual era coisa certa – até porque o tema da sexualidade ainda é assunto em que quase não se toca no espaço da Igreja, por mais progressistas que ainda sejam alguns movimentos. Porém, a formação que tive nela foi grande responsável por eu ter lidado bem com a minha sexualidade da maneira como lido hoje. Lembro que, no dia em que disse a mim mesmo que era gay, a primeira pergunta que me passou pela cabeça foi: “mas e Jesus, o que pensa disso?”; à qual respondi tranquilamente, sem precisar pensar muito: “Nada demais. Acho até que ele aprova”. E segui sem que isso funcionasse como uma ambiguidade para mim.

No entanto, à proporção que desenvolvia os meus trabalhos pastorais, ocupando posições de liderança no acompanhamento de jovens na Igreja, não foram poucos os que encontrei enfrentando crises profundas, ao sentirem que Deus os condenava por aquele traço de identidade que eles iam descobrindo aos poucos, conturbadamente. Muitos deles tinham um sofrimento mais profundo por trilharem as suas trajetórias sozinhos, no silêncio, *no armário*.

Ainda que seja relativamente comum a existência de leigos atuantes na Igreja – ou mesmo padres e freiras – que vivam sexualidades não-heterossexuais, a invisibilidade que perpassa essa experiência faz com que muitos dos que “se descobrem” ainda se sintam solitários no seu “pecado”, o que intensifica o sentimento de deslocamento e rejeição. Alguns deixam a Igreja; outros sublimam a própria sexualidade e tentam seguir uma vida tomada como “normal”, vivendo relacionamentos heterossexuais.

Em certo momento de minha trajetória, passei a tomar a vida e a experiência destas pessoas como “opção preferencial” em meu trabalho como católico, através de dois esforços fundamentais: primeiro, o de oferecer ao menos parte do cuidado, da acolhida, da escuta e da valorização que pessoas LGBT¹ ainda não encontram nos contextos eclesiais tradicionais; segundo, a própria provocação sobre estes contextos, o dedo na ferida da violência homofóbica da Igreja, a quebra de alguns silêncios sobre as

¹ Sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais e pessoas Transgêneras.

questões da sexualidade (e sobre a minha própria sexualidade) em todos os espaços onde tive oportunidade de colocar este debate. Tornava-se cada vez mais inadmissível que a Igreja fosse um ambiente hostil e violento, para seus membros ou para a própria sociedade. E para mim, era urgente *falar*: tirar o assunto do armário, deixar que LGBTs falassem e fazer com que fossem ouvidos.

Em meio a todos estes desafios, descobri o grupo *Diversidade Católica*, um coletivo de gays cristãos católicos que atua no Rio de Janeiro desde 2006. Foi uma experiência fascinante. No site² que eles mantêm, encontrei textos, documentos e debates muito úteis para compreender melhor as minhas vivências, bem como dar melhor suporte às pessoas que de algum modo acompanhei.

Diante da curiosidade de procurar debates mais acadêmicos que também pudessem embasar as discussões que eu vinha construindo, acabei encontrando uma relativa lacuna nos estudos relacionados à religião e sexualidade, especialmente dentro do campo da Linguística e da Análise de Discurso, das quais eu começava a me aproximar em minha trajetória de pesquisador.

Hoje, nas configurações do chamado *movimento inclusivo*³ brasileiro, temos uma variedade muito mais significativa de grupos e denominações religiosas ligadas ao protestantismo, com uma expressividade pequena entre gays católicos – o que certamente se explica em função de configurações institucionais. Nessa dinâmica, o que era possível perceber é que a produção científica atual a respeito destas questões reproduzia um pouco deste panorama: assim como existe uma quantidade muito maior de comunidades de homossexuais protestantes do que de católicos, há também um número muito mais significativo de estudos interessados nas igrejas inclusivas protestantes. Na maioria das vezes, pesquisas de cunho etnográfico, geralmente desenvolvidas nos campos da Sociologia e da Antropologia.

Sobre a realidade do catolicismo, entretanto, a quantidade de trabalhos é bastante pequena. Podemos encontramos algumas referências superficiais ao assunto em trabalhos de Weiss de Jesus (2010), Natividade (2006) e Natividade & Oliveira (2009), que, entretanto, ainda pertencem a este grupo de pesquisas sobre o movimento inclusivo protestante, mencionando algumas questões sobre o catolicismo apenas para fins de comparação. A dissertação de mestrado de Valéria Melki Busin (2008), ex-militante da

² <http://www.diversidadecatolica.com.br/>

³ O termo “inclusivo” se refere ao segmento de grupos e igrejas cristãos que se abrem para a experiência de sexualidades não heterossexuais (NATIVIDADE, 2008, 2010), flexibilizando as questões de sexo/gênero em maior ou menos nível (WEISS DE JESUS, 2010).

ONG *Católicas pelo Direito de Decidir*, também traz alguns elementos de uma discussão a respeito da sexualidade no contexto católico. Entretanto, sua preocupação voltou-se mais à discussão a respeito dos discursos conservadores institucionais do que, efetivamente, a respeito de vozes potencialmente transgressoras.

O único trabalho que encontramos, que se organiza numa dinâmica parecida com a que adotaremos, está no livro *Religiões e Homossexualidades* (2011), organizado por Maria das Dores Campos Machado e Fernanda Devalhas Piccolo. Trata-se de uma abordagem interessante, que confronta opiniões e trajetórias de fiéis gays e lideranças religiosas, algumas com discursos bastante conservadores. Entretanto, como a pesquisa abarca um escopo maior de religiões – tratando de protestantismo, judaísmo, espiritismo e de religiões afro-brasileiras –, ainda deixava aberto o espaço para uma discussão mais aprofundada sobre discursos e trajetórias de gays católicos.

Percebida esta lacuna, despertei também o interesse de investir, eu mesmo, em uma pesquisa a respeito destas questões, a fim de perceber de modo mais cuidadoso a maneira como estes discursos supostamente antagônicos da fé cristã e da homossexualidade eram articulados por sujeitos que investiam exatamente no *falar* sobre as suas experiências, articulados em um grupo. Tratava-se também de um interesse por contribuir com a visibilidade destas pessoas, que não são invisíveis apenas no espaço da Igreja, mas na sociedade como um todo, e, por extensão, no ambiente acadêmico também – o que nos levou à preocupação de investir em um trabalho de base etnográfica, que permitiria uma imersão no contexto de pesquisa, numa postura intersubjetiva que privilegiasse a voz dos participantes (MAGALHÃES, 2000).

A estas contribuições, somou-se ainda o foco linguístico-discursivo que damos à nossa análise, viés de pesquisa que também não tem sido considerado nestes estudos que mencionamos. Aqui, nos vinculamos aos pressupostos da *Análise de Discurso Crítica* (doravante ADC), a partir da proposta do seu principal expoente, o linguista britânico Norman Fairclough (FAIRCLOUGH, 2001 [1992], 2003; CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999). Sua abordagem, tanto teórica quanto metodológica, oferece os subsídios adequados para o nosso estudo, uma vez que se preocupa em estabelecer uma análise crítica e engajada, que encara o discurso como espaço e suporte das lutas sociais para a manutenção e/ou transformação das relações de dominância e poder na sociedade contemporânea (GOMES, 2007).

Como apontam Chouliaraki & Fairclough (1999), as questões sociais são, em parte, questões sobre o discurso, e vice-versa. Neste sentido, por mais sociológica que seja a abordagem de uma pesquisa, um olhar sobre as categorias linguístico-

discursivas proporcionará uma reflexão sempre mais aprofundada sobre o objeto de análise, na medida em que, como afirmam Resende & Ramalho (2011, p.22):

como *evento discursivo* ligado a práticas sociais, o *texto* traz em si traços da ação individual e social que lhe deu origem e de que fez parte; da interação possibilitada também por ele; das relações sociais, mais ou menos assimétricas, entre as pessoas envolvidas na interação; de suas crenças, valores, histórias; do contexto sócio-histórico [sic] específico num mundo material particular, com mais ou menos recursos. [grifo das autoras]

De modo semelhante, uma pesquisa que leve em conta apenas as questões linguísticas, desvinculadas da conjuntura mais ampla, com suas relações ideológicas e de poder, dificilmente alcançará uma compreensão adequada a respeito do funcionamento e dos processos de significação da linguagem no curso dos eventos sociais: como as autoras também apontam, “as categorias linguísticas aplicadas à análise de textos concretos não se justificam em si mesmas, mas no que possibilitam compreender acerca do funcionamento social da linguagem” (RAMALHO & RESENDE, 2011, p.21).

Torna-se necessário, assim, investir em uma perspectiva inter/transdisciplinar, que possibilite uma compreensão mais ampla da problemática social e discursiva, a partir de múltiplos olhares teóricos e metodológicos. Com este objetivo, consideraremos aqui as reflexões sobre sexualidade desenvolvidas no campo da *Teoria Queer* (BUTLER, 2003a [1990], 2003b; LOURO, 2001, 2009; MISKOLCI, 2007, 2009, 2012; SALIH, 2012), que tem fornecido reflexões pertinentes sobre as questões de identidade e sexualidade no contexto pós-moderno contemporâneo.

Neste panorama, nossos objetivos concentram-se em compreender, através de análise discursivo-crítica, os processos de construção e afirmação de uma identidade gay cristã, em narrativas de vida de membros do grupo Diversidade Católica, bem como as apropriações do discurso pelos sujeitos de pesquisa, como estratégia de intervenção e mudança nos contextos eclesiais e sociais. Procuraremos identificar no discurso dos participantes os modos de reconfiguração e contestação do discurso oficial da Igreja, a fim de elucidar questões relacionadas às relações de controle, poder e hegemonia no campo da sexualidade. Além disso, nos interessamos também em investigar a possível importância da participação desses indivíduos em um grupo como o Diversidade Católica para o seu processo de desenvolvimento na fé e afirmação identitária gay. Podemos assim sintetizar as questões norteadoras dessa pesquisa:

- (i) como estes indivíduos articulam na/através da linguagem as identidades *gay* e *cristã católica*, que são costumeiramente tidas como antagônicas?**
- (ii) Como se relacionam com o discurso oficial da Igreja a respeito da sexualidade?**
- (iii) A participação em um coletivo – neste caso, o grupo *Diversidade Católica* – perpassa as suas trajetórias de modo significativo, no que diz respeito ao processo de construção de suas identidades?**
- (iv) Quais relações de poder e hegemonia se instalam nos seus discursos?**

Para fins de organização da discussão que faremos a partir de tais questões, este trabalho está organizado em quatro partes, que seguem, metaforicamente, o ritmo da celebração de uma missa.

Para começar, fazemos aqui os *Ritos Iniciais*, com este primeiro capítulo, em que apresentamos algumas primeiras reflexões, nosso debate e nossos objetivos, e com o capítulo seguinte, que é intitulado “*Homossexualidade e Catolicismo: Discursos oficiais e o movimento inclusivo*”. Nele, faremos uma discussão a respeito da conjuntura em que nosso problema de pesquisa se insere, levantando algumas questões gerais a respeito da relação entre as religiões cristãs e as sexualidades não-heterossexuais – tanto do ponto de vista oficial da Igreja, quanto a partir de vozes dissidentes como o grupo *Diversidade Católica*.

Na segunda parte, a *Liturgia da Palavra*, fazemos o esforço de consultar as “escrituras” – não as sagradas, mas as teóricas: nesta etapa, apresentaremos os principais referenciais conceituais e políticos que embasam as nossas discussões e reflexões. No capítulo 3, intitulado “*Mudança Social e Mudança Discursiva: A Análise do Discurso Crítica de Norman Fairclough*”, buscaremos apresentar os principais conceitos que embasam as nossas reflexões sobre o funcionamento e o papel da linguagem e do discurso no contexto contemporâneo. Em seguida, no capítulo 4, que se intitula “*Sexualidade, Poder, Performance: a identidade numa perspectiva queer*”, traremos algumas discussões sobre o conceito de identidade, que buscaremos nas teorizações sobre gênero e sexualidade produzidas no campo dos estudos *Queer*, especialmente a partir da categoria de *performance*, discutida por Judith Butler. Antes, porém, a fim de melhor compreender as discussões dessa autora, faremos um breve

debate a respeito dos conceitos de *dispositivo da sexualidade* e de *disciplina*, a partir das reflexões do filósofo Michel Foucault.

Em seguida, entraremos na *Liturgia Eucarística*, momento central em uma celebração católica. Do mesmo modo, traremos nesta terceira parte aquilo que há de mais importante neste trabalho: a análise de nossos dados e os apontamentos que temos a respeito do problema social que discutimos. No capítulo 5, intitulado “*Procedimentos Metodológicos*”, faremos o esforço de apresentar todos os caminhos percorridos na trajetória da pesquisa, contemplando questões como as escolhas das nossas ferramentas de construção do *corpus* e de análise dos dados. Em seguida, nos capítulos 6 e 7, intitulados “*Das construções identitárias: os conflitos entre a fé e a sexualidade*” e “*Da mudança social e discursiva: ressignificações sobre a fé e a sexualidade*”, apresentaremos as análises dos dados que compõem o nosso corpus, a partir de categorias tanto linguístico-discursivas quanto sociais. No capítulo 8, intitulado “*Por uma queerificação da religião: uma discussão sobre os dados*”, tentaremos sintetizar e problematizar os resultados da análise, encerrando, assim, a terceira parte.

Por fim, apresentamos os *Ritos Finais*, com nosso último capítulo: “*O semeador saiu para semear: algumas reflexões finais*”, no qual trazemos considerações sobre alguns desafios e perspectivas relacionados tanto ao nosso trabalho de pesquisa em particular, quanto à própria relação entre as sexualidades e a religiosidade católica, de modo mais amplo.

2. HOMOSSEXUALIDADE E CATOLICISMO: DISCURSOS OFICIAIS E O MOVIMENTO INCLUSIVO

Neste capítulo, procuraremos discutir alguns elementos relevantes que caracterizam a rede de práticas sociais em que o nosso objeto de estudo está inserido. Para isso, levantaremos debates sobre questões políticas e institucionais tocantes à relação entre as religiões cristãs – especialmente a católica – e as sexualidades não-heterossexuais, apresentando também parte da atuação do movimento atualmente reconhecido como *cristão inclusivo*, que envolve igrejas e grupos cristãos abertos à acolhida e a valorização de sujeitos LGBT – entre eles o grupo Diversidade Católica, do qual participam os sujeitos de nossa pesquisa.

Como Chouliaraki & Fairclough (1999) indicam, esforços como esse são úteis para a construção de uma discussão mais aprofundada e consistente a respeito do objeto em estudo, na medida em que tornam possível a contextualização da análise discursiva que se irá fazer. Nesse sentido, como sugerem Ramalho e Resende (2011, p. 107), queremos garantir “que os textos analisados sejam relacionados [tanto] *a suas causas mais amplas* [quanto] *a seu contexto particular*” [grifos nossos].

Cumprir tal objetivo significa já desenvolver uma *análise de conjuntura* e uma *análise da prática particular*, tarefas que Chouliaraki & Fairclough (1999) inserem como etapas do trabalho de pesquisa em ADC⁴. Assim, conseguiremos já deixar delineadas algumas questões gerais sobre o nosso objeto de estudo e sobre as práticas sociais mais amplas das quais ele é parte, o que certamente ajudará a compreender

⁴ Discutiremos mais profundamente sobre as etapas do desenvolvimento da pesquisa em nosso capítulo 5, intitulado “Procedimentos Metodológicos”, quando apresentaremos o enquadre metodológico para a ADC, proposto por Chouliaraki & Fairclough (1999).

nossas escolhas epistemológicas e metodológicas, que serão apresentadas no decorrer do trabalho.

A fim de melhor organizar a discussão, o capítulo está dividido em duas seções: a primeira, que contém a nossa *análise de conjuntura*, é intitulada *Religiões cristãs e homossexualidade: conjuntura política e institucional*, e traz debates sobre os discursos tradicionais e sobre a atuação das religiões cristãs, especialmente a católica, em questões relacionadas a sexualidades não-heterossexuais; a segunda, por sua vez, é intitulada *O movimento cristão inclusivo e o grupo Diversidade Católica*, e traz, como elementos da *análise da prática particular*, algumas questões sobre os grupos cristãos que questionam e problematizam tais discursos oficiais, com foco particular no trabalho do grupo Diversidade Católica, que está no centro de nossas atenções nesta pesquisa.

2.1. Religiões cristãs e homossexualidade: conjuntura política e institucional

Num horizonte institucional, ao contrário da maior parte das denominações cristãs protestantes – especialmente as pentecostais e neopentecostais –, a Igreja Católica não toma o “desejo homossexual”, por si só, como pecado. Nas primeiras, de modo geral, tal desejo é quase sempre visto como fenômeno causado por razões “externas” ao indivíduo – abuso sexual, traumas de infância, possessão demoníaca ou mesmo escolha –, sendo, portanto, passível de conversão, cura e/ou reorientação. No Catolicismo, porém, os documentos consideram a possibilidade de que existam pessoas com “tendências homossexuais profundamente enraizadas”, tendências tomadas como “desordenadas”, mas que não tornariam os indivíduos pessoalmente responsáveis, *a priori* (ARAÚJO & CALEIRO, 2011).

Para a Igreja, a questão problemática só surge quando os chamados “atos homossexuais” – e não o desejo – esbarram em outros elementos da sua ética sexual, que, a partir de uma visão relativamente biologizante, estabelece que a função do sexo, da família e do matrimônio é, por excelência, a *procriação*. Qualquer prática sexual fora desta finalidade – ainda que dentro do casamento – deve ser considerada um atentado grave contra a castidade.

Desse modo, no *Catecismo da Igreja Católica*, as orientações relacionadas à homossexualidade aparecem todas no capítulo em que consta a doutrina sobre o sexto mandamento da Lei de Deus, “não atentar contra a castidade”, mesma seção em que constam condenações a práticas como o sexo antes/fora do casamento, masturbação ou uso de preservativos. Diz o documento:

A homossexualidade designa as relações entre homens e mulheres que sentem atração sexual, exclusiva ou predominante, por pessoas do mesmo sexo. A homossexualidade se reveste de formas muito variáveis ao longo dos séculos e das culturas. Sua gênese psíquica continua amplamente inexplicada. *Apoiando-se na Sagrada Escritura, que os apresenta como depravações graves, a tradição sempre declarou que "os atos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados". São contrários à lei natural. Fecham o ato sexual ao dom da vida. Não procedem de uma complementaridade afetiva e sexual verdadeira. Em caso algum podem ser aprovados.* (CIC, 1998, n. 2357) [grifo nosso]

Neste caminho, como orientação aos que possuem as tais “tendências homossexuais”, a Igreja indica que mantenham preservada a castidade através da contenção sexual (CIC, 1998, n. 2359).

Outros documentos tratam desta questão de maneira bastante semelhante. A *Declaração Persona Humana sobre alguns pontos de Ética Sexual*, de 1975, e a *Carta aos Bispos da Igreja Católica Sobre o Atendimento Pastoral das Pessoas Homossexuais*, de 1986, são textos que partem dos mesmos princípios do Catecismo, orientando que se ofereça aos que se encontram na condição de homossexuais uma especial “solicitude pastoral”, de modo a não discriminá-los injustamente, mas também em momento nenhum dar a entender que a sua tendência seria passível de alguma aprovação.

A partir destes posicionamentos “centrais”, em uma instituição de proporções como a Igreja Católica, tais doutrinas reverberam de modo bastante diferenciado nas vozes dos incontáveis grupos, pastorais e movimentos que a compõem, ou mesmo entre diferentes líderes religiosos, que, por mais que estejam ligados à hierarquia e à Igreja oficial, acabam por nunca interpretar a doutrina da mesma maneira. Neste caminho, enquanto alguns setores preferem se agarrar à necessidade de oferecer “especial solicitude pastoral”, flexibilizando algumas questões em maior ou menor nível, há também uma infinidade de segmentos conservadores que não hesitam em recrudescer a doutrina, usando-a como forte dispositivo político de controle dos corpos, para a manutenção da ordem heterossexual.

As últimas décadas viram um grande movimento de endurecimento das questões morais sobre a sexualidade na Igreja Católica, particularmente no Brasil e na América Latina, através da onda conservadora que veio com os movimentos carismáticos, num contexto político que envolveu ditaduras militares, a queda do muro de Berlim e o avanço de políticas de ordem capitalista e neoliberal – toda uma conjuntura de enfraquecimento e perseguição de grupos tradicionalmente progressistas, como as Comunidades Eclesiais de Base e outros movimentos ligados à Teologia da Libertação (MUSSKOPF, 2008). Oficialmente, tal endurecimento foi bastante

respaldado nas figuras papais de João Paulo II e especialmente de Bento XVI, que não raras vezes se envolveram em debates relacionados às sexualidades, não apenas no contexto eclesial, mas também por ocasião de decisões políticas referentes a direitos sexuais e reprodutivos ao redor do mundo.

Em janeiro de 2013, por exemplo, época em que movimentos progressistas e conservadores se envolviam em debates a respeito do casamento civil e da adoção de crianças por pessoas do mesmo sexo na França, Bento XVI veio a público em discurso⁵ reiterar o “'sim' [da Igreja] à dignidade e beleza do casamento (...) e seu 'não' a certas filosofias, como a do gênero, uma vez que a reciprocidade entre homens e mulheres é uma expressão da beleza da natureza, querida pelo Criador”.

De modo parecido, em sua primeira encíclica⁶, que versava sobre o amor, o pontífice diz que a complementaridade do ser humano só se alcança através da comunhão com o sexo oposto, numa orientação voltada para a (pro)criação. Desse modo, a dimensão “erótica”, para ele, teria a função exclusiva de impelir o homem para o matrimônio heterossexual e monogâmico.

Nos últimos tempos, tem-se falado em uma suposta flexibilização da doutrina e do tratamento pastoral da Igreja em relação à homossexualidade, especialmente a partir de medidas e pronunciamentos públicos feitos pelo novo papa, Francisco, que foi eleito em março de 2013, após a renúncia de Bento XVI.

Francisco tem chamado atenção e provocado debates em função de colocações abertas sobre a questão das sexualidades, que tomam um tom pastoral menos agressivo do que os discursos de seus antecessores. No primeiro destes pronunciamentos, feito em viagem ao Brasil em julho de 2013, por ocasião da Jornada Mundial da Juventude, o papa afirmou: “se uma pessoa é gay, procura Deus e tem boa vontade, quem sou eu, por caridade, para julgá-la?”.

Tempos depois, levantou críticas à Cúria Romana, bem como a outras figuras da hierarquia eclesiástica, que vinham lhe cobrando posicionamentos mais marcados – e severos – a respeito das questões morais e de ética sexual. Para Francisco, a Igreja estaria “obcecada” por temas como aborto, contracepção e casamento entre

⁵ Informações do portal de notícias G1, na reportagem “Cristãos devem dizer não à teoria do gênero, diz papa”. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/01/papa-diz-que-cristaos-devem-dizer-nao-a-teoria-do-genero.html> Acesso: 26 abr 2013.

⁶ Uma encíclica é uma espécie de documento elaborado pelo papa em exercício, dirigida particularmente a bispos, mas estendendo-se a toda a comunidade de fiéis, com finalidade doutrinária. Não tem valor normativo, ou seja, por si mesma não institui dogmas. Seria mais apropriado dizer que sua função é atualizar os ensinamentos da Igreja, versando sobre temas da atualidade. A primeira encíclica de Bento XVI chama-se *Deus Caritas Est* (em português, “Deus é amor”).

pessoas do mesmo sexo. “Não podemos concentrar-nos só nestes temas. Não tenho falado muito sobre estes temas e por vezes isso tem-me sido apontado. Mas quando se fala destes assuntos, deve ser no devido contexto. Sabemos qual é a opinião da Igreja e eu sou um filho da Igreja, mas não é preciso continuarmos a falar disto assim”, afirmou o papa⁷.

Outro passo relativamente importante dado por Francisco, que chamou atenção de todo o mundo, foi a convocação extraordinária de um Sínodo – uma assembleia geral dos bispos da Igreja – para outubro de 2014, a fim de discutir “os desafios pastorais sobre a família no contexto da evangelização”. Em preparação para a assembleia, o Vaticano – sob supervisão do papa – preparou e enviou a todas as dioceses do mundo um questionário incluindo questões sobre o tema a ser discutido. O que houve de novo foi a inclusão de questões relacionadas às “novas configurações familiares”, entre elas as famílias homoafetivas, considerando questões como o batismo e a transmissão da fé a crianças adotadas por pais do mesmo sexo, por exemplo⁸.

Tais mudanças, relativamente significativas, são ainda recentes, e isso acaba por limitar as possibilidades de uma análise de conjuntura mais aprofundada, que precisaria acompanhar mais cuidadosamente a evolução da questão. O que se pode dizer, *a priori*, é que, assim como funciona com a doutrina, tais mudanças de discurso e postura tendem a ser diferentemente interpretadas e incorporadas por diferentes grupos, de modo que os efeitos políticos destas transformações podem ser sentidos em intensidades e momentos muito diversos em diferentes setores da Igreja e da própria sociedade.

Isso fica claro quando observamos de modo mais próximo a relação entre as religiões cristãs em geral e a questão da homossexualidade no contexto político brasileiro, que tem sido marcado por um número cada vez mais expressivo de lideranças fundamentalistas comprometidas com o impedimento do avanço da garantia de direitos à população LGBT.

Numa análise deste contexto, Vital & Lopes (2013) apontam uma presença muito mais significativa de lideranças religiosas e políticas vinculadas ao segmento

⁷ Informações do portal de notícias português *Público*, na reportagem “Papa Francisco diz que a Igreja tem estado “obcecada” com o aborto e o casamento homossexual”, de Clara Barata. Disponível em: <http://www.publico.pt/mundo/noticia/papa-francisco-diz-que-a-igreja-tem-estado-obcecada-com-o-aborto-e-o-casamento-homossexual-1606408> Acesso: 19 dez 2013.

⁸ Informações do site da revista *Veja*, na reportagem “Papa envia questionário sobre união gay para paróquias”. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/internacional/papa-envia-questionario-sobre-unioes-gays-e-divorcio-para-sinodo> Acesso em: 19 dez 2013.

cristão evangélico. Porém, como apontam Natividade & Oliveira (2009), é inegável a existência de “porta-vozes” identificados como católicos que reverberam de alguma maneira os posicionamentos adotados por tais lideranças protestantes no espaço público – o que configura, de certo modo, uma rede interdenominacional de iniciativas fundamentalistas de desqualificação da homossexualidade, a partir de argumentos de base religiosa, ainda que haja uma série de vozes dissidentes e flexíveis dentro das próprias igrejas.

Acreditamos que o efeito disso, no nível das ideologias e representações sociais hegemônicas, possa ser bastante danoso: se as relações entre as religiões cristãs e a população LGBT já são historicamente conflituosas, vivemos uma conjuntura em que esse conflito parece tomar uma efervescência ainda mais significativa, de modo que não é raro encontrar quem pense que os maiores inimigos dos direitos das minorias sexuais hoje são os religiosos cristãos, quaisquer que sejam as religiões a que pertençam.

2.2. O movimento cristão inclusivo e o grupo Diversidade Católica

Apesar deste contexto tão efervescente, em que algumas vozes cristãs se consolidam como grandes inimigas da luta pelo avanço dos direitos sexuais e reprodutivos, não são poucas hoje as comunidades de pessoas LGBT espalhadas pelo Brasil que buscam uma experiência de fé cristã – especialmente em denominações ligadas ao protestantismo.

As chamadas igrejas protestantes “inclusivas” surgiram no país por volta de 1990, geralmente fundadas por líderes religiosos anteriormente ligados a igrejas conservadoras, que abandonavam estes pertencimentos originais – em alguns casos por escolha, em outros, por expulsão, mas geralmente em função de discordâncias a respeito das questões de sexualidade (NATIVIDADE, 2008). Muitos deles buscaram referências em segmentos inclusivos já existentes no exterior.

Após uma relativa consolidação desse movimento, sua proliferação começou a se dar também através de separações entre as próprias igrejas inclusivas. Numa dinâmica semelhante à do protestantismo tradicional, especialmente o evangélico, não é incomum que líderes de algumas comunidades já instaladas se desvinculem e criem as suas próprias igrejas, autônomas e sem um vínculo institucional necessário com as denominações de origem (WEISS DE JESUS, 2010).

Graças a tudo isso, há hoje uma variedade muito grande de igrejas protestantes inclusivas, com diferentes princípios teológicos e diversas maneiras de lidar

com a diversidade sexual, o que reflete em alguma medida o próprio pluralismo existente no protestantismo tradicional. Natividade & Oliveira (2009) citam algumas destas igrejas: *Igreja da Comunidade Metropolitana do Brasil*, a *Comunidade Cristã Nova Esperança*, a *Igreja Cristã Evangelho para Todos*, a *Comunidade Betel do Rio de Janeiro*, etc. Podemos mencionar também outras denominações: *Igreja Cristã Contemporânea* (Rio de Janeiro – RJ), *Comunidade Athos* (Brasília – DF), *Comunidade Cidade de Refúgio* (São Paulo – SP; Londrina – PR), *Igreja Apostólica Nova Geração em Cristo* (São Paulo – SP), *Comunidade Cristã Plenitude e Graça* (Rio de Janeiro – RJ), *Igreja Evangélica Inclusiva do Brasil* (Porto Alegre – RS), além de várias outras espalhadas por cidades em todo o país.

No Catolicismo, que nos interessa aqui de maneira particular, esta dinâmica funciona de forma um pouco diferente. É fato que existem, já há algum tempo, alguns movimentos católicos – vinculados institucionalmente à Igreja ou não – que vêm se propondo a discutir a temática da homossexualidade, seja na tentativa de construir novas perspectivas teológicas, como é o caso do grupo *Católicas pelo Direito de Decidir* (WEISS DE JESUS, 2010); seja no sentido de oferecer acompanhamento pastoral e vocacional a gays e lésbicas (MUSSKOPF, 2005a).

Porém, é importante destacar que, por muito tempo, como aponta Musskopf (2005a), tais propostas costumavam ser levadas a frente mais por “simpatizantes” à causa, do que por homossexuais emergindo efetivamente como sujeitos de uma reflexão. Ainda hoje, são poucos os grupos religiosos católicos formados por indivíduos leigos que efetivamente se reconhecem e se afirmam como LGBTs, certamente em função do silenciamento histórico e da aparente contradição em ter e afirmar, dentro dos limites da instituição, uma sexualidade oficialmente “condenada” por ela (ARAÚJO & CALEIRO, 2011). Em nível internacional, há alguns movimentos conhecidos, como o *Dignity*, nos Estados Unidos, e o *Rumos Novos*, em Portugal. No Brasil, tem-se notícia de algumas poucas iniciativas semelhantes, dentre as quais podemos mencionar o *Diversidade Católica*, ao qual pertencem os participantes de nossa pesquisa.

O grupo surgiu em meados de 2006, por iniciativa de um pequeno grupo de leigos católicos – tanto homossexuais quanto heterossexuais – que vinham, havia algum tempo, se reunindo como uma espécie de “CVX” – Comunidade de Vida Cristã, um tipo de grupo católico relativamente comum na cidade do Rio de Janeiro, bem como em outros lugares no país e no mundo, que se reúne e desenvolve uma prática de oração

inspirada nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola⁹. Com o tempo, em função de anseios particulares dos membros, surgiu o interesse de mudar o percurso e, em vez de se consolidar como uma CVX, formar um grupo católico *inclusivo* que se abrisse para a experiência de fé de pessoas não-heterossexuais.

Aos poucos, o trabalho foi crescendo, enfrentando o desafio de definir o quão aberta deveria ser a sua atuação na igreja e na sociedade, com a preocupação de evitar retaliações contra os seus membros e especialmente contra um padre católico que os vinha acompanhando. Em julho de 2007, foi lançado o site¹⁰ do grupo, ferramenta utilizada a fim de assumir essa dimensão de trabalho público (de modo relativamente anônimo), tanto para atrair novos membros, quanto para expandir a sua atuação para fora dos limites da cidade do Rio de Janeiro.

À proporção que foi se consolidando, o Diversidade Católica assumiu um caráter de “comunidade”, que cultiva uma vivência coletiva de fé e espiritualidade. O site, bem como o blog¹¹ do grupo e o seu perfil na rede social *Facebook*¹², criados posteriormente, continuam sendo canais através dos quais pessoas entram em contato, interessadas em conhecer a experiência do grupo.

As reuniões, por sua vez, acontecem num ritmo que varia entre o mensal e o quinzenal, e não é nada incomum haver a recorrente participação de novas pessoas, que, após terem conversas prévias com algum dos membros do grupo, são levados a uma primeira visita, em que geralmente contam as suas trajetórias, falam de eventuais sofrimentos e angústias e recebem, na medida do necessário, ajuda dos membros mais antigos, que também relatam as suas experiências e dizem do modo como conciliam a vivência católica e a sexualidade gay. Após esse momento de conversa inicial, as reuniões se transformam em espaços de debate sobre questões relacionadas à vivência da fé católica, sob a perspectiva da Igreja e da teologia. Em seguida, há a celebração de uma missa com os participantes.

Para além dessa dimensão mais particular de atividade, graças a sua consolidação, hoje o Diversidade Católica também tem uma atuação pública bastante abrangente, sendo inclusive parceiro de iniciativas mais recentes que vêm surgindo em outras cidades do Brasil, como a *Pastoral da Diversidade*, em São Paulo, e grupos

⁹ Informações sobre o “carisma” inaciano e sobre o perfil destes grupos estão disponíveis no site das Comunidades de Vida Cristã do Brasil: http://www.cvxp.org/cvx_arquivos/CarismaCVXI.pdf (Acesso em 26 abr 2013).

¹⁰ <http://diversidadecatolica.com.br/>

¹¹ <http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/>

¹² <http://www.facebook.com/divcatolica>

semelhantes que têm começado a se organizar, ainda timidamente, em Belo Horizonte, Curitiba e Brasília. Nesse caminho, o grupo tem sido bastante reconhecido, se tornando uma iniciativa de referência em diversos contextos em que a questão da inclusão de gays na Igreja vem sendo discutida.

Em 2012, por exemplo, após uma polêmica entre o movimento LGBT e a Arquidiocese de Maringá, no Paraná, em função da divulgação do cartaz da Parada do Orgulho LGBT daquele ano, que usava uma imagem da Catedral da cidade¹³, representantes do grupo foram convidados pelo arcebispo Dom Anuar Battisti, para uma reunião com representantes de iniciativas cristãs inclusivas, a fim de ajudar a construir possíveis diálogos e, quem sabe, criar um movimento parecido na arquidiocese. Do mesmo modo, membros do grupo têm sido constantemente convidados para participar de debates públicos a respeito da relação entre fé cristã e diversidade sexual, bem como discussões políticas envolvendo temas como direitos civis e laicidade do estado.

Esta atuação pública tem se mostrado também na realização de eventos abertos, voltados para debates diversos sobre a vivência da fé católica por pessoas não-heterossexuais, geralmente através de palestras ou trocas de experiências. Até o momento da conclusão deste trabalho, foram organizados três encontros: o primeiro deles, realizado em junho de 2012 e intitulado “O Amor de Cristo nos Uniu: gays cristãos na Igreja Católica”, foi uma iniciativa de apresentação pública do grupo, lançando alguns debates que vinham sendo amadurecidos internamente durante os anos de consolidação. Vale mencionar que foi nesta ocasião que realizamos o nosso primeiro contato “físico” com os participantes do grupo, quando pudemos fazer algumas primeiras conversas sobre o interesse em desenvolver esta pesquisa – tudo isso após pouco um mais de dois anos de e-mails trocados, numa aproximação motivada por interesses que inicialmente eram mais pessoais que essencialmente acadêmicos.

Depois deste evento, foram realizados ainda outros dois: o encontro “O Jovem Homossexual na Igreja: 1º encontro de relatos e experiências”, durante a Jornada Mundial da Juventude, em julho de 2013; e o evento “Gays e suas famílias: 2º encontro de relatos e experiências”, realizado em outubro de 2013, a fim de tratar das vivências de pais e mães de LGBTs, bem como de LGBTs que são pais, mães, tios, etc.

Neste caminho, o momento da Jornada Mundial da Juventude, em julho de 2013, foi significativamente importante para este processo de publicização dos debates que têm sido feitos pelo grupo.

¹³ “Catedral em cartaz de parada gay cria polêmica”: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508566-catedral-em-cartaz-de-parada-gay-cria-polemica>

Primeiro, em função do começo de uma articulação em nível internacional, através do contato com membros da coalizão católica inclusiva *Equally Blessed*, dos Estados Unidos, que participaram do evento realizado na época. Segundo, e principalmente, em função da presença do recém-eleito Papa Francisco, que participava de sua primeira viagem apostólica. Num contexto político fundamentalista como o brasileiro, e sob a memória ainda presente do discurso conservador de Bento XVI, veio à tona no espaço público um vasto debate a respeito destas questões, à espera dos posicionamentos do novo papa. Neste momento conturbado, o grupo *Diversidade Católica* protagonizou uma série de discussões sobre uma “nova igreja”, em meios de comunicação bastante referenciais na mídia brasileira, como a rádio *CBN*, o jornal *O Estado de São Paulo*¹⁴, e a revista *IstoÉ*.

Meses depois, após a convocação do questionário sobre novas configurações familiares para o Sínodo dos Bispos – como mencionamos na seção anterior –, os membros do grupo também foram convidados a participar de diversos debates na mídia, trazendo a voz gay e católica para publicações como as revistas *Veja* e, novamente, *IstoÉ*.

Este panorama levanta elementos importantes a respeito do contexto em que nossa pesquisa se insere: um contexto de consolidação da atuação do grupo *Diversidade Católica*, em um momento de publicização cada vez maior das vozes de gays e lésbicas cristãos e cristãs na Igreja Católica e na sociedade brasileira. Vale destacar que grande parte destes eventos que mencionamos ocorreu em momento posterior à realização da coleta de dados para esta pesquisa – e entendemos que os resultados seriam significativamente diferentes caso o mesmo estudo tivesse sido realizado em momento posterior. Entretanto, tantos acontecimentos mais contemporâneos só apontam para a contínua pertinência do trabalho, que, de certa maneira, procura se somar também a estas iniciativas de visibilização das identidades de gays católicos, e de debate a respeito da sua atuação social e eclesial.

¹⁴ A reportagem, intitulada “Gays católicos praticantes buscam seu espaço na igreja”, foi publicada na versão impressa do jornal, mas também está disponível em sua versão *online*: <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,gays-catolicos-praticantes-buscam-seu-espaco-na-igreja,988931,0.htm>

PARTE II
LITURGIA DA PALAVRA

*"Já decifrou o enigma?", indagou o Chapeleiro, voltando-se de novo para Alice.
'Não, desisto', Alice respondeu. 'Qual é a resposta?'
'Não tenho a menor ideia', disse o Chapeleiro.
'Nem eu', disse a Lebre de Março."*

Lewis Carroll

3. MUDANÇA SOCIAL E MUDANÇA DISCURSIVA: A ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA DE NORMAN FAIRCLOUGH

A *Análise de Discurso Crítica*, abordagem teórico-metodológica a que nos vinculamos nesta pesquisa, é um ramo da Linguística que se consolidou enquanto campo autônomo de estudos no início dos anos 1990, após a realização de um pequeno simpósio na Universidade de Amsterdã, que reuniu alguns estudiosos – Teun van Dijk, Gunther Kress, Teo van Leeuwen, Ruth Wodak e Norman Fairclough – interessados em discutir teorias e métodos de análise do texto e do discurso, a partir de uma agenda política e crítica que não era tradicionalmente contemplada pelos estudos linguísticos tradicionais (WODAK, 2004).

Os debates e abordagens destes teóricos não eram recentes. Desde os anos 1970, os então chamados *linguistas críticos* vinham desenvolvendo um trabalho que ainda não era tão articulado, mas que já partia de uma preocupação comum: a necessidade de reconhecer o papel da linguagem no curso dos eventos sociais, com foco nas relações de poder instaladas nela e através dela. O termo “Análise de Discurso Crítica” apareceu pela primeira vez em 1985, num artigo de Fairclough publicado no periódico *Journal of Pragmatics* (RESENDE & RAMALHO, 2006), tendo sido adotado de modo mais definitivo a partir dos anos 1990, após o mencionado simpósio, em substituição ao termo “Linguística Crítica”, que era usado até então, de modo relativamente deliberado (WODAK, 2004).

É importante pontuar que as discussões realizadas em Amsterdã não resultaram em um modelo teórico-metodológico fechado. Hoje, vários destes estudiosos – bem como seus seguidores – produzem diferentes trabalhos, todos legitimamente associados à ADC, mas a partir de aportes teóricos e instrumentais metodológicos mais

ou menos distintos, o que faz com que este campo de conhecimento seja marcado por uma considerável heterogeneidade (RAMALHO & RESENDE, 2011), que se reforça por uma questão que é fundamental para os estudos discursivos críticos: a *interdisciplinaridade*.

Como mencionamos já em nossa Introdução, Chouliaraki & Fairclough (1999) argumentam que as questões sociais são, em parte, questões sobre o discurso, e vice-versa. Assim sendo, análises linguísticas/semióticas cuidadosas de textos e interações têm um papel a desempenhar nas análises sociais. Do mesmo modo, as contribuições das teorias sociais têm uma função importante na compreensão do funcionamento e dos modos de significação dos diferentes textos e discursos que circulam na sociedade. Neste sentido, um diálogo aberto e constante entre o conhecimento linguístico e o social é fundamental para um trabalho desenvolvido no campo da ADC. Como Ramalho e Resende (2011) apontam,

a compreensão do discurso como parte das práticas sociais jamais poderia ter surgido dentro das fronteiras da Linguística, sem a apropriação de conceitos e teorias oriundas das ciências sociais. É por isso que o próprio surgimento da ADC nos estudos de linguagem só pode ser compreendido com base em diálogos interdisciplinares. (RAMALHO & RESENDE, 2011, p.19)

Neste contexto, uma heterogeneidade de abordagens é inevitável, uma vez que os estudiosos, em função de escolhas ontológicas e/ou epistemológicas diferentes, podem utilizar-se de recortes tanto linguísticos quanto sociológicos também diferentes. A um primeiro olhar, esse caráter heterogêneo pode parecer relativamente “prejudicial” à constituição de um campo de estudos; entretanto, cabe esclarecer que é exatamente essa característica que tende a abrir as pesquisas em ADC para uma relativa criatividade, a partir de diálogos frutíferos com diversos olhares teórico-metodológicos (RAMALHO & RESENDE, 2011).

Além disso, é importante destacar que, como deve parecer evidente, ainda que haja diferenças entre as abordagens, alguns princípios norteadores são comuns a todas elas. Podemos mencionar três: primeiro, a própria perspectiva *crítica* que marca este campo desde o seu nome, e que define a crítica social como elemento intrínseco a qualquer estudo em ADC; segundo, o foco na análise de discursos a partir de categorias linguísticas, isto é, a partir de um olhar sobre os textos concretos, focado nas questões de linguagem; terceiro, a necessária e imprescindível articulação entre estes dois princípios anteriores: para as pesquisas em ADC, a análise linguística isolada das questões sociais vale tão pouco quanto um olhar sociológico desvinculado das problemáticas linguístico-discursivas (RAMALHO & RESENDE, 2011).

De acordo com Fairclough (2001 [1992]), estas duas dimensões precisam estar articuladas na análise porque a sua relação é *dialética*: segundo ele, a linguagem, ao mesmo tempo em que é moldada e constrangida pela estrutura social, também tem poder de intervenção sobre essa estrutura, na medida em que constitui o mundo em significado. Assim, a análise e a crítica das questões sociais são importantes porque justificam a investigação dos textos e discursos; do mesmo modo, a análise linguística é importante porque alimenta a crítica e possibilita compreender os problemas sociais (RAMALHO & RESENDE, 2011).

Dentre outros diversos autores, este último, o linguista britânico Norman Fairclough, é reconhecido como um expoente no desenvolvimento dos estudos discursivos críticos (RESENDE & RAMALHO, 2006). Sua obra, bastante preocupada com as configurações do discurso no curso dos eventos sociais na sociedade capitalista contemporânea, tem fornecido reflexões e instrumentais analíticos para pesquisas importantes na Linguística e fora dela. No tocante ao nosso objeto de análise, Fairclough oferece um vasto aporte teórico-metodológico para o estudo tanto de questões relativas a identidade e representações sociais – úteis para uma discussão sobre gênero e sexualidade –, quanto de disputas ideológicas de poder e hegemonia travadas *no e pelo* discurso – interessantes para o debate relacionado aos possíveis conflitos existentes entre o discurso dos participantes de nossa pesquisa e a doutrina da Igreja Católica.

Por estas razões, trata-se de um referencial bastante pertinente, cujos conceitos fundamentais apresentaremos a seguir, tendo por referência os princípios já levantados até aqui a respeito do campo da ADC – uma vez que também constituem a perspectiva faircloughiana. Nossa discussão será feita a partir das obras *Discurso e Mudança Social*¹⁵ (2001 [1992]), *Discourse in Late Modernity – Rethinking Critical Discourse Analysis* (1999), escrito em coautoria com a também linguista Lilie Chouliaraki, e *Analysing Discourse: Textual analysis for social research* (2003).

3.1. Teoria Social do Discurso e Modelo Tridimensional

Em seu livro *Discurso e Mudança Social*, Fairclough (2001 [1992]) assume o propósito de desenvolver uma abordagem crítica para os estudos do discurso, de modo

¹⁵ O texto original foi publicado em língua inglesa, sob o título *Discourse and social change*, em 1992. A versão que utilizamos neste trabalho é uma tradução para o português organizada por Izabel Magalhães, da Universidade de Brasília (UnB), publicada em 2001.

a fornecer um quadro teórico e analítico útil para a pesquisa científica social, especialmente nos estudos a respeito da mudança social no contexto contemporâneo. Em função do seu foco nas questões de linguagem, a noção de *discurso* constitui o centro das teorizações da obra – e, por isso, sua proposta recebe o título de *Teoria Social do Discurso* (doravante, TSD).

O autor inicia a sua discussão com uma crítica a alguns modelos de compreensão da linguagem desenvolvidos nos campos da linguística estruturalista – tradição iniciada por Ferdinand de Saussure – e da sociolinguística.

Como ele aponta, Saussure e seus seguidores desenvolveram uma abordagem de estudo da linguagem que considerava que a língua em seu uso cotidiano não podia ser acessada ou sistematizada cientificamente. Desse modo, defendiam uma teorização concentrada apenas na “*langue* (língua)”, o próprio sistema linguístico, e não no seu uso, a “*parole* (fala)”.

Os sociolinguistas teriam sido, então, fortes críticos desta perspectiva saussuriana, baseando sua contestação na tese de que seria exatamente no estudo do uso, determinado pelas variáveis sociais, que a linguagem se tornaria acessível para um estudo sistemático. Porém, de acordo com Fairclough (2001 [1992]), ainda que estas críticas tenham sido um avanço em relação ao paradigma estruturalista, elas também incorrem numa limitação significativa, ao levar ao extremo a preocupação com o valor determinante das variáveis sociais, criando uma abordagem unilateral que não leva em conta a possibilidade de que a própria linguagem tenha poder constitutivo e transformador no nível social mais amplo.

Assim, Fairclough (2001 [1992]) propõe que o discurso seja definido como *prática social*, não sendo apenas uma atividade puramente individual, nem apenas um reflexo direto das variáveis situacionais. Esta ideia tem algumas implicações importantes. Primeiro, segundo o autor, implica ser o discurso, ao mesmo tempo, uma forma de ação (sobre o mundo e sobre os outros) e uma forma de representação. Segundo, implica uma relação *dialética* entre o discurso e a realidade social, de modo que, ao mesmo tempo em que o discurso é constrangido pela estrutura social, ele também a constitui e transforma (FAIRCLOUGH, 2001 [1992]). No que diz respeito ao caráter condicionante da estrutura, Fairclough (2001 [1992], p.91) aponta:

o discurso é moldado e restringido pela estrutura social no sentido mais amplo e em todos os níveis: pela classe e por outras relações sociais em um nível societário, pelas relações específicas em instituições particulares, como o direito ou a educação, por sistemas de classificação, por várias normas e convenções, tanto de natureza discursiva como não-discursiva, e assim por diante. Os eventos discursivos específicos variam em sua determinação estrutural segundo o domínio social

particular ou o quadro institucional em que são gerados. (FAIRCLOUGH, 2001, p. 91) [grifo nosso]

Quanto à dimensão constitutiva do discurso, o autor afirma que ele tem poder de intervenção sobre as mesmas dimensões da estrutura social que o moldam e restringem, na medida em que constitui o mundo em significado (FAIRCLOUGH, 2001 [1992]). Assim, é possível distinguir três aspectos fundamentais desse caráter construtivo do discurso, que estão relacionados aos modos como ele contribui na construção (i) das identidades sociais; (ii) das relações sociais entre as pessoas; e (iii) dos sistemas de conhecimento e crença (FAIRCLOUGH, 2001 [1992]).

Partindo destes princípios, a TSD de Fairclough (2001 [1992]) propõe que cada evento discursivo seja explicado a partir de três dimensões: num extremo, a *prática social*, dimensão mais ampla do evento discursivo que é perpassada por (e revela) relações de poder, hegemonia e ideologia; no outro extremo, o *texto*, dimensão “concreta” e materializada linguisticamente, em modalidade oral e/ou escrita; e, por fim, mediando às dimensões anteriores, a *prática discursiva*, que envolve os processos de *produção, distribuição e consumo* do texto, processos sociocognitivos que se organizam a partir das configurações da *ordem do discurso* (cf. FOUCAULT, 2011 [1970]).

A partir dessa abordagem, Fairclough (2001 [1992]) elabora o seu *modelo tridimensional*, um quadro metodológico desenvolvido para a sua proposta de Análise do Discurso, que reúne três tradições analíticas diferentes, que ele considera indispensáveis: para a análise do *texto*, a tradição de base descritiva da análise textual e linguística, buscando referência particular na Linguística Sistêmico-Funcional (LSF) desenvolvida por Michael A. K. Halliday (2004 [1985]); para análise da *prática social*, a tradição macrossociológica, focada nas estruturas sociais; e, para a análise da *prática discursiva*, a tradição interpretativa ou microssociológica de considerar a prática social como “alguma coisa que as pessoas produzem ativamente e entendem com base em procedimentos de senso comum compartilhado” (FAIRCLOUGH, 2001 [1992], p. 100).

A concepção tridimensional da TSD é representada diagramaticamente pelo autor da seguinte maneira:

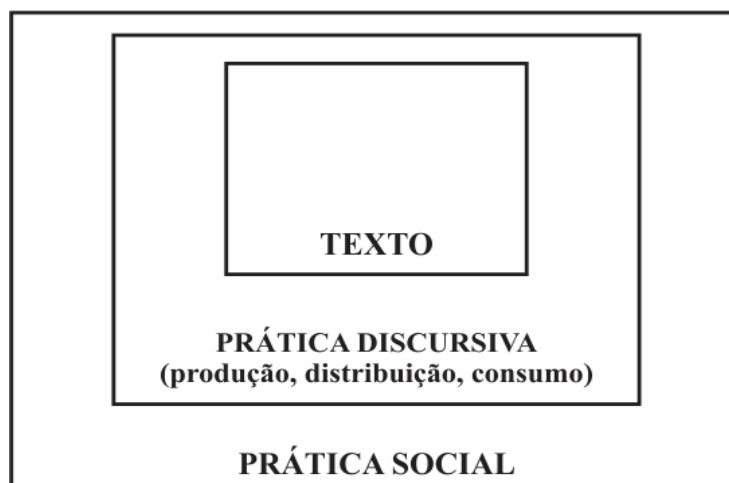


Figura 01: Concepção Tridimensional do Discurso (FAIRCLOUGH, 2001 [1992])

Para a dimensão da análise do discurso enquanto *texto*, Fairclough (2001 [1992]) preocupa-se fundamentalmente com aspectos ligados à “materialidade” do texto enquanto tal, num esforço de exploração *descritiva* das suas relações internas, em termos gramaticais, semânticos, etc. Desse modo, o autor indica que, para uma efetiva compreensão dessa instância, é necessário atentar para questões de *vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual*.

Na dimensão da análise do discurso enquanto *prática discursiva*, ao analisar questões relacionadas à produção, circulação e consumo dos textos, Fairclough (2001 [1992]) dá atenção especial à investigação dos recursos sociocognitivos de quem os produz, circula e interpreta, considerando que “a natureza desses processos varia entre diferentes tipos de discurso de acordo com fatores sociais” (FAIRCLOUGH, 2001, pp.106-107). Nesse sentido, o autor preocupa-se com o desenvolvimento de um trabalho mais *interpretativo*, dando atenção a tópicos como *coerência, força ilocucionária, intertextualidade e interdiscursividade*.

Em última instância, na dimensão do discurso enquanto prática social, Fairclough (2001 [1992]) está preocupado em explicar a relação que o texto desenvolve com as práticas sociais mais amplas das quais ele constitui apenas uma parte, pensando esta questão em termos de *ideologia* e de *hegemonia*. Gomes (2007) complementa esta ideia destacando que, para Fairclough, o discurso é “o espaço e o suporte das lutas sociais marcadas pelo conflito seja para a sustentação das relações de dominância, seja para a resistência a essa dominância” (GOMES, 2007a, pp. 17-18), sendo o discurso, portanto, o espaço privilegiado da concretização de ideologias e do desenvolvimento de lutas hegemônicas.

É importante mencionar que, em função da perspectiva dialética que perpassa toda a produção do autor, o percurso de análise proposto na TSD não define um ordenamento muito fechado, que privilegie a determinação de algum dos aspectos sobre os outros; pelo contrário, para Fairclough, chega a ser necessário que haja um movimento constante de idas e vindas entre as três dimensões, que podem estar dispersas na análise, e são separadas desta maneira apenas para uma melhor estruturação metodológica (RESENDE & RAMALHO, 2006). Assim, a concepção tridimensional permanece como um instrumento importante para a compreensão dos eventos discursivos, ainda que seja utilizada de modo mais pulverizado durante a análise, como propõe o enquadre metodológico para a ADC que é apresentado por Chouliaraki & Fairclough na obra *Discourse in Late Modernity* (1999).

Neste livro, os autores dialogam com a proposta apresentada por Fairclough em *Discurso e Mudança Social*, mas a partir de um movimento teórico-metodológico que muda o foco da abordagem: enquanto a TSD dava centralidade à questão do *discurso*, Chouliaraki e Fairclough (1999) concentram a sua discussão no nível da *prática social* (RESENDE & RAMALHO, 2006). O discurso, visto como prática social em si mesmo anteriormente, passa a ser visto como apenas *um* dos diversos aspectos que compõem uma prática social – nas palavras dos autores, um *momento da prática*, que, articulado a outros momentos não necessariamente discursivos, a constitui. Trataremos desta proposta com mais profundidade na seção seguinte.

3.2. O Discurso como momento da prática social

De certo modo, pode-se considerar que um interesse mais aprofundado nas questões de linguagem e semiose (e, por extensão, do discurso) é uma tendência quase natural num campo de estudos que se vincula à Linguística. Por outro lado, não se pode negar que se trata de uma inclinação que tende a ser relativamente problemática para uma proposta teórico-metodológica que se pretende *dialética*. É a partir desta visão que Chouliaraki & Fairclough (1999) se propõem a desviar do *discurso* para a *prática social* o foco do enquadre teórico-metodológico da ADC, na obra *Discourse in Late Modernity*.

Desde já, cabe esclarecer que isso não implica em um abandono das questões linguístico-discursivas, o que seria, da mesma maneira, um desvio da perspectiva dialética. Pelo contrário, os autores apontam que “o foco nas práticas sociais direciona a atenção para conexões e relações de internalização entre todos os vários

momentos [da prática], de modo que é possível acessar *o trabalho que o momento semiótico desenvolve em cada prática particular*¹⁶ (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p.143) [grifo nosso]. Ou seja: para Chouliaraki & Fairclough (1999), é exatamente a partir de um olhar *para a prática social* que se pode ter uma compreensão mais clara do funcionamento e dos processos de construção de significado *operados no e pelo discurso*. Em consonância com a proposta de Foucault (2012 [1969]), trata-se, portanto, do interesse pelo estudo do discurso *em articulação com os elementos não-discursivos* da prática social que se pretende analisar.

Como já mencionamos, essa abordagem busca principalmente garantir o desenvolvimento de um olhar dialético efetivo sobre os objetos de estudo, em acordo com as bases epistemológicas que são assumidas pela ADC. Mas os ganhos para a teoria são ainda mais múltiplos. Como apontam Resende & Ramalho (2006), esta perspectiva, além de permitir uma maior abertura durante as análises, incita, mais do que o modelo tridimensional, um interesse nas relações de poder e hegemonia existentes na sociedade contemporânea, especialmente quando em contextos de exploração e desigualdade, o que contempla de modo mais pertinente o caráter emancipatório e intervencionista almejado pela agenda da ADC.

A primeira noção importante na discussão feita pelos autores é o conceito de *prática*, instância que, como temos discutido, constitui o foco de análise na abordagem de Chouliaraki & Fairclough (1999). Os autores apresentam a seguinte definição:

modos habitualizados, ligados a tempos e espaços particulares, em que as pessoas aplicam recursos (materiais ou simbólicos) para agir conjuntamente no mundo. Práticas são constituídas ao longo de toda a vida social – em domínios especializados da economia e da política, por exemplo, mas também no domínio da cultura, incluindo a vida cotidiana¹⁷ (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 21).

Partindo dessa compreensão, Chouliaraki & Fairclough (1999) resgatam contribuições das ciências sociais, e apontam que práticas particulares agregam elementos diversos da vida social: tipos particulares de atividades, que podem estar ligados a condições materiais, temporais ou espaciais diferentes; indivíduos particulares, que trazem cargas de conhecimentos e experiências diferentes em relações sociais

¹⁶ Tradução livre nossa para: “Focusing on social practices directs attention to links and relations of internalisation between all the various moments, so that it is possible to access the work the semiotic moment does in each particular practice.”

¹⁷ Tradução livre nossa para: “habitualised ways, tied to particular times and places, in which people apply resources (material or symbolic) to act together in the world. Practices are constituted throughout social life – in the specialized domains of the economy and politics, for instance, but also in the domain of culture, including everyday life.”

também distintas; formas linguísticas e semióticas diferentes, bem como diferentes modos de usar a linguagem, e assim por diante. Usando a terminologia proposta pelo geógrafo marxista David Harvey, Chouliaraki & Fairclough (1999) chamam a esses diversos aspectos de “*momentos da prática*”. De acordo com os autores, são elementos que se configuram como partes de práticas sociais particulares, funcionando de modo “agregado”, ou seja, existindo simultaneamente dentro das práticas, de modo que *internalizam e se articulam a outros momentos, sem serem reduzidos a eles*.

Segundo Resende (2009), essa noção de irredutibilidade é importante porque deixa evidente a noção de que os momentos da prática não podem ser reduzidos ao discurso, que é entendido como apenas *um* deles. Assim, a compreensão efetiva do aspecto linguístico/semiótico depende do olhar sobre a articulação do discurso com os outros momentos, percebendo que esta articulação se dá de modo dialético e aberto (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999), e entendendo que mudanças na configuração de um dos momentos da prática geram necessariamente mudanças na configuração dos outros momentos – e, portanto, na prática como um todo (RESENDE, 2009).

Tendo todas estas questões em vista, Chouliaraki & Fairclough (1999) teorizam as práticas sociais a partir da compreensão de que elas são constituídas por outros três elementos, além do *discurso* (momento linguístico/semiótico): as *relações sociais*, a *atividade material* e o *fenômeno mental* (crenças, valores, desejos, ideologias). Podemos representar esta proposta como na imagem que segue – organizada a partir das discussões sobre a ADC faircloughiana feitas por Resende & Ramalho (2006) e Ramalho & Resende (2011):

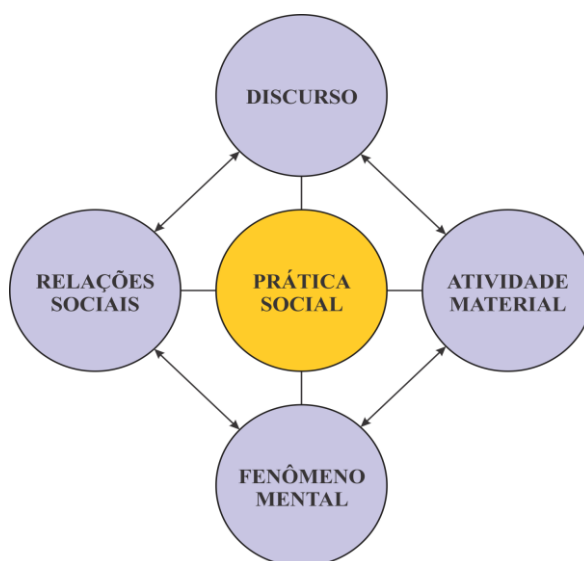


Figura 02: Momentos da prática social

Neste ponto da discussão, é importante fazer uma ressalva. Temos destacado com relativa veemência que o enquadre teórico-metodológico de Chouliaraki & Fairclough (1999) busca aprofundar e rediscutir aspectos não tão contemplados pelo modelo tridimensional apresentado anteriormente (FAIRCLOUGH, 2001 [1992]). Neste caso, a fim de evitar conclusões equivocadas, cabe esclarecer que, ao contrário do que possa parecer *a priori*, não há uma “contradição” efetiva entre estas duas abordagens, nem mesmo uma recusa dos autores de *Discourse in Late Modernity* às discussões produzidas em *Discurso e Mudança Social*.

De fato, é perceptível uma diferença na formulação dos conceitos básicos das duas obras: como apontamos, Fairclough (2001 [1992]) propõe uma análise tridimensional do *discurso como prática social*, enquanto Chouliaraki & Fairclough (1999) afirmam ser ele *um momento da prática*. Entretanto, podemos visualizar essa diferença como uma questão que é mais de “foco” que efetivamente “conceitual”. Afinal, entender o *discurso como prática* não significa propor que toda prática social é exclusivamente discursiva.

Uma leitura atenta da obra de 1992 pode fazer perceber que a própria compreensão do discurso como *momento da prática* já aparece, ainda que de modo germinal. Como mencionamos na seção anterior, o modelo tridimensional de Fairclough (2001 [1992]) propõe que cada evento discursivo seja explicado a partir das dimensões da *prática social*, num extremo, e do *texto*, em outro, sendo que estes elementos são mediados por uma terceira dimensão, a *prática discursiva*. Com a ideia de “mediação”, o autor quer deixar evidente que é *através* desta instância que o *texto* se configura enquanto *discurso* no nível mais amplo da *prática social*. Seu objetivo, portanto, é definir os aspectos que fazem com que o elemento discursivo seja “especificamente discursivo” – sendo isso tomado *em relação aos outros elementos não-discursivos* que ele prevê e reconhece no nível da prática social.

Assim sendo, a diferença maior, como dissemos, é de foco: enquanto em *Discurso e Mudança Social* Fairclough estava preocupado em estudar o modo através do qual discurso se configura *enquanto* prática social, em *Discourse in Late Modernity*, Chouliaraki & Fairclough (1999) propõem um enquadre teórico-metodológico que permita à ADC visualizar o modo como o discurso se configura *dentro* das práticas sociais. O subtítulo desta segunda obra, “*Rethinking Critical Discourse Analysis*”¹⁸ ajuda a compreender esse caráter de reflexão e de problematização, mais que de

¹⁸ Em tradução nossa: “Repensando a Análise de Discurso Crítica”.

contestação. Trata-se de uma relação de diálogo entre as obras, num movimento *dialético* que está em conformidade com as próprias configurações teoria.

Um aspecto particular em que estas duas abordagens se relacionam diz respeito à noção de *ordem do discurso*, que é trazida das reflexões de Foucault (2011 [1970]) tanto para definir a *prática discursiva* em Fairclough (2001 [1992]), quanto para explicar o *momento discursivo da prática social* em Chouliaraki & Fairclough (1999). Segundo Gomes (2007), as ordens do discurso são:

momentos encadeados de práticas sociais, isto é, uma rede de convenções e valores sociais e institucionais, estruturadas por relações de poder dentro das instituições, que produzem diferentes tipos de *discurso*, *gêneros discursivos* e *vozes*, gerados através da inculcação e do ordenamento das práticas sociais. (GOMES, 2007, p. 18)
[grifo nosso]

Para Fairclough (2001 [1992]), são exatamente as ordens do discurso que dão base aos processos de produção e interpretação dos sentidos no nível das práticas discursivas. Assim, elas também são as responsáveis por realizar o processo de intermediação entre o sistema linguístico/semiótico – no nível mais abstrato da estrutura social – e os textos concretos que existem “efetivamente” – no nível mais empírico dos eventos sociais (RAMALHO & RESENDE, 2011).

Em outras palavras, como Chouliaraki & Fairclough (1999) afirmam, são as ordens do discurso que constituem a faceta essencialmente discursiva da ordem social mais ampla – indicação que Fairclough (2001 [1992]) também já antecipava. Nesse sentido, é exatamente a partir das ordens do discurso que podemos fazer um estudo mais aprofundado do discurso *enquanto momento da prática social*.

Para visualizar melhor o modo como esta dinâmica se articula, cabe retomar aqui o diagrama mostrado na Figura 02, representando novamente a prática social com os seus diversos momentos. Dessa vez, porém, ampliamos a articulação entre os elementos internos ao próprio momento discursivo – que vão constituir, em última instância, os elementos da ordem do discurso: os *gêneros*¹⁹, os *discursos* e os *estilos*²⁰.

¹⁹ Importante destacar que, particularmente neste capítulo, o termo *gênero* está sendo utilizado para designar a categoria linguística de *gênero discursivo*, e não à compreensão *social* de gênero – que está associada aos debates sobre gênero e sexualidade.

²⁰ Retomando a citação de Gomes (2007) feita anteriormente, é possível perceber que a autora fala em discursos, gêneros e vozes, mas não em estilos. É importante destacar que nem uma escolha nem outra estão distanciadas da proposta faircloughiana: o termo *vozes* chega a ser utilizado por Chouliaraki & Fairclough na obra de 1999, e é significativamente útil para a discussão mais social que os autores se propõem a fazer. Na obra de 2003, porém, um pouco mais interessado em aprofundar-se no uso de categorias linguísticas, Fairclough passa a utilizar a categoria *estilo*, que é mais interessante para os trabalhos de análise, em função dos diálogos entre a ADC e a Linguística Sistêmico-Funcional (HALLIDAY, 2004 [1985]), onde a noção de estilo também aparece. Aprofundaremos melhor esta questão na próxima seção.

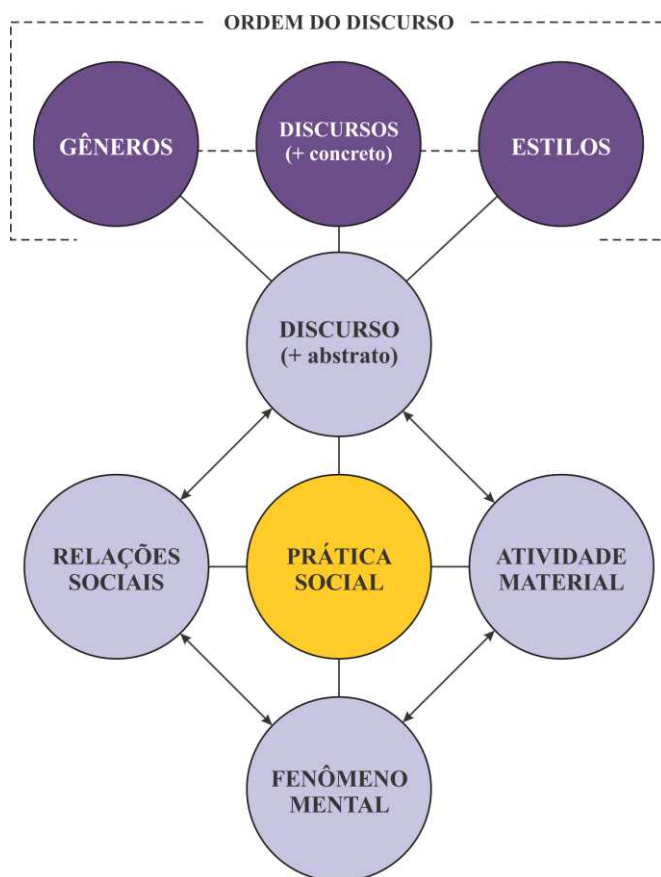


Figura 03: Articulação interna do momento discursivo da prática social – adaptado de Ramalho & Resende (2011)

Como se pode perceber, o termo *discurso* aparece aqui com duas acepções, uma mais abstrata, e outra mais concreta. Ramalho & Resende (2011) esclarecem:

Como substantivo mais abstrato, [discurso] significa ‘linguagem e outros tipos de semiose como *momento irredutível da vida social*’ ao passo que, como substantivo mais concreto, significa ‘*modos particulares de representar parte do mundo*’. De acordo com a primeira acepção, em práticas sociais a linguagem figura como discurso: o *momento semiótico que se articula com os demais momentos das práticas* – fenômeno mental, relações sociais, mundo material. Conforme a segunda acepção, *os diferentes momentos semióticos de diferentes práticas dão origem a (redes de) ordens do discurso, formadas por gêneros, discursos e estilos* particulares de cada campo ou atividade social (RAMALHO & RESENDE, pp. 41-42). [grifos nossos]

Desse modo, ao assumirmos o discurso como momento da prática social, articulado a outros momentos, é necessário perceber que ele mesmo pode possuir uma articulação interna entre elementos que o constituem e que se relacionam de modo também dialético, como está representado na figura 03. Assim, na instância da ordem do discurso, diferentes *gêneros, discursos e estilos* aparecem como “momentos” internos ao próprio momento discursivo.

O papel que estes três elementos desenvolvem no processo de configuração do discurso no nível das práticas sociais é mais bem discutido por Fairclough (2003) na

obra *Analysing Discourse*. A partir de uma recontextualização da proposta teórica da Linguística Sistêmico Funcional (LSF), o autor aponta que os *gêneros* são formas de ação e interação social, os *discursos*, formas representação social e os *estilos*, formas de identificação. Na seção seguinte, discutiremos estas teorizações, bem como os seus desdobramentos em termos de categorias de análise.

3.3. Gêneros, Discursos e Estilos como tipos de significado

Fairclough apresenta o seu livro *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research* (2003) como uma espécie de extensão dos trabalhos publicados anteriormente por ele no campo dos estudos discursivos, inserido no extenso projeto de construção de uma perspectiva de análise linguístico-discursiva de base crítica.

Seu propósito central na obra é o de discutir categorias para a análise linguística de textos; porém, exatamente em função deste projeto maior da ADC, o autor alerta que não se pode deixar de lado o pressuposto básico de que a linguagem é um aspecto irreduzível da vida social, dialeticamente interconectado com os outros aspectos dela – conforme temos apontado.

Para desenvolver este propósito de focar nas questões de análise linguística, Fairclough usa como principal referência a *Linguística Sistêmico Funcional* (LSF), teoria linguística amplamente associada ao britânico Michael A. K. Halliday (2004 [1985]), como já citamos anteriormente. Segundo Gouveia (2009), a LSF pode ser entendida como:

uma teoria geral do funcionamento da linguagem humana, concebida a partir de uma *abordagem descritiva baseada no uso linguístico*. Em concreto, trata-se de uma teoria de descrição gramatical, uma construção teórico-descritiva coerente que fornece *descrições plausíveis sobre o como e o porquê de a língua variar em função de e em relação com grupos de falantes e contextos de uso*. Mas, para além de ser uma teoria de descrição gramatical, razão pela qual adquire muitas vezes a designação mais restrita de Gramática Sistêmico-Funcional (GSF), ela fornece também instrumentos de descrição, uma técnica e uma metalinguagem que são úteis para a análise de textos, pelo que, adicionalmente, pode ser encarada como um modelo de análise textual (GOUVEIA, 2009, p. 14) [grifos nossos].

Como se pode perceber, o destaque dado aos *usos linguísticos* é um aspecto importante da teoria. De fato, como Gouveia (2009) também indica, Halliday preocupava-se em desenvolver uma proposta que não acabe focada nem em uma descrição completamente extrínseca das funções linguísticas – ou seja, sem considerar os elementos da língua – nem em uma descrição das estruturas puramente linguísticas, sem levar em consideração as necessidades e as escolhas dos falantes. Assim, a LSF toma o

uso como ponto fundamental tanto na conceituação quanto nos trabalhos de descrição e análise da língua.

Trata-se, portanto, de uma teoria que, como Fairclough (2003) indica, oferece elementos interessantes para uma compreensão da relação entre a linguagem e os outros elementos da vida social, de modo que se torna bastante valiosa para os estudos desenvolvidos no campo da ADC, especialmente a partir da noção de *multifuncionalidade* da linguagem, que apresentaremos a seguir.

Na perspectiva hallidayana (HALLIDAY, 2004 [1985]), a língua é tida como um recurso para a produção de significados, o que indica que ela tem, em si mesma, um potencial de significação. A partir de dadas possibilidades no sistema da língua, os falantes fazem *escolhas*, tendo em mente aquilo que querem significar nas situações de comunicação em que estão inseridos. O produto destas escolhas é o texto, que, neste caso, se configura como uma *instanciação* do sistema linguístico:

O sistema de uma língua é “instanciado” na forma de texto. Um texto pode ser um encontro de serviço trivial, como pedir café, ou pode ser um acontecimento importante na história da humanidade, como o discurso de posse de Nelson Mandela; em qualquer caso, e seja qual for o seu valor intrínseco, é uma instância de um sistema subjacente, e não tem existência significativa, exceto como tal (...). O sistema é o potencial subjacente de uma língua: o seu potencial como um recurso de construção de significado. (HALLIDAY, 2004 [1985], p. 27)²¹

É importante destacar que, para Halliday (2004 [1985]), tal potencial se organiza através de redes de escolhas que são mais ou menos independentes, uma vez que existem como possibilidades no nível do sistema linguístico, e não no nível da realidade concreta em que falantes produzem os seus textos. A noção de *funcionalidade* – apropriada por Fairclough (2003) – surge aqui: para a LSF, uma vez que a organização do sistema linguístico tem uma relação profunda com as *funções sociais da linguagem* (RESENDE & RAMALHO, 2006), estas redes de escolhas, em última instância, correspondem a certas funções (ou *metafunções*) básicas que a linguagem desempenha. Como explica Gouveia (2009):

A linguagem serve para expressarmos conteúdo, para darmos conta da nossa experiência do mundo, seja este o real, exterior ao sujeito, seja este o da nossa própria consciência, interno a nós próprios; mas a linguagem *serve também para estabelecermos e mantermos relações sociais* uns com os outros, para desempenharmos papéis sociais, incluindo os comunicativos, como ouvinte e falante; e, por fim, a linguagem providencia-nos a *possibilidade de estabelecermos relações entre partes de uma mesma instância de uso da fala*, entre essas partes e a

²¹ Tradução livre nossa para: “The system of a language is ‘instantiated’ in the form of text. A text may be a trivial service encounter, like ordering coffee, or it may be a momentous event in human history, like Nelson Mandela’s inaugural speech; in either case, and whatever its intrinsic value, it is an instance of an underlying system, and has no meaningful existence except as such (...). The system is the underlying potential of a language: its potential as a meaning-making resource”.

situação particular de uso da linguagem, tornando-as, entre outras possibilidades, situacionalmente relevantes. Tais funções da linguagem recebem os nomes de *função ideacional*, de *função interpessoal* e de *função textual*, respectivamente (GOUVEIA, 2009, p. 15) [grifos nossos].

Uma vez que estas três metafunções são inter-relacionadas, a *multifuncionalidade* aparece como elemento central no funcionamento da linguagem.

Para se apropriar destas discussões, Fairclough (2001 [1992], 2003) investe num trabalho de reconfiguração da proposta hallidayana, uma vez que, ainda que partam de compreensões semelhantes de linguagem, a LSF e a ADC possuem objetivos relativamente diferenciados.

Em *Discurso e Mudança Social* (2001 [1992]), o autor já propõe algumas recontextualizações da perspectiva original de Halliday: preocupado em destacar a influência do discurso na construção, reprodução e reestruturação das identidades, relativamente marginalizadas como um aspecto menor da *função interpessoal*, Fairclough propõe a divisão desta em duas outras: as funções relacional e identitária, sendo a primeira relativa ao modo como as relações sociais são constituídas e negociadas, e a segunda aos modos como as identidades sociais são estabelecidas no discurso (RESENDE & RAMALHO, 2006).

Mas é em *Analysing Discourse* (2003), que o autor cumpre a tarefa de aprofundar a rearticulação dos conceitos da LSF, propondo um diálogo maior e mais produtivo, em relação aos objetivos delineados para as pesquisas no campo da ADC.

Resgatando a noção de discurso como um elemento das práticas sociais (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999), Fairclough (2003) afirma que os usos cotidianos da linguagem são diferentes formas através das quais *representamos, agimos/interagimos* e (nos) *identificamos* (n)o mundo. Para isso, como mencionamos na seção anterior, articulam-se no momento discursivo três elementos: (i) os *discursos*, como modos de representação; (ii) os *gêneros*, como modos de ação e interação; e (iii) os *estilos*, como modos de identificação. E é a partir destes aspectos que Fairclough (2003) propõe a sua releitura para a proposta de Halliday. Ele diz:

Eu também verei os textos como multifuncionais (...), embora de um modo bastante diferente, de acordo com a distinção entre *gêneros*, *discursos* e *estilos* como os três principais modos através dos quais o discurso figura como um momento das práticas sociais – *modos de ação*, *modos de representação*, *modos de identificação*. Ou, colocando isto de maneira diferente: as relações do texto com o evento, com o mundo físico e social mais amplo, e com as pessoas envolvidas no evento. No entanto, *eu prefiro falar de três tipos principais de significado, ao invés de funções*²² (FAIRCLOUGH, 2003, p. 27) [grifos nossos].

²² Tradução livre nossa para “Genres are the specifically discursive aspect of ways of acting and interacting in the course of social events: we might say that (inter)acting is never just discourse, but it is

Para elaborar esta proposta, Fairclough (2003) parte da já mencionada rearticulação conceitual que elaborara em *Discurso e Mudança Social*, ao invés de usar a proposta hallidayana original. Assim, (i) a *função ideacional* passa a ser compreendida como *significado representacional*, referente ao *discurso*; (ii) a *identitária*, como *significado identificacional*, referente ao *estilo*; e a *relacional*, como *significado acional*, referente ao gênero. Por fim, a *função textual* seria também incorporada ao significado acional, pois Fairclough afirma não distinguir uma função textual separada, uma vez que ela é incorporada à ação, através do gênero (RESENDE & RAMALHO, 2006). Este processo de recontextualização pode ser sistematizado como na tabela seguinte:

RECONTEXTUALIZAÇÃO DA LSF NA ADC		
LSF	ADC (Fairclough, 1992)	ADC (Fairclough, 2003)
Função Ideacional →	Função Ideacional →	Significado Representacional
Função Interpessoal ↘	Função Identitária →	Significado Identificacional
	Função Relacional →	Significado Acional
Função Textual →	Função Textual →	

Tabela 01: Recontextualização da LSF na ADC, segundo Resende & Ramalho (2006)

Destaque-se que Fairclough fala em *significados* em vez de (meta)funções – sem, porém, perder a noção de multifuncionalidade trazida da LSF, uma vez que, para o autor, os significados também atuam nos enunciados de forma simultânea (RESENDE & RAMALHO, 2006). Esta questão é importante porque, na visão faircloughiana, a pesquisa na ADC está mais preocupada com os mecanismos de construção da *significação* do que com o *funcionamento* da língua em si mesmo – interesse mais próximo da LSF, que, desde seu título, já indica a sua preocupação de base funcional.

Neste sentido, Fairclough (2003, p.10) orienta que “parte do que está implicado na abordagem dos textos como elementos dos eventos sociais é que nós não estamos preocupados apenas com os textos enquanto tais, mas também com os

often mainly discourse. So when we analyse a text or interaction in terms of genre, we are asking how it figures within and contributes to social action and interaction in social events.”

processos interativos de *construção de significado*²³” (FAIRCLOUGH, 2003, p.10) [grifo nosso]. Assim, “a análise de discurso deve ser simultaneamente a análise de como os três tipos de significado são realizados em traços linguísticos dos textos e da conexão entre o evento social e práticas sociais, verificando-se quais gêneros, discursos e estilos são utilizados e como são articulados” (RESENDE & RAMALHO, 2006, p.61). As questões de análise nascem destas necessidades. Nesse sentido, a pesquisa social textualmente orientada deve partir da materialidade linguística dos textos e investigar:

(i) no *gênero*: o que as pessoas fazem, ou, de modo mais particular, o que as pessoas fazem *discursivamente*? Quais tipos de interação são estabelecidos através dos gêneros? Existem processos de mudança e/ou hibridismo de gêneros? Estas mudanças genéricas indicam mudanças nas práticas sociais mais amplas? Os gêneros são mediados por tecnologias comunicacionais? Em que estas tecnologias interferem?

(ii) no *discurso*: quais processos, participantes e/ou circunstâncias são representados/excluídos? Quando representados, quais são colocados em destaque? Como os atores sociais são representados? Existem processos de recontextualização de determinados campos da vida social? Há metáforas? São feitas lexicalizações?

(iii) no *estilo*: qual a relação aparente entre o falante/escritor e as informações que expressa em seu texto? Como isso se articula em termos de modalização? Quais traços identitários são perceptíveis? Há uma mistura significativa de estilos? Com quais valores o indivíduo se compromete? Como estes valores são apresentados linguisticamente?

Estas questões levantam elementos de importância fundamental para o trabalho de análise, que, desse modo, vai ser desenvolvido de modo indiscutivelmente conectado às próprias compreensões de Fairclough a respeito do funcionamento da linguagem nos eventos sociais e do seu papel na construção de lutas e disputas de poder e hegemonia. Trata-se de uma rica articulação entre teoria e metodologia – o que, a propósito, é uma das tantas razões que nos levam ao vínculo que estabelecemos aqui com a proposta faircloughiana para os estudos discursivos críticos.

Apresentado este panorama teórico, com as suas contribuições para o nosso trabalho de pesquisa, passamos, no capítulo a seguir, para uma discussão a respeito das questões de identidade, gênero e sexualidade, que também são centrais em nossa discussão.

²³ Tradução livre nossa para: “Part of what is implied in approaching texts as elements of social events is that we are not only concerned with texts as such, but also with interactive processes of meaning-making”.

4. SEXUALIDADE, PODER, PERFORMANCE: A IDENTIDADE NUMA PERSPECTIVA *QUEER*

No capítulo anterior, nos dedicamos a fazer uma apresentação das principais compreensões que temos a respeito do funcionamento da linguagem e do discurso no nível das práticas sociais, a fim de entender melhor a dinâmica dos processos de mudança discursiva e social, que são extremamente relevantes para o debate que queremos fazer aqui.

Cumprido este objetivo, queremos agora abrir espaço para outra discussão que também nos interessa, a respeito da compreensão de *identidade* e dos processos de construção identitária. Além disso, uma vez que trabalhamos diretamente com a questão das sexualidades, também queremos tocar neste ponto, a fim de compreender como os processos de vivência da sexualidade podem ser relevantes para a construção dos sujeitos – entendendo-os do ponto de vista da sua individualidade, mas também enquanto sujeitos sociais, envolvidos nas dinâmicas de poder e de controle dos corpos.

Para tanto, iremos buscar aqui algumas contribuições advindas da *Teoria Queer* (BUTLER, 2003a [1990], 2003b; LOURO, 2001, 2009; MISKOLCI, 2007, 2009, 2012; SALIH, 2012), além de reflexões produzidas pelo filósofo francês Michel Foucault (1988 [1976], 2011 [1975], 2011 [1980]), que foi um grande influenciador deste campo. Tais escolhas são frutíferas tanto em função da reconhecida importância destes estudos para compreensão das questões contemporâneas que envolvem as identidades, quanto pelo diálogo que eles estabelecem com o referencial teórico que temos utilizado: do mesmo modo que problematizamos as relações entre linguagem e poder, a partir da proposta da ADC, discutiremos neste capítulo as relações de poder que estão envolvidas também na produção das identidades, dos corpos, dos gêneros e

das sexualidades – entendendo esses processos de produção também como processos discursivos, o que o conceito de *performance*, em especial, nos ajudará a entender.

4.1. O campo dos estudos *queer*: teoria e política

A Teoria *Queer* tem seu surgimento marcado no começo dos anos 1980, no contexto da epidemia da AIDS, como uma abordagem teórica e política *pós-identitária* (LOURO, 2001), que pretendia propor o questionamento de um binarismo heteronormativo que, como aponta Miskolci (2012), estava presente não apenas no discurso conservador tradicional, mas também nas estratégias dos próprios grupos de “defesa da homossexualidade” que vinham articulando lutas por reconhecimento desde o fim da década de 1960.

Nesta época, com a intensificação da luta feminista, negra e homossexual, os chamados “novos movimentos sociais”²⁴ começaram a colocar nas pautas das lutas políticas demandas sociais que iam além da redistribuição econômica exigida pelo já conhecido movimento operário, de base marxista. No caso específico do movimento homossexual, cobrava-se fim de preconceitos e o reconhecimento dos gays como pessoas “respeitáveis”, “aceitáveis” e “normais”.

Como Louro (2001) pontua, essa estratégia envolvia basicamente a constituição de uma *política de identidade*. Em substituição às representações estereotipadas dos homossexuais presentes especialmente na mídia, este movimento começou a investir na construção de representações “positivas” desses indivíduos, a fim de alcançar aceitação e até mesmo incorporação à sociedade. Em outras palavras, buscava uma assimilação dos gays pela norma social, sem questionar a própria norma – ou seja, sugeria que a aceitação não significava necessariamente uma perturbação social, o que poderia ocorrer caso a proposta do movimento envolvesse uma

²⁴ Como aponta Miskolci (2012), a classificação de “novos movimentos sociais”, apesar de ser relativamente útil, não contempla adequadamente o caráter destes movimentos, uma vez que eles não eram exatamente *novos*: o próprio movimento feminista, nessa época, encontrava-se em sua “segunda onda”, sendo que já havia se constituído como movimento social vários anos antes, na luta das mulheres por direito a voto e acesso a educação ainda no século XIX. Do mesmo modo, a visão de que a militância de negros nessa época era “nova” é relativamente etnocêntrica, uma vez que só atribui o caráter de vanguarda ao movimento surgido na sociedade industrial norte-americana, ignorando os movimentos abolicionistas que lutaram pela libertação dos escravos em todo o mundo, um século antes. Segundo o autor, o que há de realmente novo nestes movimentos, na verdade, é uma maior participação da classe média (ou de membros de classes populares que adotam um novo repertório de demandas), que começava a compreender o privado como político e apontar que as desigualdades não eram apenas econômicas.

desestabilização do *status quo* e dos valores normativos vinculados à heterossexualidade.

Para a autora, era aí que se instalava o “problema” dessa estratégia: enquanto *política de identidade*, a luta do movimento homossexual acabava reproduzindo um efeito controlador e disciplinador, uma vez que a afirmação de uma dada posição-de-sujeito implicava necessariamente na definição de limites, contornos, possibilidades e restrições (LOURO, 2001). Se a luta por assimilação não significava a desconstrução das normas, também significava a não-desconstrução da existência de um domínio do *desvio* e da abjeção (MISKOLCI, 2012). Inseriria gays, mas continuaria excluindo outras identidades. Segundo Louro (2001, pp. 554-5),

Para muitos (especialmente para os grupos negros, latinos e jovens), as campanhas políticas estavam marcadas pelos valores brancos e de classe média e adotavam, sem questionar, ideais convencionais, como o relacionamento comprometido e monogâmico; para algumas lésbicas, o movimento repetia o privilegiamento masculino evidente na sociedade mais ampla, o que fazia com que suas reivindicações e experiências continuassem secundárias face às dos homens gays; para bissexuais, sadomasoquistas e trans-sexuais [sic] essa política de identidade era excludente e mantinha sua condição marginalizada. Mais do que diferentes prioridades políticas defendidas pelos vários 'sub-grupos', o que estava sendo posto em xeque, nesses debates, era a concepção da identidade homossexual unificada que vinha se constituindo na base de tal política de identidade.

A partir dos anos 1980, essa estratégia começou a mostrar as suas fissuras e a fraqueza da sua efetividade, quando o surgimento da AIDS agregou novos elementos ao debate. Como Miskolci (2012) afirma, a doença foi um fato biológico tanto quanto uma construção social, uma vez que seu impacto cultural se delineou a partir do momento em que foi classificada, no nível aparentemente neutro da biologia, como doença *sexualmente* transmissível – ainda que o seja. Para o autor, existia a possibilidade de que se designasse a AIDS do mesmo modo que a Hepatite B, por exemplo, que costuma ser tratada como uma doença viral “comum”, mesmo que sua transmissão também se dê através de práticas sexuais. Ao ser destacado o aspecto *sexualmente transmissível* na classificação da doença, depreendia-se a noção de um sexo *normal* e um *desviante* – para o qual a doença aparecia quase que como um castigo.

E esse sexo desviante era, evidentemente, aquele que estava fora do padrão heterossexual. Não por acaso, por muitos anos a AIDS foi tida como *câncer gay*. O pânico sexual que se gerou na época teve o efeito de “reativação” da homofobia latente na sociedade, que havia sido relativamente minimizada pelas conquistas do movimento homossexual. Neste contexto, começou a haver o reconhecimento de que uma política

identitária e de assimilação não evitava que, em certos momentos históricos, mesmo grupos socialmente “aceitos” se tornassem objeto de ataque e abjeção (MISKOLCI, 2012). Neste caso, era necessário encontrar mecanismos mais radicais de atuação, voltados para a crítica das normas sociais da matriz heterossexual em si mesma. Com esse propósito, surge o movimento tanto político quanto teórico que é até hoje conhecido como *queer*.

Segundo Louro (2001), a palavra pode ser traduzida como “estranho”, talvez no sentido de excêntrico, ridículo, extraordinário. Porém, no contexto cultural norte-americano, ela ganhou um sentido de xingamento, de palavrão, usada costumeiramente para ofender gays, lésbicas, bem como outras identidades sexuais abjetas. Apesar do sentido aparentemente respeitável – e academicista, cabe dizer – que a palavra acaba tomando no contexto brasileiro, trata-se, na verdade, de uma injúria: guardadas as devidas proporções, podemos dizer que, ao produzir teoria *queer*, produzimos teoria *bicha*, *viada*, *gilete*, *sapatão*, *traveca* (LOURO, 2009; MISKOLCI, 2012).

Ao assumir esse termo para o próprio projeto, o movimento coloca às claras e reitera o seu lugar de abjeção, mas como mecanismo de afirmação e questionamento da própria abjeção – ou da norma que a fundamenta:

Este termo, com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação. Para esse grupo, *queer* significa colocar-se contra a normalização – venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. *Queer* representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora (LOURO, 2001, p. 546).

Fica claro, portanto, que o foco da problemática *queer* não é exatamente a “defesa” da homossexualidade, mas a problematização da naturalização que envolve o binarismo de gênero e sexualidade que define a matriz heterossexual, e que por vezes era incorporada até mesmo às lutas por inclusão social. Grande parte dessa mudança de perspectiva se deve também a um processo de mudança nas concepções a respeito do funcionamento das dinâmicas de poder: de uma compreensão que o tomava enquanto sistema de *repressão*, a uma visão que o entende enquanto um sistema de *mecanismos sociais disciplinadores*. Tanto Miskolci (2009, 2012) quanto Louro (2009) entendem que o pensamento de Michel Foucault contribuiu significativamente para essa mudança de eixo nas reflexões sobre o poder, criando uma das “condições de possibilidade para a construção de um modo *queer* de ser e pensar” (LOURO, 2009, p. 136).

Como Miskolci (2012, p.28) esclarece:

A maior parte do movimento feminista e do movimento homossexual das décadas de 1960 e 1970 era liberacionista, ou seja, via mulheres e homossexuais como sujeitos oprimidos que deveriam lutar pela liberdade. Eram movimentos que concebiam o poder como repressivo e operando de cima para baixo, por exemplo, pelas elites dominantes contra o povo. A despeito das demandas inovadoras de reconhecimento das diferenças, operavam com a inspiração teórica marxista que marcara o antigo movimento operário. De forma muito simplificada, era como se a luta de trabalhadores contra o capital estivesse sendo apenas adaptada a um contexto em que novos sujeitos lutavam contra outras formas de opressão. A partir do final da década de 1980, com a disseminação do conceito de gênero e a incorporação das ideias de Foucault sobre uma analítica do poder, a nova política de gênero começa a modificar essa forma de conceber a luta política e a apontar como é a cultura e suas normas que nos criam como sujeitos.

É exatamente em função dessa perspectiva – de que são as normas culturais que “criam” os sujeitos – que nos interessamos aqui por uma análise das questões identitárias a partir da perspectiva *queer*.

Como veremos, especialmente nas discussões propostas por Judith Butler, filósofa reconhecida como principal teórica *queer* contemporânea, as identidades estão profundamente ligadas às questões do gênero, do corpo e da sexualidade, em processos de construção que são perpassados pelas dinâmicas de normatização e poder que operam em nossa sociedade.

Em função disso, para compreendermos melhor a dinâmica das construções identitárias – que é o nosso interesse neste capítulo –, é necessário investir antes em uma discussão a respeito deste processo de normatização, entendendo como os mecanismos de regulação do corpo se constituem e quais relações de poder instalam – o que faremos a seguir, em uma breve apresentação da discussão de Foucault a respeito do *dispositivo da sexualidade*. Depois deste primeiro esforço, poderemos então introduzir uma discussão sobre a questão das identidades em si – o que levantaremos na seção seguinte, sem abandonar o debate sobre o gênero, a partir da discussão sobre o conceito de *performatividade*, desenvolvido por Butler (2003a [1990]).

4.2. Michel Foucault e o *dispositivo da sexualidade*

A fim de compreender a noção de *dispositivo da sexualidade*, que Foucault discute no primeiro volume de sua *História da Sexualidade* (1988 [1976]), é necessário antes atentar para a discussão que o filósofo faz a respeito da chamada “hipótese repressiva”: a compreensão, vastamente difundida à sua época, de que existiria um

processo de produção de uma série de medidas que constituiriam um aparato repressivo de “apagamento” do sexo.

Para Foucault, essa hipótese seria construída de tal maneira por atender a necessidades de certo regime de verdade e poder, que se articularia num sistema de regulação da sexualidade. Porém, segundo a sua própria compreensão, esse sistema de regulação teria investido num sistema não de restrição, mas, no sentido exatamente contrário, de constante incitação à colocação da sexualidade em discurso. Como ele aponta:

Desde o século XVIII o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado. E tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele, porém lá onde ele se exercia e como meio para seu exercício; criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnaram-no e obrigam-no a uma existência discursiva. Do singular operativo, que impõe a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos que, na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça incitam, extraem, organizam e institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a prolixidade que nossa civilização exigiu e organizou (FOUCAULT, 1988 [1976], p. 39).

Em função da nossa problemática de pesquisa, é interessante notar a função que a Igreja Católica possui nessa dinâmica, para Foucault: segundo ele, grande parte desta colocação da sexualidade em discurso tem origem na prática da *confissão*, que era adotada no contexto religioso desde a oficialização do sacramento da *penitência*, ainda na Idade Média. De acordo com o autor,

esta obrigação [de confessar] era fixada, pelo menos como ponto ideal para todo bom cristão. Coloca-se como um imperativo: não somente confessar os atos contrários à lei, mas *procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso*. Se for possível, nada deve escapar a tal formulação, mesmo que as palavras empregadas devam ser cuidadosamente neutralizadas. A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de *fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo da palavra*. (FOUCAULT, 1988 [1976], p. 39) [grifos nossos].

Segundo ele, porém, num contexto de produção de discursos, que era fruto de uma *vontade de saber* sobre o sexo, a confissão se difundiu como prática em diversos outros domínios da vida social – medicina, educação, justiça, relações familiares – instituindo-se como uma das técnicas mais valorizadas de produção de verdade sobre o corpo e sobre sexualidade – que se convertem, assim, em objetos de saber central na invenção de um sujeito moderno.

É importante destacar que, neste processo, a confissão também se organiza necessariamente como técnica que instala uma relação de *poder*: trata-se de um ritual que exige a presença, ao menos virtual, de um interlocutor, *para quem* se confessa – uma entidade que não apenas escuta, mas também julga, avalia, autoriza, pune, perdoa, interpela, de modo que o próprio sistema de produção de *saber* está imbricado nessa

dinâmica: como Foucault (1988 [1976]) destaca, ainda que aquele que confessa seja objeto de seu próprio discurso, cabe a quem escuta o poder da verdade, a função hermenêutica, de produção do saber a partir da interpretação da confissão. E aí se constitui a relação intrínseca entre *saber* e *poder* que, para o autor, é fundamental para compreender o modo como os corpos e as sexualidades são produzidos e regulados em nossa sociedade. Em suas palavras, trata-se de uma “grande economia das relações de poder [em que] se desenvolveu um regime de verdade indexado à subjetividade” (FOUCAULT, 2011 [1980], p. 76).

De acordo com Louro (2009), esta percepção foucaultiana aponta para uma questão que é fundamental, e que será largamente apropriada pelos estudos *queer*: em vez de entender a sexualidade como alvo de repressão e apagamento, é necessário compreender que, no sentido exatamente oposto, ela é *produzida* discursivamente, em domínios dispersos da vida social, através de discursos diversos, que são entrecruzados e hierarquizados nessa dinâmica articulada de saberes e poderes. Assim,

A sexualidade é o nome que se pode dar a um *dispositivo histórico*: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder (FOUCAULT, 1988 [1976], pp.116-7) [grifo nosso].

Como Cassal (2012) indica, para Foucault, a universalização desse dispositivo como mecanismo de controle se instala essencialmente a partir da dimensão do corpo, “que iguala a todos enquanto indivíduos” (CASSAL, 2012, p. 23). Neste processo, a sociedade articula uma quantidade cada vez mais expressiva de sistemas de vigilância contínua dos corpos, a fim de localizar os possíveis focos de desvio e controlá-los. Trata-se da consolidação de determinados mecanismos de *disciplina*, voltados para a produção de *corpos dóceis* (FOUCAULT, 2011 [1975]).

A noção de *disciplina* em Foucault é importante, porque evidencia um regime de compreensão, construção e regulação dos corpos que opera a partir da manutenção da ordem estabelecida não pela punição do desvio, mas pela prevenção de sua ocorrência. Os corpos docilizados são produzidos atendendo a um sistema em que se encaixam perfeitamente nas diversas convenções sociais: no trabalho, são produtivos e não se rebelam contra patrões; nas escolas, hospitais e manicômios, não desobedecem a orientações; nas igrejas, não pecam; nas relações afetivas, não adotam práticas dissidentes nem ameaçam o status da família burguesa heterossexual e monogâmica. Como o autor aponta,

temos, em suma, que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilégio” da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição, aos que “não têm”; ele os investe, passa por eles e por meio deles; apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez nos pontos em que ele os alcança (...). A derrubada desses “micropoderes” não obedece portanto à lei do tudo ou nada; ele não é adquirido de uma vez por todas por um novo controle dos aparelhos nem por um novo funcionamento ou uma destruição das instituições. (FOUCAULT, 2011 [1975], pp. 29-30)

Segundo Foucault (2011 [1975]), a construção dessa *sociedade disciplinar*, voltada para a regulação dos corpos – e da sexualidade –, tem diversas dimensões e estratégias de manutenção do poder e da ordem, dentre as quais queremos destacar duas, que julgamos ajudar a compreender melhor o nosso problema de pesquisa.

A primeira questão é a já mencionada *vigilância*. Segundo o filósofo, são construídos em uma sociedade disciplinar uma série de mecanismos que criem constantemente nos sujeitos – especialmente nos que forem potencialmente desviantes – a sensação constante de que estão sendo vigiados. Foucault usa a metáfora do *Panóptico*²⁵ para apresentar a arquitetura desses sistemas: são grandes construções em anel, com uma torre ao centro, vazada por janelas em persiana, que permitem a visualização do que está fora, sem que o vigia, dentro dela, seja visto em contrapartida. No anel, ficam dispostas celas onde podem ser trancados alunos, operários, condenados, loucos – a depender da finalidade da instituição que utilize tal arquitetura.

Como Foucault discute, o sistema de funcionamento desse dispositivo opera não pela existência efetiva do vigia na torre, mas pela ameaça, pela consciência da possibilidade constante de vigilância: uma vez que não é possível saber se o vigia está realmente na torre, e a ameaça de punição a qualquer desvio é contínua, o prisioneiro acaba por operar sobre si, quase voluntariamente, o regime de normatização, garantindo o funcionamento automático do poder. A metáfora, neste caso, ajuda a entender que:

quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição. (FOUCAULT, 2011 [1975], p. 192)

O segundo elemento que queremos levantar neste regime de *disciplina* é que, da maneira como ele é construído, produz indivíduos *dóceis* que não só têm consciência da vigilância constante e das normas a que estão submetidos, como também são levados a acreditar que essa regulação é boa, que precisam dela, e que submeter-se é

²⁵ Para discussões mais aprofundadas, bem como uma descrição mais minuciosa do sistema panóptico, que não caberia aqui, cf. Foucault (2011 [1975]).

o melhor que podem fazer por si mesmos. “Produz-se o desejo pela disciplina, de forma sutil, reafirmando (e potencializando) as estratégias de poder” (CASSAL, 2012, p.24).

Mencionamos que estes dois aspectos nos interessam de modo particular, por entendermos que há, no contexto religioso, a utilização sistemática de uma série de mecanismos de disciplina que funcionam exatamente como estes. Para além de alguns discursos que reforçam a condenação à morte e ao inferno como punição para o pecado, existe certa recorrência de um discurso que também investe em esforços de docilização dos corpos, na medida em que procura reiterar a necessidade de manter-se dentro da norma, evitando o pecado e o desvio.

Tomemos, por exemplo, a própria representação de Deus, no Catolicismo: na maioria dos casos, ela pode ser perfeitamente compreendida a partir da mesma metáfora do *panóptico*, de que fala Foucault, uma vez que a onisciência e onipresença do divino são reiteradamente difundidas em bancos de catequese, das missas e no discurso do senso comum, através de frases clássicas como “Deus tudo vê”.

No mesmo caminho, também se cria, em discursos religiosos, uma compreensão de que essa vigilância, por vezes reguladora e até mesmo ameaçadora, é boa e necessária: o Deus que tudo vê pode punir e condenar, mas também é o único que conhece os anseios humanos de modo profundo – capacidade sem a qual, supostamente, ele também não poderia ser amoroso e benevolente.

4.3. Judith Butler e a identidade como *performance*

Entre tantos outros pensadores reconhecidos como teóricos *queer*, Judith Butler tem sido a autora dar algumas das maiores contribuições para o desenvolvimento dos propósitos políticos e teóricos do seu campo. A partir de operações de *desconstrução* – procedimento metodológico que a autora busca em Jacques Derrida –, Butler investiga os modos como a sociedade regula a sexualidade dos sujeitos e como as noções de sexo, gênero e desejo são conformadas enquanto efeitos de determinadas estruturas de poder.

Pode parecer, até aqui, que temos feito um esforço muito exaustivo na compreensão das questões do sexo e do gênero mais que da identidade em si, que, como apontamos é elemento que queremos discutir de modo mais central neste capítulo. Não se trata, porém de um esforço inútil, por duas razões. Primeiro, pelo fato claro de que as discussões sobre os processos de normatização da sexualidade são importantíssimos para a compreensão de nosso problema de pesquisa. Segundo, por que é só através da

compreensão de tais questões que chegaremos à noção de identidade proposta por Butler: a autora não separa a discussão do sexo/gênero da discussão sobre identidade, nem entende que esta deve ser feita necessariamente antes daquela. Para ela,

Seria errado supor que a discussão sobre a “identidade” deva ser anterior à discussão sobre a identidade de gênero, pela simples razão de que as “pessoas” só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero (BUTLER, 2003a [1990], p.37).

Sua crítica se direciona a certas perspectivas de discussão sociológica e filosófica que compreendem e tentam explicar a “identidade pessoal” somente a partir de elementos e características que seriam “internos” à pessoa; o que ela propõe, em vez disso, é analisar criticamente quais seriam as “*práticas reguladoras* de formação e divisão do gênero” (BUTLER, 2003a [1990], p.38) que constituiriam a identidade. Em suas palavras, Butler tenta problematizar: “em que medida é a identidade um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência? E como as práticas reguladoras que governam o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade?” (BUTLER, 2003a [1990], p.38).

Nessa discussão, um de seus principais propósitos é o de rediscutir a distinção entre sexo e gênero tradicionalmente compreendida e usada pelas teóricas feministas, que costumeiramente tomavam o sexo como elemento da *natureza* e o gênero enquanto construção cultural. Para Butler (2003 [1990]), tal distinção não faz sentido, uma vez que o sexo é tão cultural quanto o gênero (SALIH, 2012): mesmo que numa perspectiva biologizante, ele é definido também em termos do binarismo *masculino e feminino*, em conformidade com a matriz heterossexual. Nessa perspectiva, Butler aponta:

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a “natureza sexuada” ou um “sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura (BUTLER, 2003 [1990], pp. 25-26).
[grifos da autora]

Fica evidente que, para a autora, compreender o gênero como forma de manifestação cultural do sexo é um caminho para entender o próprio sexo como pré-discursivo, ou seja, como fenômeno autônomo e dado, anterior ao gênero. Butler alerta que essa compreensão envolve um “perigo”: uma vez que o próprio sexo é definido em termos de gênero, numa dualidade masculino-feminino, ignorar o seu aspecto cultural e

discursivo é uma forma de perpetuar a ordem heterossexual, como se a dualidade fosse dada e autônoma não só no nível “da natureza”, mas também no nível do próprio gênero. Butler argumenta, então, que não existe um “corpo natural” que preexista à sua inscrição cultural. Pelo contrário, é na cultura que o corpo se constitui, se “generifica”. O gênero, neste caso, mais do que aquilo que *somos*, diz respeito àquilo que *fazemos*.

É a partir desta percepção que surge a compreensão de identidade que Butler constrói, em um dos conceitos mais importantes da sua proposta: a *performatividade*. Em sua perspectiva, as identidades, assim como o gênero, não são pré-discursivas, ou, em outro termo, *pré-formadas*. Pelo contrário, nós somos continuamente (e discursivamente) construídos por uma série de *atos de identidade* que desempenhamos como uma série de *per-formances* sociais e culturais, em vez da expressão de uma identidade “anterior”. Em suas palavras, “o gênero é sempre *um feito*”, e a identidade é “*performativamente constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados*” (BUTLER 2003 [1990], p. 48) [grifos nossos].

Salih (2012) esclarece que tal perspectiva, em Butler, surge do entendimento de que não existe um “eu” fora do nível da linguagem (compreendida também como linguagem corporal), “uma vez que a identidade é uma prática significativa, e *os sujeitos culturalmente inteligíveis são efeitos e não causas dos discursos que ocultam a sua atividade.*” (SALIH, 2012, p. 91) [grifo nosso].

Nesse processo, para Butler, a impressão de “essência” e a ideia de uma identidade anterior, consolidada e coerente, bem como os padrões de masculino e feminino que constituem a ordem heterossexual, seriam consequência de um tipo particular de processo de repetição constante de certos atos performativos dentro de uma estrutura social normatizadora. Em consonância com o pensamento foucaultiano, a autora indica que, uma vez que tais atos constroem o gênero e as identidades, sua repetição e reiteração constante seriam processos de uniformização, que estabilizam e recorrentemente restringem as compreensões das sexualidades, regulando os lugares em que seriam possíveis atos subversivos ou ressignificações.

Tais discussões, sem dúvida, oferecem elementos cruciais para a problematização de práticas reguladoras como a da Igreja, que ainda toma a homossexualidade como “tendência [desordenada] profundamente enraizada”, reiterando uma compreensão essencialista das identidades e das sexualidades, e marcando lugares determinados (e regulados) de desvio e abjeção. Tendo estas questões em mente, seguimos, enfim, para a apresentação da análise e da problematização dos dados de nossa pesquisa, nos capítulos da terceira parte deste trabalho, a seguir.

PARTE III
LITURGIA EUCARÍSTICA

*"Minha vida tem sentido cada vez que eu venho aqui
E te faço o meu pedido de não me esquecer de ti.
Meu amor é como este pão,
Que era trigo que alguém plantou depois colheu.
E depois tornou-se salvação
E deu mais vida e alimentou o povo meu.
Meu amor é como este vinho,
Que era fruto que alguém plantou depois colheu.
E depois encheu-se de carinho
E deu mais vida e saciou o povo meu.*

Eu te ofereço vinho e pão, eu te ofereço meu amor."

Pe. Zezinho

5. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Como já afirmamos recorrentemente neste trabalho, a proposta da Análise de Discurso Crítica (FAIRCLOUGH, 2001 [1992], 2003; CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999) é, ao mesmo tempo, teórica e metodológica. Assim sendo, o arcabouço conceitual proposto pelos autores, além de contribuir nas nossas reflexões sobre a linguagem e o discurso no nível das práticas sociais, serviu também para orientar as etapas e os procedimentos da análise que foram desenvolvidos durante o nosso percurso de pesquisa.

Em função disso, podemos dizer que nosso trabalho é, ao mesmo tempo, de base *descritiva*, *interpretativa* e *explicativa*, uma vez que busca contemplar as três dimensões do discurso apresentadas por Fairclough (2001 [1992]) – respectivamente, o *texto*, a *prática discursiva* e a *prática social*.

Podemos classificar nosso estudo também como uma pesquisa de cunho etnográfico, ou, como Magalhães (2000) denomina, uma pesquisa *etnográfica-discursiva*, que utiliza “um conjunto de princípios ligados ao estudo da linguagem no contexto das relações de poder (...), à crítica de tais relações e à perspectiva de mudança discursiva e social” (MAGALHÃES, 2000, p. 45). Como nos utilizamos apenas de entrevistas²⁶ (ainda que o trabalho tenha envolvido outras ferramentas, para a geração de dados complementares, que não constituirão o *corpus*), é importante destacar que o estudo não se configura efetivamente como uma *etnografia*, já que este método de pesquisa deve sempre envolver uma multiplicidade mais expressiva de ferramentas de geração de dados, conforme indicam Ramalho & Resende (2011).

²⁶ Detalharemos melhor as ferramentas de geração de dados a seguir.

Não podemos ignorar, porém, a referência que buscamos nos estudos etnográficos, que fundamentam, em parte, as nossas escolhas metodológicas – o que nos leva a apontar a nossa “base etnográfica”: privilegiamos em nosso trabalho a imersão no contexto de pesquisa, numa postura *intersubjetiva* procurando garantir aos participantes a voz e a visibilidade almejadas pelos estudos discursivos críticos, e rompendo, democraticamente, com a lógica positivista de ciência, caracterizada pelo afastamento “objetivo” entre o pesquisador e os participantes do estudo (MAGALHÃES, 2000).

Trata-se, portanto, de uma pesquisa de cunho qualitativo, que consiste em um conjunto de práticas materiais e interpretativas que nos possibilita compreender um problema social específico (RAMALHO & RESENDE, 2011). Ao observarmos a prática social que é nosso objeto de análise, por meio de suas representações e identificações, procuraremos entendê-lo, descrevê-lo e interpretá-lo.

Neste capítulo, apresentaremos mais detalhadamente algumas das nossas escolhas de base metodológica, que foram assumidas a partir do olhar tanto ontológico quanto epistemológico que temos discutido até aqui.

Na seção *Contexto e participantes da pesquisa*, traremos algumas considerações breves a respeito da dinâmica de composição do grupo de participantes do estudo. Em seguida, na seção *Técnicas de geração de dados e construção de corpus*, discutiremos o processo de realização das entrevistas com os participantes e de constituição do *corpus* que foi analisado. Ao fim do capítulo, na seção *Técnicas e categorias de análise dos dados*, faremos uma apresentação do enquadre metodológico que adotamos aqui (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999), destacando os percursos analíticos adotados durante o processo da pesquisa, especialmente no que diz respeito às categorias de análise utilizadas (FAIRCLOUGH, 2001 [1992]; 2003).

5.1. Contexto e participantes da pesquisa

Conforme levantamos em nosso segundo capítulo²⁷, o grupo *Diversidade Católica* (DC) existe desde o ano de 2006, quando foi criado por iniciativa de um pequeno coletivo de leigos católicos residentes na cidade do Rio de Janeiro. Sua atuação atual se dá, basicamente, em duas frentes: uma virtual, através da disponibilização de material em um site²⁸, um blog²⁹ e um perfil na rede social *Facebook*³⁰; e uma espécie

²⁷ Cf. capítulo 2, “Homossexualidade e Cristianismo, discursos oficiais e o movimento inclusivo”, mais especificamente na seção 2.2: “O movimento cristão inclusivo e o grupo Diversidade Católica”.

²⁸ <<http://diversidadecatolica.com.br/>> Acesso em: 12 dez 2013

de “comunidade”, que cultivava uma vivência coletiva de fé e espiritualidade, em reuniões presenciais que ocorrem quinzenal ou mensalmente.

Foi com estes dois contextos de observação que nos deparamos no início da pesquisa, sendo-nos facultado, portanto, investir em um trabalho que fosse de caráter ou mais documental ou mais etnográfico. Em função do nosso desejo de investir em uma iniciativa de visibilização de identidades de gays católicos, e de debate a respeito da atuação social e eclesial destes sujeitos, preferimos optar pela segunda possibilidade, como já deixamos evidente na introdução deste capítulo.

Entretanto, constituir o nosso *corpus* a partir de uma observação direta das reuniões do grupo, através de gravações em áudio/vídeo ou outras formas de registro, também não era possível, por uma razão simples: conforme relatamos, não raramente, os encontros contam com a presença de pessoas novas, que contam as suas trajetórias, falam de sofrimentos e angústias e partilham reflexões com outros membros presentes.

Essa dinâmica, bastante recorrente nas reuniões, nos gerava um impasse de três ordens: primeiro, por questões éticas, uma vez que, nestas circunstâncias, não havia a possibilidade de solicitar autorização prévia a todos os participantes, para que fosse feito o registro; segundo, porque, ainda que essa possibilidade estivesse ao nosso alcance, não tínhamos a intenção de gerar um constrangimento ainda maior aos visitantes, para quem o esforço de falar de questões tão particulares já costuma ser grande em circunstâncias normais; e, terceiro, porque nos interessava de modo mais particular conhecer trajetórias de vida de membros mais antigos, a fim de tentar compreender melhor a relevância da participação no DC para a superação – ou não – dos conflitos relacionados às suas vivências de fé e de sexualidade.

Assim, optamos por trabalhar individualmente com alguns membros do DC, através da realização de entrevistas. A fim de compor o grupo de participantes, nosso propósito inicial foi fazer uma seleção de cinco a dez pessoas que se dispusessem a colaborar com a pesquisa voluntariamente. Caso tivéssemos um número maior que este, faríamos uma seleção prévia considerando critérios de idade, etnia, profissão, renda, formação acadêmica, entre outras informações de base socioeconômica que foram obtidas em um questionário de participação³¹ distribuído através de uma lista de e-mails do grupo. A seleção ocorreria a fim de que a pesquisa pudesse garantir a presença de

²⁹ <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/>> Acesso em: 12 dez 2013

³⁰ <<http://www.facebook.com/divcatolica>> Acesso em: 12 dez 2013

³¹ Disponível na seção de anexos, ao fim deste trabalho.

uma diversidade de perfis que fosse grande tanto quanto possível, em função do seu cunho social e etnográfico.

Tivemos respostas de 06 membros do grupo, quatro homens e duas mulheres, cujos perfis serão apresentados brevemente a seguir³². Todos os nomes utilizados são fictícios³³.

5.1.1. Daniel

Homem cisgênero³⁴, branco, 24 anos, é estudante de graduação em um curso na área de saúde. Sua narrativa tem características bastante peculiares em relação das dos outros membros, especialmente em função da maneira como representa o conflito vivido com a igreja. Daniel, que chegou a começar uma preparação para o sacerdócio, ligado a um mosteiro, relata sua insatisfação com uma suposta “hipocrisia” vivida por religiosos que condenavam a homossexualidade, mas que a vivenciariam às escondidas. Essa insatisfação o fez deligar-se do seu vínculo com a Igreja, que só voltou a ter anos depois, após conhecer o grupo Diversidade Católica.

5.1.2. Ester

Mulher cisgênera, branca, tem 32 anos e trabalha como psicóloga e tradutora, autonomamente. Sua narrativa relata o percurso de sua descoberta e exploração da sexualidade, mas em um processo sempre cercado pela noção de pecado. Ester relata a sua busca constante, de confissão em confissão, por um padre que lhe fizesse entender as razões que elevariam a masturbação ou a homossexualidade a tal categoria. A resolução do conflito se dá, em parte, depois da aproximação com o grupo Diversidade Católica.

³² As narrativas completas dos participantes da pesquisa se encontram ao fim deste trabalho, em anexo.

³³ Por respeito a questões de ordem ética, omitiremos informações diversas que possam levar à identificação dos indivíduos citados nos textos do *corpus* desta pesquisa – tanto os próprios participantes quanto outras pessoas que, eventualmente, são citadas nas narrativas.

³⁴ *Cisgênero* é o termo utilizado para se referir a pessoas que foram designadas com um gênero no seu nascimento e se identificam com esse gênero, tomando por referência o papel social esperado para sua configuração biológica: se identificam com o gênero masculino, quando nascem com pênis; e com o gênero feminino, quando nascem com vaginas. Basicamente, é uma categoria oposta à de *transgênero*.

5.1.3. Ezequiel

Homem cisgênero, branco, tem 41 anos e é professor. Sua narrativa fala de um processo de constantes conflitos ainda não bem solucionados com relação à sua sexualidade, mesmo depois da entrada no grupo Diversidade Católica. Ezequiel discute, por exemplo, a dificuldade que ainda sente para participar do sacramento da eucaristia em igrejas onde não se sente acolhido, ou onde encontra discursos muito conservadores, por parte especialmente dos padres.

5.1.4. Isaías

Homem cisgênero, negro, tem 28 anos e é bibliotecário. Dentre os membros participantes, foi o único a afirmar-se bissexual no questionário de participação, apesar de, na entrevista, referir-se à sua orientação sexual sempre como “homossexualidade”. Isaías relata o começo do seu processo de pertença à religião católica, em ministérios e grupos de oração nos quais inclusive pregava contra a homossexualidade, até o momento em que descobriu a sua. Na ocasião, afastou-se, e começou a resgatar seu vínculo apenas anos depois, através da Igreja da Comunidade Metropolitana, igreja inclusiva vinculada ao Protestantismo. Através de um conhecido dessa igreja, tomou conhecimento da existência do grupo Diversidade Católica, que lhe possibilitou resgatar o vínculo que tinha com a própria religião.

5.1.5. Marta

Mulher cisgênera, branca, tem 51 anos e é professora universitária. É uma das fundadoras do grupo Diversidade Católica. Tem uma narrativa também bastante particular, em que afirma nunca ter tido conflitos com relação à sua sexualidade, nem quando este elemento entrava em relação com a sua pertença religiosa.

5.1.6. Tiago

Homem cisgênero, branco, tem 28 anos e é professor e músico. Teve a sua primeira “experiência” gay ainda na infância, em brincadeiras com um vizinho, e as retaliações da mãe o fizeram entender sempre a heterossexualidade como uma condição para a vivência harmoniosa com a igreja e especialmente com a família, que, para ele,

tinha um significado muito particular, em função da educação que recebeu. Segundo seus relatos, a necessidade de casar, ter filhos e constituir um lar era um valor que vinha antes dos princípios da religião, tendo sido um ponto de muito conflito com sua mãe durante a conversa em que revelou o seu primeiro relacionamento com um rapaz. O afastamento da igreja ocorreu em período semelhante, decorrente tanto dos conflitos que viveu quanto de exigências do namorado. Tempos depois, ao conhecer o grupo Diversidade Católica, Tiago voltou a se vincular à vivência religiosa.

5.2. Técnicas de geração de dados e construção de *corpus*

Selecionados os participantes da pesquisa, realizamos *entrevistas semiestruturadas*, que foram gravadas em áudio para posterior transcrição e construção do *corpus* de análise. As questões da entrevista solicitavam a cada participante que falasse a respeito de sua trajetória de vida enquanto homossexual católico, preferencialmente mencionando o momento de sua entrada no *Diversidade Católica* e destacando os desdobramentos de sua participação no grupo.

Com as entrevistas, bem como com suas transcrições, objetivamos obter *narrativas de vida* que, em última instância, formaram o nosso *corpus*. A opção pelo trabalho com narrativas se dá especialmente em função dos nossos interesses em investigar questões de identidade e representações sociais, que são vastamente articulados nas possibilidades que a linguagem narrativa oferece. Como afirma Linde (1993):

A narrativa está entre os mais importantes recursos de criação e manutenção de identidade pessoal. Ela é um recurso significante para criar o nosso senso interno e privado de si e é, mais ainda, um recurso para transmitir este senso para os outros, e negociá-lo com eles.³⁵ (LINDE, 1993, p. 98)

Desta consideração da autora, podemos depreender que, no que diz respeito à identidade, a narrativa desempenha duas funções importantes: primeiro, contribui para a *criação de identidade pessoal*; segundo, *coloca esta identidade pessoal em interação*, através da representação dela para os outros ou mesmo da sua negociação. Como aponta Schiffrin (1997), de fato, a linguagem narrativa fornece instrumentos para um processo de subjetivação, uma vez que, através dela, revelamos nossas intenções, pressuposições

³⁵ Tradução livre nossa para: “Narrative is among the most important social resources for creating and maintaining personal identity. Narrative is a significant resource for creating our internal, private sense of self and is all the more a major resource for conveying that self to and negotiating that self with others”.

e os diferentes prismas através dos quais nós enxergamos o mundo. Mas este processo não acontece desencaixado da realidade mais ampla: para Schiffrin (1997), o ato de transformar as experiências pessoais em performances verbais narrativas está fortemente amarrado às dimensões social e cultural, em nível tanto global quanto local, aspectos que nos interessam aqui de modo particular.

As entrevistas foram realizadas na cidade do Rio de Janeiro, em encontros que aconteceram em circunstâncias diversas, em função da disponibilidade dos participantes. Em três casos, me desloquei até a residência dos entrevistados; em outro, a entrevista foi realizada em um restaurante no centro da cidade; e por fim, houve ainda outras duas, que foram feitas ao fim de duas das reuniões do DC que acompanhei, no mesmo local em que elas costumeiramente ocorrem. Nestes dois casos, a agenda conturbada dos participantes impossibilitou a realização das entrevistas em outros contextos e horários menos limitantes.

A consequência direta disso foi uma diferença significativa entre as durações das entrevistas, numa dinâmica que não chegou a ser exatamente proposital: Ester, Tiago e Ezequiel, que foram entrevistados em casa, com horário marcado, se sentiram mais à vontade para falar por mais tempo – sem que eu interrompesse, para não limitar sua liberdade; Isaías, entrevistado no restaurante, falou um pouco menos; Marta e Daniel, por fim, tiveram falas significativamente curtas, em função do tempo de permanência limitado que tínhamos no local dos encontros, após o fim deles.

No desenrolar das análises, chegamos a cogitar a possibilidade de abandonar estas duas narrativas mais curtas, e focar nas que tinham um volume maior de dados. Entretanto, considerando as especificidades que marcavam os dois textos, achamos que seria interessante mantê-los no *corpus*, para observarmos alguns elementos que não apareciam nas outras narrativas: como apontamos na seção anterior, Daniel afastou-se da igreja por uma “revolta”, e não exatamente por um sofrimento, como nos outros casos, além do fato relevante de ele ter passado por uma preparação para a formação sacerdotal em um mosteiro; Marta, por sua vez, foi a única participante que afirmou nunca ter vivido conflitos em relação à sua fé e à sua sexualidade, além de ter sido uma das fundadoras do DC. Em função disso, decidimos seguir com a análise também destas narrativas, a fim de observar como as expressões diferentes destes sujeitos se organizavam em termos sociais e discursivos.

A transcrição das entrevistas foi feita sem privilegiar aspectos paralinguísticos, tais como entonação, ritmo de fala, pausas, riso, etc., questões que

costumam ser de interesse nos estudos da Sociolinguística Interacional e da Análise da Conversa Etnometodológica, mas que não constituem nosso foco aqui.

5.3. Técnicas e categorias de análise dos dados

Para a etapa de análise dos dados, temos utilizado o enquadre teórico-metodológico para a ADC proposto por Chouliaraki & Fairclough (1999) como método de estudo das *práticas sociais*, a partir da articulação entre os seus diversos *momentos*, conforme o que discutimos em nosso Referencial Teórico³⁶.

O objetivo dos autores, ao propor essa sistematização para as pesquisas, é de ilustrar como a ADC pode contribuir de modo mais amplo para análises sociais críticas a respeito da vida social na pós-modernidade, que, segundo eles, tem uma natureza que pode ser tida como “textualmente mediada” (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999, p. 53). Como indicam Resende e Ramalho (2006), o enquadre destes autores oferece mecanismos apropriados para o desenvolvimento de reflexões “sobre a mudança social contemporânea, sobre mudanças globais de larga escala e sobre a possibilidade de práticas emancipatórias em estruturas cristalizadas na vida social” (RESENDE & RAMALHO, 2006, pp. 36-7) [grifo nosso], constituindo-se, portanto, como um conjunto de ferramentas metodológicas profundamente úteis para alcançar respostas possíveis para as nossas questões de pesquisa.

Em sua proposta, Chouliaraki & Fairclough (1999) indicam “etapas” de pesquisa e análise, que podem ser organizadas como na seguinte tabela³⁷:

³⁶ Cf. seção 3.2, “O Discurso como momento da prática social”.

³⁷ Proposta apresentada por Chouliaraki & Fairclough (1999, p. 60), seguindo a organização visual e parte da tradução utilizadas em Resende & Ramalho (2006, p. 37).

**ETAPAS DO ENQUADRE PARA A ADC DE
CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH (1999)**

1. Um problema (atividade, reflexividade)		
2. Obstáculos a serem superados	<i>(a) análise da conjuntura</i>	
	<i>(b) análise da prática particular da qual o discurso em foco é um momento</i>	<i>(i) práticas relevantes</i>
		<i>(ii) relação do discurso com outros momentos da prática</i>
	<i>(c) análise de discurso</i>	<i>(i) análise estrutural</i>
		<i>(ii) análise interacional</i>
3. Função do problema na prática		
4. Possíveis maneiras de superar os obstáculos		
5. Reflexão sobre a análise		

Tabela 02: Etapas do enquadre metodológico para a Análise de Discurso Crítica para Chouliaraki & Fairclough (1999), segundo Resende & Ramalho (2006).

De acordo com esse enquadre, toda pesquisa em ADC deve partir da percepção de um *problema social com aspectos discursivos* (linguísticos/semióticos) – problema que, em função do caráter crítico da teoria, geralmente envolve relações de desigualdade ou de dominação (RESENDE & RAMALHO, 2006). Definido o interesse de pesquisa, passa-se a identificação de elementos na prática social que eventualmente sustentem o problema identificado na etapa anterior, constituindo, portanto, obstáculos a serem superados para a realização de mudanças estruturais. Como Resende & Ramalho (2006) explicam,

Há três tipos de análise que atuam juntos nesta etapa: (1) a *análise de conjuntura*, da configuração de práticas [ou redes de práticas] das quais o discurso em análise é parte, das práticas sociais associadas ao problema ou das quais ele decorre, (2) a *análise da prática particular*, com ênfase para os momentos da prática em foco no discurso, para as relações entre o discurso e os outros momentos, e (3) a análise do discurso, orientada para a *estrutura* (relação da instância discursiva analisada com *ordens de discurso* e sua recorrência a *gêneros, vozes e discursos* de ordens de discurso articuladas) e para a *interação* (análise linguística de recursos utilizados no texto e sua relação com a prática social) (RESENDE & RAMALHO, 2006, p. 36)

A terceira etapa envolve a investigação sobre a *função do problema na prática*. Trata-se do esforço de analisar se – e como – os aspectos problemáticos do

discurso que está em foco possuem função nas práticas discursivas e sociais. Mais do que uma pura *descrição* dos conflitos e relações de poder que se desenvolvem na instância discursiva (como na etapa de *análise de conjuntura*), deve-se fazer o esforço de, numa perspectiva crítica, *avaliar* a prática quanto aos mecanismos de sustentação do problema que se desenvolvem nela, ou, nas palavras dos autores, quanto aos seus “resultados problemáticos” (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999).

A fase seguinte tem o objetivo de explorar as possibilidades de mudança e transformação da realidade social, a partir da *superção dos obstáculos identificados* nas etapas anteriores. Por fim, o enquadre prevê ainda uma *reflexão sobre a análise* e suas contribuições efetivas para mudanças na prática social.

Em função dos interesses de nossa pesquisa, entendemos que esta abordagem metodológica oferece um roteiro de estudo – mais ou menos fluido, uma vez que dialético – que contempla técnicas de análise de dados bastante relevantes para uma compreensão aprofundada do nosso objeto de pesquisa – que é marcadamente social, de caráter problemático e com uma dimensão semiótica/discursiva.

Porém, entendemos que tanto a perspectiva tridimensional do discurso³⁸ (FAIRCLOUGH, 2001 [1992]) quanto as categorias apresentadas por Fairclough (2003) para a análise dos três tipos de significado³⁹ também figuram como propostas importantes para o entendimento da realidade que buscamos estudar. Reiteramos que, mais do que mudanças de abordagem, estes diferentes enquadres são “partes” contínuas de um mesmo projeto teórico que, dialeticamente, vai ser recontextualizando à proporção que suas discussões se desenvolvem.

Partindo deste pressuposto, e entendendo a necessidade de um diálogo mais efetivo e claro entre as discussões das três obras que apresentamos, propomos aqui uma rearticulação do enquadre de Chouliaraki & Fairclough (1999), a fim de inserir nele os elementos que Fairclough (2001 [1992], 2003) prevê para um estudo em ADC. Organizando esta proposta em um quadro analítico, podemos representá-la da seguinte maneira:

³⁸ Cf. seção 3.1, “Teoria Social do Discurso e Modelo Tridimensional”.

³⁹ Cf. seção 3.3, “Gêneros, Discursos e Estilos como tipos de significado”

RECONTEXTUALIZAÇÃO DA PROPOSTA METODOLÓGICA DA ADC		
ETAPAS	DIMENSÕES	CATEGORIAS
<i>análise da conjuntura</i>	PRÁTICA SOCIAL	- fenômeno mental; - atividade material; - relações sociais.
<i>análise da prática particular</i>		PRÁTICA DISCURSIVA (Momento Discursivo/ Ordens do Discurso)
<i>análise de discurso</i>	TEXTTO	- estrutura genérica, pré-gêneros, sub-gêneros, tecnologia; - sistema de transitividade, lexicalizações, interdiscursos, metáforas, pressuposições; - modalidade e avaliação;

Tabela 03: Recontextualização da proposta metodológica da ADC, a partir dos diálogos possíveis entre Fairclough (2001 [1992]), Chouliaraki & Fairclough (1999) e Fairclough (2003)

A tabela se organiza em três “blocos” principais, que se articulam uns aos outros. Sua organização parte da percepção de uma ligação relativamente evidente entre as (i) *etapas de análise* propostas por Chouliaraki & Fairclough (1999), enumeradas no primeiro bloco do quadro, e as (ii) *dimensões do discurso*, que apresentamos no segundo bloco, tomando por referência as categorias do modelo tridimensional de Fairclough (2001 [1992]). No terceiro bloco, por fim, apresentamos algumas (iii) *categorias de análise* que podem ser utilizadas em cada uma das etapas do estudo. Tais categorias são levantadas também por Fairclough (2003), a partir do diálogo que estabelece com a Linguística Sistêmico-Funcional, como já discutimos aqui.

Como é possível perceber, essa relação se articula porque determinados *procedimentos de análise* são desenvolvidos em função de determinadas *dimensões da prática* sociodiscursiva: (i) a *análise de conjuntura* e a *análise das práticas sociais relevantes* resgatam elementos do nível da *prática social* – questões relacionadas às ideologias, bem como às relações de poder e hegemonia no curso dos eventos sociais

mais amplos; do mesmo modo, (ii) a análise da *relação com os outros momentos da prática* e a *análise estrutural* relacionam-se a elementos do momento discursivo da prática social, que é a *prática discursiva*; por fim, (iii) os elementos de caráter mais descritivo da *análise interacional* estão associados à dimensão concreta do discurso enquanto *texto*.

A partir dessas configurações, depreende-se que analisar o nível da *prática social* envolve considerar os elementos (ou *momentos*) mais gerais da própria prática: *fenômeno mental, atividade material e relações sociais*, pensando estes aspectos em função das relações de poder, ideologia e hegemonia no curso dos eventos sociais mais amplos, nos quais o discurso se insere.

Nos níveis seguintes, as análises da *prática discursiva* e do *texto* vão, ambas, buscar contemplar os aspectos interiores do *momento discursivo* da prática: os *gêneros*, os *discursos* e os *estilos*, que estão compreendidos no nível das ordens do discurso. A diferença de uma etapa para a outra é que, na dimensão do *texto*, a análise se dá em termos descritivos, apropriando-se das categorias de análise trazidas por Fairclough (2003) da Gramática Sistêmico-Funcional; já na dimensão da *prática discursiva*, a análise é de base interpretativa, tentando articular estes elementos da descrição em termos de *significados*, que são, respectivamente, acionais, representacionais e identificacionais.

Como se pode perceber, o nosso quadro não traz as outras fases da análise no enquadre original de Chouliaraki & Fairclough (1999), que são, como mencionamos, (1) Percepção de um problema (atividade, reflexividade), (3) Função do problema na prática, (4) Possíveis maneiras de superar os obstáculos e (5) Reflexão sobre a análise. Não significa que ignoramos estas etapas; elas não foram inseridas aqui porque, caso fossem, a representação da articulação entre *etapas, dimensões e aspectos* em um quadro seria consideravelmente mais difícil, correndo-se ainda o risco de incorrerem em uma representação pouco didática. Além disso, não entendemos que estas etapas exijam uma recontextualização.

Foi a partir deste percurso e destes procedimentos que fizemos o trabalho de análise dos dados que constituem o *corpus* de nossa pesquisa. Em nosso estudo, apenas os aspectos referentes ao *significado acional* não nos interessaram de modo significativo. Não deixamos de mencioná-los acima para evitar uma lacuna conceitual e metodológica na proposta de recontextualização que elaboramos – que pode, inclusive, se tornar útil para outros estudos. Mas, uma vez que não estamos tão interessados nas ações e interações sociais propriamente ditas, estas são categorias que não ocuparam o

centro de nossas reflexões. Os discursos e os estilos, por sua vez, são fundamentais, já que estamos interessados em questões sobre a identidade e as representações sociais construídas nas narrativas dos participantes de nossa pesquisa.

A seguir, apresentamos de modo mais detalhado quais aspectos e categorias foram observados diretamente no nosso *corpus* em cada uma destas etapas de análise. Vale mencionar que se trata de uma sistematização que será útil, desde já, para a compreensão do modo como estarão organizadas as discussões dos capítulos de análise de dados, que virão logo em seguida.

5.3.1. Análise de conjuntura

Nesta primeira etapa, de abordagem mais ampla, fizemos uma observação geral da maneira como se dão as relações sociais, institucionais e de poder que envolvem as religiões cristãs – particularmente a católica – e o debate sobre a diversidade sexual e de gênero.

Interessamo-nos particularmente pelos posicionamentos oficiais da Igreja Católica, tanto nos documentos e orientações de seu Magistério, quanto nos pronunciamentos de algumas de suas lideranças – especialmente os papas Bento XVI e Francisco – no debate público relacionado às questões da sexualidade.

Também procuramos investigar, na conjuntura mais específica do Brasil, aspectos relacionados à atuação de políticos cristãos nas questões relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos no país. Ainda que a expressiva maioria destes políticos seja ligada a igrejas cristãs evangélicas, acreditamos que eles foram significativamente responsáveis por uma efervescência nos debates sobre a homossexualidade nos últimos anos no contexto brasileiro, especialmente a partir de posicionamentos religiosos conservadores. Constituem, ao menos *a priori*, uma voz hegemônica que também constitui o campo de disputa ideológica em que os participantes de nossa pesquisa se inserem. Trazer estas vozes para uma discussão conjuntural é, sem dúvida, valioso para uma compreensão do problema social que analisamos.

As reflexões decorrentes desta etapa de análise já foram apresentadas neste trabalho, em nosso segundo capítulo, *Homossexualidade e Catolicismo: discursos oficiais e o movimento inclusivo*. Cabe, neste caso, apenas reiterar que as discussões que serão apresentadas daqui para frente, durante as análises, não perdem de vista os debates mais amplos que lá foram apresentados. Pelo contrário, desenvolvem com eles relação profunda, em uma dinâmica dialética, como proposto por Fairclough (2001 [1992]).

5.3.2. Análise da prática particular

Na segunda etapa da análise, considerando a conjuntura observada na fase anterior, investigamos de modo mais específico o campo de atuação dos grupos religiosos cristãos que acolhem a experiência de gays e lésbicas, num movimento que se intitula cristão *inclusivo* (NATIVIDADE, 2008).

Além de levantar questões relativas ao surgimento e desenvolvimento destes grupos, a fim de compreender algumas *práticas relevantes*, voltamos o nosso olhar mais interessadamente para o trabalho desenvolvido pelo grupo Diversidade Católica, ao qual os participantes de nosso estudo pertencem. Com estas observações, nosso objetivo foi compreender de modo mais claro a maneira como se organizam a rede de práticas e o campo de disputa que envolvem o problema social que temos discutido.

Os resultados desta etapa de análise também foram apresentados no segundo capítulo deste trabalho – mais especificamente, na seção 2.2: *O movimento cristão inclusivo e o grupo Diversidade Católica*.

5.3.3. Análise de discurso

Por fim, na etapa de *análise de discurso*, passamos a uma abordagem mais específica do material que constitui o nosso *corpus*, transitando entre uma abordagem *macroanalítica* – procurando compreender a dinâmica de funcionamento das ordens do discurso envolvidas – e *microanalítica* – voltada para um olhar mais descritivo, que procurou entender como esse funcionamento se articula em traços dos textos analisados (FAIRCLOUGH, 2003).

Tomando por referência as nossas questões de pesquisa, e a fim de organizar metodologicamente o nosso estudo, dividimos esta etapa da análise em algumas subetapas: primeiro, um movimento de foco sobre as representações que os participantes fazem dos aspectos ligados à fé, à Igreja e à vivência de sua religiosidade; segundo, um estudo sobre as representações das questões relacionadas à vivência de sua sexualidade; e, por fim, um olhar sobre as representações a respeito do grupo Diversidade Católica, a fim de compreender as possíveis influências do grupo no processo de articulação entre as identidades gay e cristã na trajetória dos indivíduos.

Em função do expressivo volume de dados de nosso corpus, durante o desenvolvimento deste trabalho foi utilizado o software *Wordsmith Tools 6.0*, um programa de análise de textos costumeiramente usado em pesquisas cujos *corpora*

envolvem material linguístico de proporções significativas – geralmente em estudos no campo da Linguística Sistêmico-Funcional e da Linguística de *Corpus*. Dentre as diversas funções disponíveis no programa⁴⁰, utilizamos basicamente duas delas: a ferramenta *WordList*, que gera uma lista com todas as palavras presentes nos textos analisados, fornecendo informações sobre a recorrência de cada uma delas; e a ferramenta *Concordance*, que apresenta o contexto de ocorrência das mesmas palavras.

Podemos fornecer um exemplo para ilustrar o uso que fizemos do programa: uma das palavras mais recorrentes no corpus foi “igreja”, mencionada por 87 vezes, em cinco das seis narrativas que analisamos. Essa informação só foi possível de ser acessada graças à lista de palavras fornecida pelo programa, que pode ser parcialmente vista na tela a seguir:

N	Word	Freq.	%	Texts	%	Lemmas	Set
1	EU	702	5,23	6	100,00		
2	QUE	573	4,27	6	100,00		
3	A	375	2,79	6	100,00		
4	E	362	2,69	6	100,00		
5	DE	334	2,49	6	100,00		
6	NÃO	283	2,11	6	100,00		
7	O	218	1,62	6	100,00		
8	COM	176	1,31	6	100,00		
9	UMA	172	1,28	6	100,00		
10	É	170	1,27	6	100,00		
11	Á	166	1,24	6	100,00		
12	ME	156	1,16	6	100,00		
13	UM	148	1,10	5	83,33		
14	PRA	142	1,06	6	100,00		
15	ERA	136	1,01	6	100,00		
16	FOI	136	1,01	6	100,00		
17	DA	135	1,00	6	100,00		
18	ASSIM	130	0,97	6	100,00		
19	MUITO	130	0,97	6	100,00		
20	MINHA	126	0,94	6	100,00		
21	TINHA	114	0,85	5	83,33		
22	MAS	100	0,74	6	100,00		
23	PORQUE	98	0,73	6	100,00		
24	ISSO	96	0,71	6	100,00		
25	NA	95	0,71	5	83,33		
26	DO	92	0,68	5	83,33		
27	IGREJA	87	0,65	5	83,33		
28	ELA	85	0,63	5	83,33		
29	ELE	85	0,63	4	66,67		

frequency | alphabetical | statistics | filenames | notes

1936 entries Row 1 EU

Figura 04: Tela *Wordlist*.

Note-se o destaque, em vermelho, para as ocorrências da palavra “igreja”: trata-se da 27ª palavra mais recorrente dos textos do corpus, e a mais recorrente das

⁴⁰ Maiores informações podem ser obtidas no site do programa (em inglês): www.lexically.net/wordsmith/

palavras ligadas ao campo semântico da fé e da religiosidade. Consideramos essa recorrência um elemento de extrema relevância para as nossas análises, uma vez que estávamos interessados em investigar como os participantes representam, identificam e avaliam a sua pertença religiosa. Em função dessa preocupação, partimos para a observação do contexto de ocorrências desta palavra, que eram listadas na ferramenta *Concordance* – que pode ser parcialmente visualizada na figura a seguir:

N	Concordance	Set	Word #	Sent	Para	Hea	Sec	File	Date	%
1	gays católicos, e aí mencionava a igreja São Luiz Gonzaga, que fica na		821	38 53%	0 28%		0 28%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	28%
2	rezar, eu nunca deixei de buscar a igreja e, enfim, é algo que não sai,		417	21 77%	0 14%		0 14%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	14%
3	, eu me reconciliei totalmente com a igreja e realmente eu senti ali		1.009	47 23%	0 34%		0 34%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	34%
4	... a vida dela também passou a ser a igreja, e ela não me condena, então		2.334	111 62%	0 79%		0 79%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	79%
5	em Fortaleza também eu frequento a igreja, com a minha mãe, de São		2.103	102 56%	0 71%		0 71%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	72%
6	era muito católica e a vida dela era a igreja, assim. Quem ajudou a que ela		119	7 93%	0 4%		0 4%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	4%
7	o cara é gay, o cara frequenta a igreja, o cara tem uma vida social		4.693	30 25%	0 91%		0 91%	entrevista_ester.txt	2013/set/28 00:	92%
8	ela tocasse a vida foi a fé dela e a igreja. Ela morava numa casa que		135	8 100%	0 5%		0 5%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	5%
9	forma me deixava em crise com a igreja, eu nunca deixei de rezar, eu		405	21 56%	0 14%		0 14%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	13%
10	numa casa que ficava em frente a igreja de Nossa Senhora Aparecida, lá		145	9 17%	0 5%		0 5%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	5%
11	... na minha adolescência. A igreja, a minha família, né, o amor à		692	44 10%	1 15%		0 20%	entrevista_tiago.txt	2013/nov/30 00:	21%
12	e passei a frequentar... a igreja Cristã Contemporânea. Só que		667	28 94%	0 64%		0 64%	entrevista_isaias.txt	2013/nov/30 00:	64%
13	eu ia encerrar a castidade que a igreja propunha era fugir. E a partir do		1.058	68 80%	1 26%		0 30%	entrevista_tiago.txt	2013/nov/30 00:	31%
14	abandonei os velhinhos, abandonei a igreja como um todo, de modo geral...		2.123	131 50%	1 59%		0 61%	entrevista_tiago.txt	2013/nov/30 00:	61%
15	alguma maneira me reconciliar com a igreja, porque eu tinha realmente		1.982	123 38%	1 54%		0 57%	entrevista_tiago.txt	2013/nov/30 00:	57%
16	que acolhe. Por exemplo, também, a igreja da Ressurreição é uma igreja		2.766	137 35%	0 94%		0 94%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	94%
17	Então não é simplesmente ir para a igreja e assistir à missa e		2.684	133 36%	0 91%		0 91%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	91%
18	com ele, mas aí eu abandonei a igreja, a verdade foi bem essa,		520	21 68%	0 50%		0 50%	entrevista_isaias.txt	2013/nov/30 00:	49%
19	o assunto, até que eu conheci a igreja Cristã Contemporânea e passei		659	28 68%	0 63%		0 63%	entrevista_isaias.txt	2013/nov/30 00:	63%
20	a verdade foi bem essa, abandonei a igreja. Sei lá, um ano depois, eu... eu		528	21 100%	0 51%		0 51%	entrevista_isaias.txt	2013/nov/30 00:	50%
21	essa maneira de visão, e vi que a igreja não era só aqueles dogmas. E		416	18 83%	0 92%		0 92%	entrevista_daniel.txt	2013/nov/30 00:	93%
22	com essa, vamos dizer, hipocrisia. A igreja condena e ao mesmo tempo eu		108	7 18%	0 24%		0 24%	entrevista_daniel.txt	2013/nov/30 00:	24%
23	visão em relação a igreja. Ver que a igreja não é só dogma, não é só		436	20 24%	0 96%		0 96%	entrevista_daniel.txt	2013/nov/30 00:	96%
24	pude mudar essa visão em relação a igreja. Ver que a igreja não é só		432	19 100%	0 95%		0 95%	entrevista_daniel.txt	2013/nov/30 00:	96%
25	, e mesmo morando em frente à igreja, tinha uma capela na casa dela,		159	9 38%	0 5%		0 5%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	5%
26	igreja, a minha família, né, o amor à igreja, o amor à minha família, o amor		700	44 35%	1 15%		0 20%	entrevista_tiago.txt	2013/nov/30 00:	21%
27	professor foi um frade, então devo à igreja também as minhas primeiras		671	41 81%	1 14%		0 19%	entrevista_tiago.txt	2013/nov/30 00:	20%
28	, que ele falava as crases. Ele ia "aa" igreja. Então assim, você vê que era		2.178	151 100%	0 42%		0 42%	entrevista_ester.txt	2013/set/28 00:	43%
29	e as pessoas que frequentam aquela igreja. É impressionante como é uma		2.807	13 100%	0 95%		0 95%	entrevista_ezequiel.txt	2013/set/30 00:	95%

Figura 05: Tela *Concordance*

A observação destes contextos de ocorrência das palavras, ainda que tenha limitações, tornou mais simples a análise delas, possibilitando um desenvolvimento mais eficaz do processo minucioso de descrição linguística que Fairclough (2001 [1992]; 2003) propõe.

Durante este processo, nos utilizamos significativamente das categorias de análise da Gramática Sistemico-Funcional de Halliday (2004 [1985]), das quais a ADC faircloughiana se apropria. A saber, para a análise do *significado representacional*, utilizamos as categorias do *sistema de transitividade*, *seleção lexical*, *interdiscursos*, *metáforas* e *pressuposições*. Para a análise do *significado identificacional*, por sua vez, atentamos para as categorias de *modalidade* e *avaliação*. Em ambos os casos, guiamos o uso das categorias tendo por referência o trabalho do próprio Halliday (2004 [1985]), e

buscando também apoio nas indicações e recontextualizações propostas por Fairclough (2001 [1992], 2003), Gouveia (2009), Fuzer & Cabral (2010) e Ramalho & Rezende (2011).

Além disso, a fim de atender ao nosso interesse por uma análise sociodiscursiva, nos utilizamos também de categorias sociais advindas das teorias que discutimos em nosso referencial teórico. Interessaram-nos particularmente as categorias de *performance*, que trazemos de Butler 2003 [1990] para discutir a construção dos processos identitários; e de *controle*, *disciplina* e *dispositivo*, que trazemos de Foucault (1988 [1976]; 2011 [1975]) para entender os processos de normatização das sexualidades, especialmente dentro das conformações institucionais da Igreja Católica.

Nos capítulos seguintes, apresentamos as discussões decorrentes deste processo de análise. Uma vez que já trouxemos, em nosso segundo capítulo, os aspectos relevantes da *análise de conjuntura* e da *análise da prática particular*, seguiremos adiante contemplando as demais etapas do enquadre metodológico que adotamos.

As discussões da etapa de *análise de discurso* estão dividida nos dois capítulos seguintes. No capítulo 6, *Das construções identitárias: os conflitos entre a fé e a sexualidade*, levantaremos os recursos linguísticos-discursivos com que os indivíduos representam sua sexualidade e sua pertença religiosa, bem como os modos através dos quais estes dois traços de identidade são colocados em relação. Já no capítulo 7, *Da mudança social e discursiva: ressignificações sobre a fé e a sexualidade*, discutiremos sobre os modos como os narradores negociam, reiteram e contestam valores presentes no discurso oficial da Igreja Católica, a fim de propor novas compreensões a respeito da homossexualidade no contexto religioso. Ainda neste capítulo, discutiremos sobre o modo como os participantes representam o grupo Diversidade Católica.

As etapas de discussão sobre a *função do problema na prática* e sobre as *possíveis maneiras de superar os obstáculos* serão articuladas no capítulo 8, *Por uma queerificação da religião: uma discussão sobre os dados*, onde empreenderemos o esforço de revisitar as questões de pesquisa apresentadas na introdução do trabalho, a fim de apresentar – e problematizar – as respostas possíveis que daremos a elas.

Por fim, a etapa de *reflexão sobre a análise* será cumprida já na última parte do trabalho – os nossos *Ritos Finais* – com o capítulo que encerra esta dissertação: *O semeador saiu para semear: algumas reflexões finais*.

6. DAS CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS: OS CONFLITOS ENTRE A FÉ E A SEXUALIDADE

Durante todo o nosso trabalho de pesquisa, a começar pelas próprias motivações que provocaram o seu desenvolvimento, a questão do conflito entre as identidades gay e católica é um elemento que aparece de modo muito relevante. Acompanhei algumas reuniões do Diversidade Católica e participei de um de seus eventos públicos, e nestes contextos, escutei muitas outras histórias além das que compõem o corpus deste estudo. Era inevitável perceber que elas estavam sempre marcadas, de alguma maneira, por uma questão conflitiva. Será impossível esquecer, por exemplo, a metáfora de uma moça que disse que o processo de assumir a sua sexualidade com liberdade na Igreja não tinha sido uma “saída do armário”, mas uma “saída do caixão”: começou a viver no dia em que se aceitou. Antes disso, sentia-se morta – e, neste ponto, o sentido ultrapassava a metáfora, pois ela chegara ao ponto de ter tentado suicídio.

Até mesmo Marta, uma de nossas participantes, que relata nunca ter enfrentado nenhum tipo de dilema, reconhece que muitos de seus companheiros de grupo enfrentam grandes sofrimentos em algum momento da vida.

Na maior parte destas histórias, a razão deste conflito se configura de modo relativamente simples: para estes sujeitos, deixar de ser gay não parece ser uma possibilidade; deixar de ser católico também não, ainda que algumas vezes haja um processo de afastamento de determinadas práticas religiosas. Em suas narrativas, estes dois elementos são representados como traços constitutivos e inegociáveis de suas identidades, que só acabam por entrar em conflito em função da obediência –

supostamente necessária – a valores de uma doutrina que eles nem sempre compreendem ou problematizam, o que acaba por intensificar a dimensão do conflito.

Se queremos, portanto, entender os processos de construção identitária destes sujeitos, observando inclusive o modo como eles (re)negociam estes elementos que as ordens do discurso dominantes tomam como incompatíveis, é imprescindível observar a maneira como esses processos se organizam antes mesmo de serem (re)negociados. É este o objetivo central deste capítulo. Nesse sentido, procuraremos discutir o modo como se dão, em nossas narrativas, os processos discursivos de construção da identidade católica e da identidade gay, e como estas duas identidades entram em relação.

6.1. A família

O primeiro elemento relevante que pudemos observar nas trajetórias dos nossos participantes foi a recorrente menção ao contexto familiar, que é geralmente representado como um espaço onde há o começo do desenvolvimento da pertença religiosa.

Inicialmente, após um primeiro levantamento no *software WordSmith Tools*, consideramos a hipótese de que este aspecto estivesse em evidência – a palavra *família* foi a 71ª mais mencionada, com 31 ocorrências, em 04 textos do *corpus* – por ser um valor importante tanto na manutenção da norma heterossexual, quanto no contexto doutrinário católico a respeito da sexualidade.

Contudo, observando melhor as ocorrências, percebemos que, de maneira geral, esse contexto familiar não era representado como um problema diretamente relacionado à questão da sexualidade, o que foi constatado em apenas uma das narrativas, a de Tiago, que discutiremos melhor em seguida. Além disso, notamos também que as ocorrências estavam bastante concentradas, sendo 24 delas neste mesmo texto – o que não nos parece ser fruto do acaso.

O que fez com que esse elemento não perdesse a importância em nossas análises foi a percepção de que, em vez de estar relacionada à questão da sexualidade, a família aparecia em relação profunda com o processo de constituição identitária dos sujeitos enquanto católicos. Além disso, após um olhar mais atento, notamos que este elemento é um dos poucos que se repetem em todas as narrativas, ainda que através de outras menções que não especificamente o uso do léxico *família*. Seja através de metáforas ou referências a uma ordem do discurso cotidiano, o contexto familiar foi

repetidamente mencionado pelos sujeitos como um elemento importante na sua participação na igreja. Vejamos alguns excertos⁴¹:

(1) Bom, acho que antes de tudo eu sou cristã católica. **Minha formação é essa**, e nunca tive problema com Deus. Nunca tive nenhum problema com aceitação. Sempre me vi como uma pessoa extremamente amada por Deus. **Essa experiência da minha família**, acho que sempre acentuaram o aspecto amoroso e não o aspecto temerário, então nunca tive nenhum problema. (Marta)

(2) E assim, nós sempre convivemos muito com os padres, tava sempre na igreja, e mesmo sem os padres, quer dizer, **a minha entrada na igreja foi através da minha avó, na realidade**. Mais do que qualquer outra coisa, assim, **a minha fé veio através da minha avó**. (Ezequiel)

(3) **Sou de berço católico, fui batizado com vinte dias de nascido**. Enquanto eu morava em Niterói, aqui mesmo no estado do Rio, **eu tinha uma vida católica, vamos dizer assim, ativa com a minha madrinha, porque ela sempre me levava** pra procissão, festividades da semana santa, dias santos, enfim, sempre ia com ela. (Isaías)

Interessante perceber, nestes excertos, a ausência de processos marcados que evidenciem uma participação na Igreja que tenha acontecido de forma mais ou menos ativa, voluntária. No excerto (1), por exemplo, ainda que tenhamos ocorrências de processos relacionais (“eu *sou*”, “[eu] nunca *tive*”) e mentais (“[eu] me *vi*”, “[eu] *acho*”) na voz ativa, dos quais Marta é, respectivamente, *portadora* e *experienciadora*, é apenas na ocorrência da palavra *família* que um processo material aparece (“*acentuaram*”), carregando um significado mais relevante – afinal, trata-se de um processo material *transformativo* que, em última instância, é apresentado como “causa” da relação tranquila com Deus (que ela constrói através dos outros processos).

No excerto (2), Ezequiel não toma a posição ativa do processo de *entrar*. Em vez de dizer “eu entrei”, utiliza uma nominalização, de modo que a expressão “minha entrada” é que ocupa posição de *ator* do processo material “foi”. Da mesma forma, é a expressão “minha fé” que se configura como *ator* do processo material “veio”. Em ambos os casos, limitando a significação dos verbos, o elemento familiar aparece mais uma vez na circunstância “através da minha avó”.

Em (3), Isaías inicia sua narrativa se referindo à família através da metáfora do *berço*. A construção em seguida, “*fui batizado com vinte dias de nascido*”, reforça o sentido da informação: ainda que o *ator* do processo material *batizar* não apareça, deduz-se que seja a família do narrador, especialmente representada pela figura de sua madrinha, logo em seguida. A escolha da voz passiva, nesta construção, ainda que seja bastante corriqueira, é relevante quando problematizamos que o processo em questão é

⁴¹ Todos os grifos são nossos.

material *transformativo*. Isso significa que, em função da construção passiva, Isáfas não ocupa a posição de *ator*, mas de *meta*, o elemento que é afetado pela ação do verbo. Neste caso específico, *o ato não voluntário* de ser batizado é o que o *transforma* em católico – ou pelo menos marca o início desse pertencimento.

Fica bastante evidente a forma como este primeiro vínculo familiar se mostra relevante na constituição da pertença religiosa destes indivíduos, pelo menos *a priori*. Como veremos adiante, trata-se de um fator que parece agregar significado especial à compreensão mais ampla da própria vivência religiosa. Na narrativa de Ester, encontramos mais um excerto que ajuda a compreender essa dinâmica:

(4) **eu não venho de uma família religiosa, os meus pais não são particularmente religiosos, nem um pouco.** O contato que eu tive em família com religião foi por parte da minha avó paterna. Eu ia mais com uma certa frequência quando eu era bem pequena, até 5, 7 anos, eu ia bastante pra casa dela e às vezes dormia lá. E foi ela quem me ensinou, assim, as primeiras orações. (Ester)

Neste trecho, ainda que apresente a ressalva relacionada às orações aprendidas com sua avó, Ester informa – em *modalidade epistêmica*, afirmando categoricamente – que não pertence a uma família com vivência religiosa significativa. Se continuarmos a leitura de sua narrativa, veremos que ela conta logo em seguida que a aproximação com a fé católica se deu mais profundamente na escola em que estudou, durante as aulas de religião. Neste caso, vale problematizar: se não se trata de um elemento relevante na constituição de sua pertença religiosa, qual a razão de Ester mencionar a questão familiar em sua narrativa? Qual a importância desta representação, considerando que ela ocorre através de uma negação?

Parece-nos que, de certo modo, essa menção repercute a relevância que o elemento familiar toma na constituição de uma espécie de “ordem do discurso católico”, ainda que a narradora, neste caso, seja uma exceção a tal ordem. Acreditamos que, por considerar a importância da família na formação cristã (tanto quanto os outros participantes da pesquisa), Ester menciona este aspecto, ainda que para negá-lo.

Podemos, neste caso, falar em uma espécie de relação interdiscursiva, em que elementos do que poderíamos chamar de discurso familiar – ou do cotidiano – é utilizado não apenas para relatar o começo do pertencimento dos narradores à religiosidade católica; mais que isso, estes elementos são profundamente utilizados para caracterizar este mesmo pertencimento. É a partir do universo familiar em si mesmo, ou das relações interpessoais cotidianas que os participantes da pesquisa constroem mais

significativamente as suas experiências de fé e de prática religiosa. Podemos observar isso nos seguintes excertos:

(5) então era aquele negócio: “eu tô indo, porque eu gosto do ritual, **eu fui criado naquilo lá**, mas muita coisa eu não concordo aqui dentro”. (Daniel)

(6) Porque eu lembro assim que uma das coisas que eu falei foi que desde que minha avó tinha morrido, eu nunca tinha me sentido tão próximo de Deus. Porque assim, **o meu Deus era esse da minha avó**, um Deus de amor, um Deus que me aceitava, um Deus que me amava. **E depois que ela morreu, parece que eu fiquei buscando esse Deus na Igreja e não encontrava mais**, não encontrei mais isso em lugar nenhum. (Ezequiel)

(7) Então assim, como eu tô com a minha mãe, e a minha mãe é uma pessoa que atualmente ela... **a vida dela também passou a ser a igreja, e ela não me condena, então eu acho que isso também me deixa à vontade pra comungar lá**. (Ezequiel)

(8) os meus primeiros contatos com a religião foram muito positivos, assim... me ensinaram que Deus era um amigo. **Eu chamava ele de “papai do céu”**. **E eu chamei ele de “papai do céu” durante muito**, muito tempo, até eu começar a ficar adolescente e começar a achar ridículo chamar ele de “papai do céu” e **começar a chamar ele de “pai” ou de “Deus” mesmo**. Mas eu me forcei a fazer isso, **o meu espontâneo era chamar ele de “papai do céu”**. (Ester)

(9) Deus era uma coisa tão presente na minha vida, que tudo era um permanente diálogo com ele. **Eu tava o tempo todo batendo papo com o cara**. (Ester)

Em (5), Daniel procura caminhos para justificar a continuidade da sua participação nos ritos religiosos, mesmo tendo algumas discordâncias com relação ao pensamento da Igreja. Um dos argumentos que aciona é “*fui criado naquilo lá*”. Trata-se de uma afirmação bastante interessante: primeiro, temos o processo material *criar*, que é utilizado metaforicamente, significando um percurso de formação, educação, provavelmente em seu contexto familiar. Não se trata, portanto, de criação “efetivamente”, em seu sentido dicionarizado. Temos, assim, um processo material *transformativo*, cujo sentido é construído a partir de um verbo que é costumeiramente *criativo*, o que tem um potencial ideológico interessante: ainda que esteja falando estritamente de sua formação, a escolha linguística de Daniel parece apontar para um processo mais amplo de *constituição*, *criação* de si – o que, em última instância, justifica o seu pertencimento *àquilo lá*.

Os excertos (6) e (7) também apresentam elementos interessantes a serem observados. Vale mencionar que, dentre todos os textos do *corpus*, a narrativa de Ezequiel é a que tem este contexto familiar considerado de forma mais relevante. Como os trechos apontam, a sua experiência religiosa parece ser profundamente determinada por esse aspecto, a ponto de interferir na sua relação com a própria instituição, num

nível mais amplo: para ele, a representação de *Deus* corresponde àquela que a sua avó lhe apresentara; e foi *esse Deus* que ele foi procurar na Igreja, de um modo que parece mais ou menos independente do Deus que a própria instituição lhe apresentaria. Há, neste caso, uma pressuposição: dizer que não encontrou o “Deus de sua avó” na Igreja significa dizer, em última instância, que a Igreja teria *outro* Deus, um Deus diferente, que não necessariamente ama, não necessariamente aceita.

Sua relação com sua mãe parece funcionar em dinâmica semelhante: ainda que ele relate um conflito que não o deixa à vontade para participar do sacramento da comunhão em alguns contextos – especialmente onde há maior hostilidade da instituição –, a presença acolhedora de sua mãe abre espaço para outra configuração de vivência religiosa, que também foge um pouco ao nível institucional.

Enfim, cabe considerar os excertos (8) e (9), da narrativa de Ester, que chamam atenção especialmente pelas *escolhas lexicais*: primeiro, o uso do termo *papai do céu*, que claramente remete a uma relação interdiscursiva entre o contexto familiar e o religioso – relação que é instigada pelo próprio discurso católico, que sempre representa Deus como “Pai”. Segundo, a representação um pouco menos comum – e bem menos institucional – de Deus como “*o cara*”, que já evoca o significado da proximidade das relações cotidianas em contextos familiares ou mesmo de amizade.

Em síntese, entendemos que esta menção ao contexto familiar, que ocorre de modo explícito no começo das narrativas e se amplia em relações interdiscursivas no decorrer delas, configura de alguma maneira o pertencimento religioso destes indivíduos, caracterizando-se como um elemento que é organizador da experiência de fé e religiosidade.

A única narrativa que escapa um pouco a estas configurações é a de Tiago. Como mencionamos, neste caso específico a questão familiar não aparece tão vinculada a questão religiosa. Ainda que, como os outros, ele comece o texto relatando o fato de ter nascido em uma família católica, o papel que atribui a ela não destaca este contexto como um lugar de início da vivência religiosa. Os elementos relevantes, para ele, são outros. Ele afirma:

(10) Essa coisa de lutar pela família, por manter a família unida, né... Então a família, **a família é um termo importante na minha trajetória. A família tá antes da religião.** Fazendo um parêntese: quando eu me assumi pra minha mãe, ela primeiro falou da família. **“Você não vai poder construir uma família; você está desonrando a sua família; você tem que valorizar a sua família”.** Depois ela falou da religião. Depois ela falou de Deus. Então o foco dela sempre foi essa questão da família. (Tiago)

O fato de “vir antes da religião” coloca o discurso familiar em uma ordem relativamente autônoma em relação ao discurso religioso, e é essa a questão que marca a diferença fundamental entre o texto de Tiago e os outros. O valor da família, aqui, aparece não tanto como um configurador da pertença religiosa; em vez, disso, é instalado como uma instância privilegiada de controle da sexualidade.

Não podemos negar, entretanto, que exista ainda assim uma relação interdiscursiva; o princípio de “não poder constituir uma família”, de certa maneira, tem raízes firmes em valores cristãos conservadores. Como pontuamos em nosso segundo capítulo, a doutrina católica condena os “atos homossexuais” e nega o reconhecimento do status de família a casais homoafetivos por partir da visão de que o sexo legítimo é apenas aquele voltado para fins procriativos, dentro do casamento.

A partir desta leitura, é possível perceber que o elemento familiar não deixa de ser constitutivo da vivência religiosa de Tiago. A questão que diferencia a sua narrativa das outras é o caminho através do qual os discursos se cruzam: enquanto nas outras narrativas o contexto familiar é representado como um elemento da pertença religiosa, na narrativa de Tiago acontece o processo inverso.

6.2. O pertencimento

Na seção anterior, discutimos a respeito da representação da vivência religiosa dos participantes de nossa pesquisa no contexto familiar. Tal discussão evidencia o papel desta realidade mais específica na constituição do pertencimento católico afirmado pelos indivíduos. Neste momento, queremos nos debruçar sobre a maneira como eles representam essa pertença, deixando evidente, desde já, que os dois debates estão profundamente articulados: como analisaremos aqui, o elemento mais importante na configuração do pertencimento religioso dos sujeitos está recorrentemente ligado a um campo de práticas tão específico e localizado quanto o contexto familiar em que este pertencimento surge.

Numa conjuntura social em que muito se pergunta a gays e lésbicas católicos sobre o modo como eles “lidam com o discurso da instituição”, um dos aspectos mais interessantes na observação dos nossos dados é que tal discurso parece não ser tão relevante para que eles se sintam no direito de afirmarem-se *católicos* – ainda que seja um elemento importante que afeta outras dimensões da identidade, como a vivência da homossexualidade, por exemplo.

A primeira evidência desta dinâmica pode ser observada numa análise das ocorrências de termos ligados ao campo semântico da fé e da religião nos textos dos sujeitos da pesquisa. Já de início, desperta atenção o fato de “igreja” ser a vigésima sétima palavra que mais aparece neles, como mencionamos ao fim da discussão sobre os nossos procedimentos metodológicos. Observando minuciosamente as ocorrências desse termo, é curioso perceber que a representação da Igreja enquanto instituição é muito pouco recorrente. Mesmo quando aparece, em termos do sistema de transitividade, são poucos os casos em que o termo assume a função de *dizente* ou de *ator*, por exemplo – o que deveria ser mais expressivo, caso os sujeitos realmente estivessem preocupados em discutir a respeito do *discurso* da Igreja, ou caso esse fosse um elemento relevante na constituição de sua identidade enquanto católicos.

Na maior parte dos casos, “igreja” aparece como *circunstância*, geralmente de *localização*, ou como *meta*, quase sempre associada ao sentido de um lugar específico que se frequenta, uma realidade que se busca ou um pertencimento que se dá em instâncias mais particularizadas. Vejamos:

(11) Aí **eu entrei na igreja**, tava olhando não sei o quê, aí fui olhar o quadrinho, né, que tem na porta e descobri que tinha uma missa. (Ester)

(12) Eu ia **de igreja em igreja**. Cada semana **eu experimentava uma igreja diferente**, descobria o horário da confissão e ia lá perguntar pro padre por que que masturbação era pecado! (Ester)

(13) Porque o cara é gay, **o cara frequenta a igreja**, o cara tem uma vida social intensa de amigos disso e daquilo **no seio da igreja, no contexto da igreja**, e quando descobre que é gay, o que que ele faz com isso? Porque é um pedaço enorme da vida dele que tá ali. (Ester)

(14) Eu vi pessoas que **eram da igreja**, jovens que **eram da igreja**, que **surgiram da igreja** e que **se descobriram dentro da igreja** e passaram por conflitos **dentro da igreja**. (Tiago)

(15) Aí eu abandonei as lideranças que eu tinha, **parei de cantar na igreja**, parei de pregar, parei de conduzir grupo jovem, saí da comunidade, e fiquei como apenas como assistente, aquele que vai à missa e vai pra casa. (...) Aí deixei pra lá, comecei a viver, fiquei com ele, mas aí eu **abandonei a igreja**, a verdade foi bem essa, **abandonei a igreja**. (Isaiás)

(16) E aí ela era muito católica e **a vida dela era a igreja**, assim. Quem ajudou a que ela tocasse a vida **foi a fé dela e a igreja**. Ela morava numa casa que ficava **em frente à igreja de Nossa Senhora Aparecida**, lá em Manaus, e **mesmo morando em frente à igreja**, tinha uma capela na casa dela (Ezequiel)

Nos excertos (11), (12), (15) e (16), é relativamente clara a representação da igreja em *circunstâncias de lugar*, sentido que não se relaciona com a noção de igreja institucional – “entrei *na igreja*”, “ia de *igreja em igreja*”, “parei de cantar *na igreja*”, “numa casa que ficava *em frente à igreja*”. Nos outros excertos, porém, ainda que essa

representação se dê de maneira um pouco menos próxima da realidade cotidiana “concreta”, é difícil associar o significado dessas ocorrências às normas e discursos instituídos em uma ordem institucional ampla. Se fizermos o esforço de substituir, nestes casos, a palavra “igreja” por “religião”, por exemplo, fica perceptível que se trata de uma representação ligada mais profundamente a uma vivência religiosa que se dá no campo do cotidiano. Termos mais próximos da instância institucional, como “Magistério”, ou “doutrina”, por exemplo, não caberiam – o que já ocorre em citações como a que segue:

(17) Eu não sabia lidar com essa, vamos dizer, hipocrisia. **A Igreja condena** e ao mesmo tempo eu via essa homossexualidade muito direta vivida lá dentro. (Daniel)

A metáfora usada por Ezequiel no excerto (16) também reforça um pouco dessa impressão: ao dizer “*a vida dela era a igreja*”, o narrador aproxima diretamente estes dois campos: o da religiosidade e o da vida cotidiana, sem um vínculo necessário com as questões institucionais, pelo menos *a priori*.

Aprofundando ainda mais essa observação, podemos notar que os sujeitos caracterizam o “ser católico” como um vínculo que se dá exatamente no nível desta realidade mais concreta, que, além de envolver relações intersubjetivas específicas – como as familiares – e uma pertença localizada, envolve, ainda mais significativamente, uma rede muito particular de *práticas* – que, em última instância, parecem ser vistas como *essencialmente* católicas, nem mesmo compreendidas no domínio da fé cristã mais ampla.

É possível perceber isso sem muito esforço. Em uma observação bastante superficial das narrativas, percebe-se facilmente a representação recorrente de atividades como *missa*, *eucaristia*, *confissão*, etc. Estas atividades, mais ou menos restritas ao campo de práticas da fé *católica*, se configuram, como diria Butler (2003 [1990]), como séries de *performances* que (re)constituem o lugar de pertencimento católico que estes indivíduos representam, dentro de uma comunidade de prática particular.

Podemos retomar o texto de Isaías como uma forma de ilustrar essa dinâmica. Na primeira parte de sua narrativa, o participante fala do modo como ocorreu o seu processo de vinculação com a Igreja, aparentemente a fim de marcar a sua identificação como católico.

A primeira informação relevante neste trecho, que já discutimos na seção anterior, vem marcada por um processo relacional importante: “*Sou de berço católico*”,

imediatamente seguido por uma construção que o reforça, “*fui batizado* com vinte dias de nascido”, com verbo na voz passiva. Ainda que tenhamos um elemento importante aqui, que configura o início de um pertencimento, ainda não há uma posição de autonomia do sujeito (ele não *é católico*, *é de berço católico*). Sua entrada na Igreja, como também discutimos, não foi voluntária.

Parte dela parece dever-se, sobretudo, à figura de sua madrinha – participante que, omitido inicialmente no processo “*fui batizado*”, aparece em seguida no processo material “ela sempre *me levava* pra procissão, festividades da semana santa, dias santos, enfim”. Neste ponto, já vale destacar a presença deste vocabulário que remete ao campo de práticas religiosas que temos assumido como “estritamente” católicas: *procissão*, *semana santa*, *dias santos*, que já começam a constituir esta série de *performances*, ainda que o narrador não se represente como *ator* direto delas.

E ele continua a sua narração da seguinte maneira:

(18) Quando eu fiz 14 anos, **eu senti a necessidade** de começar a frequentar a missa, tal, e **fui num encontro** onde eu me encontrei na verdade. Dali até agora **eu continuei a seguir, participei de grupo jovem antigamente, participei de comunidades, de aliança, tal. Cheguei a ministrar muitas vezes o grupo jovem, cheguei a pregar no grupo de oração**, então eu tinha uma vida ativa dos 14 até os 24 anos... muito ativa, né, pra se dizer, na Igreja. (Isaías)

No início deste excerto, temos a presença do processo mental “*eu senti a necessidade*”, que é importante, porque aparentemente desencadeia uma série de outros processos, estes materiais, nos quais Isaías ocupa sempre a posição de *ator*. Depreende-se daí que as práticas religiosas que antes eram desenvolvidas por influência de sua madrinha, agora são desempenhadas pelo próprio Isaías. E é, sobretudo, nesta série de processos materiais que se evidencia o vínculo religioso que ele parece tomar como efetivo.

Em síntese: parece que *ser* de berço católico (um processo relacional) ou *sentir* a necessidade de ir à missa (um processo mental) não representam suficientemente a identidade católica que Isaías assume. Mais que isso, o que marca o seu lugar nessa experiência de fé é exatamente a série de *atos performativos* que ele desempenha dentro deste campo específico de práticas, representados sempre em processos materiais: *seguir*, *participar*, *ministrar*, *pregar*, etc. Não por acaso, este trecho é imediatamente seguido por uma avaliação, em modalidade epistêmica: “então eu tinha uma vida ativa dos 14 até os 24 anos... *muito ativa, né, pra se dizer*, na Igreja”.

Estas performances que o narrador relata parecem ser tão relevantes na demarcação do seu espaço de identidade católica que, logo ao fim delas, ele deixa a

narração de sua trajetória na Igreja de lado, como se aquelas informações fossem suficientes para compreender este aspecto de sua vida. Assim, passa a relatar fatos a respeito do aparecimento de sua homossexualidade e do modo como isso gerou o seu afastamento da vivência religiosa.

Ainda que tenhamos tratado especificamente da narrativa de Isaías até aqui, é importante considerar que esta representação da pertença religiosa como vinculação a um campo de práticas e a uma rede de *performances* é recorrente em praticamente todos os textos. Uma forte evidência disso é o fato de que quase todos os narradores afirmam terem deixado de participar do sacramento da eucaristia – que podemos assumir como uma destas *performances*, talvez a mais importante delas – nas missas que frequentaram em momentos de vida marcados por sentimentos de conflito.

Isso não significa, porém, afirmar que não existe a presença de valores ou vozes institucionais no discurso dos participantes de nossa pesquisa. É importante fazer a ressalva de que estamos discutindo aqui especificamente a questão do *pertencimento religioso*: o que queremos levantar é que, ao afirmarem-se enquanto católicos, os indivíduos não agregam à própria identidade traços ligados a crenças, dogmas, doutrinas e orientações pastorais – esse elemento só entra posteriormente, na sua vivência cotidiana na instituição, como discutiremos adiante; antes, o que os faz católicos *efetivamente* é o fato de participarem de certas redes de práticas específicas que estão mais vinculadas a uma dimensão cotidiana, concreta, específica e localizada. Podemos observar isso nos seguintes excertos:

(19) até que eu conheci a Igreja Cristã Contemporânea e passei a frequentar... a Igreja Cristã Contemporânea. Só que aquilo **não era o que eu tava querendo, que pra mim aquilo ali era um grupo de oração**, algo que eu ia toda semana, durante a semana, **não me preenchia como a missa me preenche**. E... aí eu fui me sentindo vazio ainda, eu ia, gostava, tal, era um momento de louvor, principalmente de encontro muito bom com Deus mas **não era o que eu queria, faltava alguma coisa**. (Isaías)

(20) o cara é gay, o cara frequenta a igreja, o cara tem uma vida social intensa de amigos disso e daquilo no seio da igreja, no contexto da igreja, e quando descobre que é gay, o que que ele faz com isso? Porque **é um pedaço enorme da vida dele que tá ali**. Pra outras pessoas, que são religiosas, mas que não têm essa vida muito intensa, ou a pessoa continua funcionando muito bem com a sua religião, que era o meu caso, e isso não gera maiores problemas, ou a pessoa cai fora da religião. A pessoa cai fora da religião. **A maior parte das pessoas que vai parar no Diversidade Católica são as pessoas que não podem cair fora da religião. Porque tipo oitenta por cento da vida delas tá ligada aquilo**. Ela não tem como cair fora. Ela precisa resolver o negócio. (Ester)

Em (19), a construção de Isaías mais uma vez marca este espaço delimitado de práticas que é o que caracteriza o seu vínculo com a fé católica em específico, a

partir das escolhas lexicais: por um lado, diz que “aquilo ali era um *grupo de oração*”, que existe na Igreja Católica, mas não só; por outro, menciona que o tal grupo “não me preenchia como *a missa* me preenche”, referindo-se a uma prática representada no campo semântico da religião especificamente católica. Vale destacar também a presença das *metáforas* do *preencher* e do *esvaziar*, que parecem estar associados a um processo de *constituição* do sujeito.

Na citação de Ester, por sua vez, notamos novamente o aparecimento da metáfora da *vida*, construindo a relação interdiscursiva entre fé e cotidiano: para ela, o participante deixa de abrir mão da religião motivado não por crenças ou dogmas, mas por causa da dimensão da vivência cotidiana que está interconectada com a sua experiência religiosa.

Neste contexto, os valores de ordem institucional – entre eles, a proibição dos *atos homossexuais* –, quando são introduzidos nas narrativas, aparecem como uma espécie de “consequência” de um pertencimento religioso que é anterior a eles. Neste caso, ainda que tenham alguma importância, não são exatamente *constituidores* de suas identidades cristãs, além de estarem também mediados por esta vivência mais cotidiana, intersubjetiva, mais próxima das realidades concretas dos narradores. Isso é muito perceptível quando observamos a representação de figuras ligadas à direção espiritual dos narradores – especialmente os padres.

É particularmente a partir destes sujeitos que a voz institucional se faz presente nas narrativas. De certo modo, suas representações funcionam como se eles *ocupassem o lugar da Igreja institucional* na produção de discursos sobre a fé e especialmente sobre a sexualidade. Quando representados, estão quase sempre numa postura de diálogo com os sujeitos, seja na posição de *dizentes* ou na posição de *receptores* – de acordo com as categorias do sistema de transitividade. Vejamos os excertos que seguem:

(21) Mas **outra coisa que o padre falou nesse primeiro encontro**, que eu também nunca esqueci, é que diz assim, que a hóstia não é uma medalha de bom comportamento. Então essa é uma coisa que eu também nunca me esqueço. Então eu me sinto autorizado a comungar. (Ezequiel)

(22) Aí **ele [o padre] deu um sorriso, olhou pra mim e falou** “minha filha”, com aquele sotaque espanhol, olhou pra mim... **eu lembro da cara dele até hoje falando isso**: “você tem toda razão, todo amor gera vida. Fica em paz”. E aí foi um peso, né, que saiu das minhas costas. Aí beleza, tava liberada. (Ester)

(23) **E pra contar pra minha orientadora?** Ela já sabia que eu era gay. Acho que ela sabia. Mas **e o medo de ela virar pra mim e dizer que era pecado?** E começar a vetar a parada? Aí **eu falei com ela** e tal. Eu me

lembro da cara da Míriam, cara, **eu contando**, emocionadíssima, assim, o que tinha acontecido e tal, e eu lembro da Míriam chorando. Ela ficou muito emocionada, assim, porque ela viu... eu acho... até hoje eu não sei porque que ela chorou, mas a sensação que eu tive é que ela ficou muito tocada com o meu medo. Acho que eu tava com tanto medo da reação dela, que ela ficou muito emocionada, assim, e foi um alívio tão grande, foi o segundo grande alívio que eu tive na minha vida, foi **ter contado pra Míriam** e ela ter... tipo... absolutamente não é uma questão. (Ester)

Temos nestes trechos elementos interessantes a serem problematizados. O excerto (21), de Ezequiel, parece tratar de uma “autorização” dada por um padre para participar da comunhão, atividade que muitos participantes relatam abandonar ao descobrirem sua homossexualidade (levantaremos essa discussão em seguida). Trata-se, portanto, de uma negociação que envolve um sentido institucional para o pecado, que é flexibilizado pelo padre em questão, num contexto particularizado de vivência da fé. Diante dessa autorização, o narrador relata sentir-se mais à vontade. Porém, tempos aqui uma pressuposição que é bastante significativa: “a hóstia não é uma medalha de bom comportamento”, Ezequiel diz. Mas e caso fosse? Os participantes estariam impossibilitados de comungar? Qual é a noção de *bom comportamento* que está implícita nessa colocação?

Em caminho semelhante, Ester, no excerto (21), ocupa a posição de *receptora* numa oração verbal em que o *padre* é dizente, sendo que o conteúdo da *verbiagem* também concentra, de certo modo, uma “autorização” para a vivência da homossexualidade. Imediatamente em seguida, ela afirma: “tava liberada” – um processo *relacional atributivo*, apresentado em modalidade epistêmica, como “constatação” de uma realidade que parece inquestionável: ela não *se sentia* liberada; *estava* liberada. Trata-se de uma ocorrência curiosa porque a narradora relata em seu texto uma série de “embates” com padres, a fim de entender as razões que levariam a homossexualidade ao status de pecado, o que indica que ela não desconhecia a postura oficial da Igreja. Essa postura, entretanto, é facilmente negociada quando recebe alguma flexibilização em um contexto mais particular e intersubjetivo – ainda que tal flexibilização, em última instância, não altere em absolutamente nada a doutrina oficial.

Enfim, no excerto (22), retirado da mesma narrativa, encontramos mais uma vez a presença de uma demanda por “autorização”, que é perpassada por valores institucionais, mas negociada no nível das relações mais concretas e cotidianas, chegando ao ponto de envolver um investimento emocional que reverbera numa construção avaliativa, marcada por intensificadores: “foi um alívio *tão grande*, foi o segundo *grande alívio* que eu tive na minha vida”. As escolhas lexicais apontam para

uma mudança de perspectiva e de envolvimento emocional, neste trecho: no início, há as marcas de *medo, pecado, chorando*; que evoluem para *emocionadíssima, tocada, alívio*, como fruto de um processo de aceitação, no contexto religioso.

Em todos estes excertos, há a presença de um elemento interessante problematizado por Foucault (1988 [1976]) a respeito da prática da confissão: como discutimos, trata-se de um regime de produção de verdade que envolve necessariamente uma relação de poder, na medida em que, se algo é confessado, é confessado *para alguém*. E é esse alguém (o padre, a orientadora, numa posição hierárquica relativamente superior) quem garante, organiza e autentica a instalação do regime de verdade, uma instância que avalia e intervém no conteúdo da confissão para punir, julgar, perdoar, consolar.

Fica evidente, assim, que tal contexto cotidiano de vivência da fé se instala como espaço privilegiado de enunciação e de produção de verdade sobre si, a partir de uma mediação da tutela ou condenação institucional. A compreensão da sexualidade é negociada com o padre da paróquia, em relação intersubjetiva, e não com o papa ou com os documentos oficiais; o vínculo com a igreja é representado não como uma pertença institucional ligada à matriz romana, mas como uma pertença local e relativamente específica.

6.3. A sexualidade e os conflitos

Nesta etapa da discussão, já temos levantado alguns elementos que dizem respeito ao modo como o conflito entre fé e sexualidade se organiza nos discursos dos participantes de nossa pesquisa, levantando inclusive alguns elementos que marcam a superação destes conflitos – discussão que iremos explorar no capítulo seguinte. Restamos, neste momento, debruçarmo-nos mais atentamente sobre uma análise das representações discursivas desse processo de “crise”. É o que faremos nesta seção.

De maneira geral, as narrativas marcam o início de um conflito a partir do momento em que a “descoberta” da homossexualidade entra em confronto com a identidade cristã, que, para muitos deles, é um elemento bastante consolidado. Quando aparece nos textos, a homossexualidade geralmente está representada partir do uso do léxico *gay*, que apareceu por quarenta e oito vezes, em quatro dos seis textos – a saber, as narrativas de Daniel, Ester, Ezequiel, e Tiago, sendo que metade destas ocorrências está na de Ester. Isaías usa o termo *homossexualidade*, que também aparece nas vozes

de Daniel e Ezequiel. Marta, por fim, menciona apenas o termo mais genérico *sexualidade*. Não há nenhuma ocorrência do termo *lésbica*.

Em relação às categorias do sistema de transitividade, é interessante notar que na expressiva maioria das vezes, a palavra *gay*, mais recorrente, aparece como *atributo*, vinculada sempre ao *processo relacional* “ser”: os indivíduos falam sobre “ser gay”, e não sobre “virar”, ou “tornar-se”, como é comum escutar em alguns contextos na realidade cotidiana. Quando se trata da *homossexualidade*, as poucas ocorrências geralmente acompanham o possessivo *minha*, e representam essa identidade sexual como uma realidade mais ou menos objetiva que é elemento preexistente, característica da essência, que apenas se manifesta em algum momento da vida. Vejamos os excertos.

(24) devo ter chegado à conclusão que **eu era gay** em noventa e... três. 92 pra 93, por aí. A essa altura já tinha ficado com meninas, uma ou duas vezes, **já tinha chegado à conclusão de que definitivamente eu era gay**. Eu tinha ficado com uns três ou quatro meninos com quem eu fiquei na minha vida toda... só fiquei!... **E definitivamente eu sou gay. Sem sombra de dúvida.** (Ester)

(25) A princípio, **eu já sentia atração sexual por homens**, desde mais ou menos 12, 13 anos, já percebia algo diferente, mas **não tinha consciência de que eu era diferente dos outros e que eu era gay**. Então eu achava que todos os meninos também sentiam essa atração e todos reprimiam, isso muito ligado a questão religiosa. (Daniel)

(26) Aí então eu tinha uma vivência normal dentro da igreja católica **sem a vivência da minha homossexualidade** até os 19 anos de idade. **Eu fui vivenciar a primeira vez a minha homossexualidade aos 19 anos**, isso eu já tinha me afastado um pouco da igreja porque eu já tinha mudado da minha cidade natal pra São Paulo, pra estudar. (Daniel)

(27) Não foi algo que eu escolhi, **eu não entendo a minha homossexualidade como uma opção e sim como uma condição**. E como é uma condição eu não tenho como mudar. (Isaías)

Nos excertos (24) e (25) vemos claramente o uso do processo relacional *ser* associado ao atributo *gay*, como mencionamos. Se esse elemento já seria suficiente para percebermos uma afirmação identitária, basta analisar mais minuciosamente a construção discursiva nestes trechos para notar que há um investimento ainda maior na representação da homossexualidade como realidade preexistente, intrínseca ao indivíduo.

No excerto (24), por exemplo, Ester afirma que *chegou à conclusão* de que era gay, utilizando-se de uma expressão que equivale ao processo mental *concluir*, que, neste caso, é *perceptivo*. Assim, para ela, o ser gay não se apresenta como uma realidade que foi necessariamente pensada ou desejada: sendo preexistente, foi apenas *percebida* – o que é afirmado através de marcadores de modalidade epistêmica,

categoricos: “definitivamente”, “sem sombra de dúvida”. Na fala de Daniel, no excerto (25), a dinâmica ocorre de modo semelhante, uma vez que ele usa a expressão “ter consciência”. Neste caso, há a presença também de um valor pressuposto: o fato de ele não ter tomado consciência de que era gay não muda o dado de que ele *era gay*, de fato.

Em (26) e (27), vemos a representação da homossexualidade também como uma espécie de dado, que existe objetivamente ainda que não tenha sido *vivenciado*, e que pertence ao sujeito – o que justifica o possessivo “*minha*”. Uma *condição*, segundo escolha lexical de Isaías – que abre um espaço de disputa de significado, contestando a noção costumeiramente difundida de “opção sexual”.

Se pensarmos esse processo de significação a partir da noção de *performance*, proposta por Butler, é curioso observar que os indivíduos assumem uma postura bastante essencialista da sexualidade, definindo-a em termos de uma identidade pré-discursiva que não se manifesta em termos de redes de práticas ou de atos identitários. Em última instância, aqui existe certa incongruência com o modo de representação das identificações, em relação à construção da identidade católica, que discutimos na seção anterior.

De todo modo, nos parece que essas representações discursivas são organizadas pelos indivíduos dessa maneira como uma forma de afirmação daquilo que mencionamos no início deste capítulo: para eles, a sua sexualidade é um traço tão constitutivo e inegociável de sua identidade quando a pertença religiosa. E é essencialmente neste ponto que a questão conflitiva se instala: ainda que os narradores entendam os dois elementos como sendo fundamentais – e utilizem essa certeza com certo potencial transgressivo, como veremos no próximo capítulo –, demonstram saber que a homossexualidade constituiria uma forma de *desvio*, se tomada em relação às “exigências” e normas do vínculo à prática de fé católica que se desenvolve num contexto institucional dominante.

Essa relação entre *norma* e *desvio* é de importância fundamental para a compreensão da questão conflitiva, tanto quanto para uma análise do potencial de mudança social e discursiva que os narradores instalam com as representações e avaliações que fazem. Entretanto, é também uma análise que ganha conformações muito delicadas, uma vez que a maior parte dos valores investidos pelos sujeitos se dá de forma pressuposta e implícita, em relações interdiscursivas que por vezes são muito sutis.

Uma evidência disso, no que diz respeito ao nosso corpus, é que, ainda que a homossexualidade apareça como sendo um *desvio*, gerador de conflito no contexto

religioso, a palavra *pecado*, que poderia ser facilmente atribuída a este conflito, quase não aparece nos textos. Ela tem apenas 22 ocorrências, das quais 21 estão concentradas na narrativa de Ester, quase sem associações diretas entre a noção de pecado e a homossexualidade. Na maioria dos casos, as ocorrências estão na forma de perguntas e questionamentos. Vejamos:

(28) Aí quando a gente tinha dez anos chegou a hora de fazer a primeira comunhão, né? Primeira comunhão... confissão. Aí eu comecei a ouvir falar num negócio de **“pecado”**. Aí eu fiquei “psica” com negócio de **pecado**. (Ester)

(29) E lá ia eu conversar com o padre e perguntar pro padre por que que masturbação era **pecado**. (Ester)

(30) Aí um dia lá vai a Ester se confessar com o pobre do padre Tobias. Aí começa: “porque eu sou gay, padre”. Aí o padre já gela, né? “Aí eu queria entender porque que isso é **pecado**”. Eu não ia lá me confessar, falar “eu sou gay, me perdoa”. Eu falava “eu sou gay e queria saber por que que isso é **pecado!**”. (Ester)

A única ocorrência fora da narrativa de Ester está na voz de Ezequiel, e encontra-se na forma negativa:

(31) Mesmo que seja o Padre Jeremias que a gente já sabe que **não acredita que a homossexualidade por si só seja pecado**. (Ezequiel)

Entretanto, apesar dessa quantidade não tão relevante de menções explícitas, o elemento do desvio e do pecado pode ser mais bem observado quando percebemos a presença significativa de menções a prática da *confissão* – que, de certa maneira, *pressupõe* a existência de um ato desviante. Além disso, o próprio afastamento da prática da eucaristia – que, como mencionamos, é bastante recorrente nos textos do *corpus* – constitui também um sistema de punição que necessariamente envolve alguma prática desviante – neste caso, a homossexualidade. Analisemos os excertos a seguir:

(32) eu tinha invariavelmente que chegar quarenta minutos antes porque **eu tinha que entrar na fila da confissão, porque tinha comunhão, porque toda semana eu tinha cometido algum pecado**. (Ester)

(33) ele disse assim: “todos estão convidados a comungar. Todos podem comungar”. Assim, de uma forma muito explícita: “todos vão comungar”. E aí eu fiquei assim: “gente, **mas como assim eu vou comungar? Ele não sabe nem se eu me confessei, se eu não me confessei, como assim ele tá me chamando pra comungar?**” (Ezequiel)

(34) **Eu preciso que naquele momento eu me sinta preparado**. E pra eu me sentir preparado, vai depender da igreja onde eu tô, do padre que tá celebrando, do meu momento naquele dia, de como que eu tô me sentindo. (...) é algo que tenha fatores que talvez escapem até à minha compreensão, que me fazem sentir preparado ou não pra naquele momento eu comungar. (Ezequiel)

(35) Porque é uma questão, por exemplo, que aquela menina que foi ontem lá no grupo colocou, né, que ela disse que não comungava, e que isso era um sofrimento muito grande. **Por mais que ela tivesse voltado pra igreja, feito a Crisma dela e tudo, mas ela não se sentia digna de comungar.** Então é uma questão muito forte. (Ezequiel)

Nestes trechos temos alguns valores pressupostos que desencadeiam um potencial ideológico de conflito muito significativo. Primeiro, a noção de que a *confissão*, contexto em que se “liberta” dos pecados, é condição imprescindível para a participação na *comunhão* – o que parece dar a este sacramento certa posição de privilégio e de poder de exclusão, exatamente o status de “medalha de bom comportamento” que fora negado pelo padre citado por Ezequiel. Segundo, a noção complementar a esta primeira, de que a comunhão é um sacramento para o qual é necessário estar *preparado, apto, digno*, e, em alguns contextos, até mesmo *autorizado*.

Esse status conferido a essa dinâmica de permissões e proibições no contexto dos sacramentos é que institui a política de norma e penalização. Se considerarmos que, como discutimos, é exatamente neste nível de práticas particulares que as identidades dos indivíduos se constituem, negar essa participação significa negar o próprio pertencimento religioso.

É curioso observar, porém, que quando este sistema de punição se instala, não vem protagonizado ou representado por forças institucionais de manutenção e controle da ordem – seja a ordem religiosa ou heteronormativa; em vez disso, são os próprios indivíduos que, conscientes da sua condição desviante, impõem sobre si a penalização – um sistema que se ajusta perfeitamente às configurações da *disciplina* teorizada por Foucault (2011 [1975]). Podemos perceber essa dinâmica nos excertos a seguir:

(36) A primeira coisa que eu fiz foi me afastar da eucaristia, que **eu não me achava digno de comungar, tal, sem ter cometido o ato em si, sem ter dado um beijo**, mas a primeira coisa que eu fiz foi me afastar da eucaristia, o que me deixou muito mal porque eu era comungante assíduo. (Isaías)

(37) E aí eu comecei a sofrer muito. Aí foi uma época mais sofrida. Porque **aí eu não comungava mais. Porque eu sabia que era um pecado mais sério, aí eu não comungava mais.** Então eu assistia à missa, e na hora da comunhão eu chorava igual a uma condenada. Muito. Eu não tinha muito claro assim qual era a razão do choro. Mas me dava uma tristeza, assim, e eu chorava muito. (Ester)

Além da questão disciplinar, que é evidente, é importante problematizar também que estes discursos parecem envolver um sistema de normatização que está atravessado pelos discursos não só da igreja, mas da sociedade heteronormativa como um todo. Assim, a punição ao “pecado”, que poderia estar circunscrita apenas aos

limites dos princípios doutrinários do Catolicismo, aparece de um modo talvez mais severo, que agrega elementos atravessados pela norma da heterossexualidade compulsória, em nível mais amplo.

Perceba-se, no excerto (36), por exemplo, que Isaías afirma seu afastamento da eucaristia no imediato momento em que toma consciência de sua condição sexual e afetiva, antes mesmo de ter se relacionado com alguém do mesmo sexo. Mas se a instituição condena apenas a “realização” dos *atos homossexuais*, qual a razão da autopunição do narrador? Até que ponto se pode afirmar que este disciplinamento está perpassado por constrangimento exclusivo da Igreja?

Em caminho semelhante, no excerto (37), Ester afirma ter deixado a comunhão por *saber* que a homossexualidade era um “pecado mais grave” que a masturbação – afirmação feita em modalidade epistêmica, categoricamente, sem esboçar dúvida. Entretanto, como mencionamos em nosso segundo capítulo, de acordo com o Catecismo da Igreja Católica, ambas pertencem à mesma categoria de desvio, tomadas como atentados à castidade. O que levaria a narradora, neste caso, a visualizar esta diferença de importância entre um desvio e outro?

Poderíamos supor que seriam os dispositivos de controle da norma heterossexual, operados socialmente num nível mais amplo do que o da Igreja em si mesma? Ou seria a própria Igreja – como instituição que também está envolvida no curso dos eventos sociais – que estaria se utilizando de maiores investimentos em técnicas de docilização, controle e disciplina dos corpos não-heterossexuais? Não nos cabe precisar exatamente uma resposta para estas questões, o que demandaria uma análise social um pouco mais apurada do que a que temos feito aqui. De todo modo, é necessário ter claro que, qualquer que seja o caso, será igualmente um desafio a ser enfrentado.

7. DA MUDANÇA SOCIAL E DISCURSIVA: RESSIGNIFICAÇÕES SOBRE A FÉ E A SEXUALIDADE

Um aspecto que nos interessa de modo significativo neste trabalho é o teor de mudança social e discursiva que pode ser instalado pelos discursos dos sujeitos de nossa pesquisa, em um contexto que é de disputa de poder, afinal, suas identidades, quando colocadas em discurso, têm por consequência quase inevitável o surgimento de um campo de luta hegemônica. Para que criem instabilidades na ordem estabelecida, precisam apenas *existir* – mas não uma existência qualquer: uma existência *visível*, para fora dos armários e da invisibilidade tradicionalmente perpetuados por sociedade homofóbica/lesbofóbica/transfóbica e por uma instituição que está historicamente acostumada a acionar dispositivos de controle da sexualidade.

Neste contexto, falar de si, assumir-se LGBT, assumir-se *LGBT e católico*, é uma atitude relativamente provocadora, que envolve a constante criação e recriação de novas significações e políticas, em um processo que se articula no/através do discurso, ao menos em parte. Tendo isso em mente, nosso objetivo, neste capítulo, é voltar os olhares exatamente para estes processos de negociação e contestação de significados nas narrativas dos nossos sujeitos de pesquisa, a fim de problematizar o potencial transgressivo de suas representações e avaliações.

De início, é importante considerar que já temos destacado alguns destes aspectos desde o capítulo anterior. Por um lado, foi necessário mencioná-los para garantir continuidade e clareza ao nosso raciocínio; por outro, não entramos numa discussão aprofundada sobre tal dimensão contestadora porque estávamos interessados em analisar mais profundamente a questão conflitiva. Faz-se necessário, portanto, retomar algumas discussões, a fim de contemplar o debate mais apropriadamente.

O primeiro elemento que queremos resgatar é a maneira como os narradores significam o próprio pertencimento religioso. Acreditamos que há, de certo modo, um potencial inovador bastante relevante neste sistema de representação da fé enquanto uma rede de práticas, vinculada a uma realidade cotidiana mais específica – e não tanto à instância eclesiástica oficial.

Quando analisamos muitas das vozes contemporâneas que se arvoram contra a presença, aceitação e valorização de pessoas LGBT na Igreja, não é raro ouvir o argumento de que se deve aceitar *todos* os valores de uma religião para que se configure um pertencimento efetivo a ela. Esse princípio encontra eco numa frase bastante difundida: “se você não acredita na doutrina, saia da Igreja Católica e crie a sua própria, uma nova que aceite os gays”, o que, de certa maneira, reflete parte das representações sociais a respeito da dinâmica do cristianismo brasileiro, especialmente em relação às igrejas evangélicas.

É exatamente neste ponto que o discurso dos participantes de nossa pesquisa instala um campo de disputa, problematizando estas questões: se não é na vinculação à doutrina que eles se constituem efetivamente como católicos, a “desobediência” e o questionamento a essa doutrina não deslegitimam sua pertença e participação na Igreja. Neste caso, é comum que os sujeitos se sintam à vontade para fazer críticas ou repensar o universo eclesial, sem que isso abale necessariamente a sua fé e a sua religiosidade.

Vejamos alguns excertos que podem nos ajudar a compreender melhor essa dinâmica:

(38) aí eu pude mudar essa visão em relação a Igreja. **Ver que a Igreja não é só dogma**, não é só **aquele ponto de vista de algumas pessoas mais conservadoras**. (Daniel)

(39) contei pra alguns amigos e a reação deles foi muito ruim, **eles utilizaram de todas aquelas coisas de igreja**, né... porque meus amigos eram basicamente da Igreja. Eles utilizaram **toda aquela coisa, aquele discurso da igreja**, de que você pode vencer isso, você pode se ver livre disso... e se afastaram de mim. (Tiago)

(40) Aí **eu já tinha perdido a paciência nessa época**, aí eu já começava a dar os argumentos antes de esperar o cara, eu já dava todos os primeiros argumentos, pra poupar a primeira sequência de perguntas e respostas. “Eu queria entender porque que ser gay é pecado, porque se o amor gera a vida, se todo amor gera vida...”, **porque o argumento era esse, né, que o gay não tem filho, né, o argumento da reprodução**. “Porque se é amor e se todo amor gera vida, por que que é pecado? **Eu não entendo**”. (Ester)

O que podemos observar, nos três casos, é uma série de representações do posicionamento religioso a partir de *avaliações* negativas. No excerto (38), Daniel utiliza o adjetivo “*conservadoras*” para se referir a religiosos que teriam um ponto de

vista excessivamente dogmático. Em (39), Tiago refere-se aos posicionamentos da igreja sobre a sexualidade como “todas aquelas *coisas de igreja*”, em um contexto que relata desentendimentos com amigos, dando à expressão uma notável carga semântica negativa – que de alguma maneira, carrega a *pressuposição* de que “*aquele* discurso” não é o discurso de si, o discurso em que ele acredita. Por fim, em (40), Ester explicitamente relata a própria *falta de paciência* com a ausência de explicações razoáveis, da parte dos padres, para a condenação da homossexualidade. Ao mencionar um dos argumentos – o da reprodução – utiliza certo desdém na fala, contestando-o logo em seguida, em sua *verbiagem*: “se todo amor gera vida, por que que é pecado?”.

Essas avaliações negativas tem um potencial ideológico muito significativo. Como Fairclough (2003) aponta, avaliações em textos são recursos linguístico-discursivos importantes, através dos quais os indivíduos apresentam valores com os quais se comprometem ou não. Neste caso, ao acionarem representações avaliadas tão negativamente, os narradores claramente deixam de se comprometer com tais valores adotados pela igreja oficial.

O mais importante em toda esta dinâmica é que, uma vez que estas discordâncias não apontam para perda do pertencimento, elas acabam abrindo espaço para a construção de novas possibilidades de significação sobre a fé, sobre a sexualidade e sobre a própria Igreja. Em outras palavras, na medida em que não se comprometem com os valores conservadores institucionais, os narradores investem esforços na (re)construção de valores alternativos com os quais se comprometem, sem que isso configure um desligamento. No sentido exatamente contrário, eles tratam estes novos significados como valores que *deveriam ser apropriados pela própria igreja oficial*. É neste sentido que, em última instância, se constitui o campo de disputa, e se abrem os caminhos para as possíveis mudanças sociais e discursivas.

7.1. Deus

Dentro deste panorama, cabe levantar uma discussão sobre a forma como *Deus* aparece representado nas narrativas dos participantes. Além de este ter sido um termo também recorrente nas narrativas, tendo aparecido por quarenta e seis vezes, em cinco dos seis textos, foi também um elemento que nos chamou bastante atenção durante as análises. Pudemos observar de maneira bastante evidente que os significados atribuídos à figura de Deus também passaram por um processo de resignificação, em relação ao discurso religioso tradicional – num processo muito semelhante ao modo

como os participantes representam as próprias identidades e o próprio pertencimento religioso.

Isso nos interessa de modo particular, porque entendemos que há aqui um investimento ideológico que tem grande potencial de provocação de mudanças: uma vez que todo o contexto religioso está vinculado a certa compreensão da transcendência, a atribuição de novos significados à representação de Deus não apenas geraria novas leituras com relação às sexualidades, mas também refletiria no próprio modo de ser Igreja, num nível mais amplo, que envolve relações de poder, relações institucionais e ideologias.

Ainda que, em termos de categorias do sistema de transitividade (que indicariam um modo de representação), *Deus* não apareça em uma função muito recorrente nos textos, ele figura sempre investido de avaliações positivas, associado ao sentido do amor, da providência e da benevolência, algumas vezes citado dentro da circunstância de causa “graças a Deus”.

O primeiro processo de ressignificação presente nos textos envolve a premissa bastante conhecida de que “Deus é amor”, que não deixa de ser recorrente no discurso religioso tradicional. O que diferencia essa perspectiva, no caso dos textos de nosso *corpus*, é que, para os participantes, esse amor de Deus levaria à aceitação direta da homossexualidade.

Podemos compreender melhor o funcionamento desta associação se resgatarmos a discussão feita no capítulo anterior, sobre o modo como os indivíduos constituem as próprias identidades. Como pontuamos, suas narrativas trazem representações da sexualidade como um elemento intrínseco e preexistente; porém, para além disso, é relevante aqui considerar também que eles recorrentemente associam este elemento de sua identidade à noção de *amor/afeto*, definida no campo das intersubjetividades, mais que no campo das vivências e práticas – ao contrário de outras representações costumeiras, que definem e categorizam as sexualidades a partir do desejo, das relações e da atração. Podemos visualizar isso nos excertos a seguir:

(41) **E eu não me considerava gay.** Eu não tinha nenhum tipo de conflito com relação **a me considerar gay.** Eu tinha em relação com a minha sexualidade. Eu me julgava com problemas na minha sexualidade, eu não me julgava com problemas por eu ser gay. Essa palavra, essa expressão, “eu ser gay”, era distante da minha prática. **E isso só mudou, esse conflito só aconteceu quando eu tive o meu primeiro relacionamento de namoro. E eu encontrei uma pessoa por quem eu me apaixonei e eu não sabia que eu tinha me apaixonado,** não tinha ferramentas pra expressar o meu amor. (Tiago)

(42) E eu descobri que eu era gay fazendo terapia. Em teoria, porque **eu descobri que eu tinha sido apaixonada por uma menina no colégio**. Que eu achava que era a minha melhor amiga, como geralmente acontece com as meninas, principalmente, né. Eu achava que ela era a minha melhor amiga. Aí fazendo terapia, **eu descobri que eu tinha sido apaixonada por ela**. Consegui dar um nome que fazia com que todo sofrimento que eu tive por causa dela fizesse mais sentido do que aquela história de melhor amiga. **Aí eu entendi, “ahh, eu era apaixonada por ela. Tá. Então eu sou gay”**. (Ester)

(43) Porque **se é amor** e se todo amor gera vida, por que que [ser gay] é pecado? Eu não entendo. (Ester)

(44) Até que no início de 2008 **eu conheci um cara que foi amor à primeira vista, assim, e ali eu resolvi viver aquilo que eu tava sentindo**. (Isaías)

(45) Eu namorei muitos rapazes. Namorei anos, poderia ter casado. Transei muito com homens. Então nunca tive nenhum problema. Mas também sabia que talvez não fosse aquilo, não sabia o que podia ser. E eu me apaixonei. Quando eu morava aqui no Rio, **eu me apaixonei, realmente, por uma mulher, e aí eu vi que esse era o meu caminho**. (Marta)

Como se pode perceber, o processo definitivo de “descoberta” da sexualidade aparece representado não tanto a partir de *performances* ou – em categorias linguísticas – de *processos materiais* – ainda que, vez ou outra, os sujeitos falem em “vivenciar a homossexualidade”. Mais recorrentemente, este acontecimento de suas trajetórias é representado por *processos mentais afetivos* (“me apaixonei”, “tinha sido apaixonada”) ou escolhas lexicais que caracterizam o envolvimento como um traço identitário que se define pelo amor ou pela paixão.

Assim, a representação de Deus, como é construída, ganha um pouco mais de sentido: se a homossexualidade é tomada como uma expressão de amor, e Deus também, não existiria uma incongruência entre os dois “fenômenos”.

O segundo processo de resignificação, que consideramos ser ainda mais relevante do ponto de vista da disputa de significado, envolve a construção de um Deus que não apenas aceita a homossexualidade, como discutimos, mas que, enquanto transcendência bondosa e providente, é que *possibilita* e, mais ainda, *proporciona* a vivência harmônica da fé e da sexualidade. Inserindo a menção a Deus geralmente em *circunstâncias de causa*, os participantes atribuem a ele o fato de terem superado os seus conflitos, conseguindo aceitar a própria orientação sexual. Vejamos:

(46) Mas **eu, com a graça de Deus**, persisti. Aí eu fui conversar com o Jeremias e assim eu fui parar no Diversidade Católica. (Ester)

(47) Eu sei que esse foi o primeiro momento em que realmente eu tive que lidar com a expressão “eu sou gay”. Até então eu nunca tinha lidado com essa expressão. E é uma expressão muito pesada. Era uma expressão muito pesada naquele momento pra mim. Engraçado como é que eu revivo esse peso muitas vezes na minha vida até hoje. Eu vivi 22 anos tentando encostar nessa palavra, nessa expressão e não conseguindo. Sabe? Era muito pesado

pra mim. Até hoje eu olho assim... cara, **só com a graça de Deus eu consigo dizer isso.**

Por fim, cabe ainda mencionar uma menção ao Diabo, que aparece na narrativa de Ester. Ainda que possa não parecer tão significativa – afinal, é a única ocorrência em todo o *corpus*, merece ser pontuada, por trazer uma representação exatamente oposta a essa de Deus, que temos apresentado:

(48) Quer dizer... Deus me testou de tudo que era jeito. Assim, ele colocou à prova a minha perseverança. Deus ou o Diabo, **provavelmente o Diabo. Ele testou, tentou me atrapalhar de todo jeito.** (Ester)

Como se pode perceber, a autora representa o Diabo na posição de *ator* dos processos materiais “*testou*” e “*tentou atrapalhar*”, que carregam uma avaliação negativa: ele é mostrado como a entidade – representante do mal – que estaria disposta a atrapalhar a vivência harmoniosa entre as identidades gay e cristã, ao contrário de Deus.

7.2. A vivência da coletividade

Uma das questões que mais despertaram o nosso interesse durante a produção deste trabalho foi o modo como os indivíduos representavam a importância do grupo Diversidade Católica na superação dos seus conflitos – se é que havia uma importância; se é que havia uma superação. Num contexto de constante invisibilidade das identidades não-heterossexuais, queríamos entender se o espaço da vivência coletiva poderia configurar-se como uma rede de solidariedade que, de alguma maneira, impulsionasse o processo de negociação de significados a respeito da vivência da religiosidade e da sexualidade.

Para isso, tivemos que observar a maneira como os indivíduos representam a sua mudança de pensamento de maneira mais ampla, para entender o papel do grupo neste processo. Faremos este debate nesta seção.

De início, é importante resgatar algumas questões gerais sobre as narrativas dos participantes, que aprofundaremos em seguida: como indicamos em nosso capítulo metodológico, Marta relata nunca ter vivido conflitos; Isaías, ainda que relate a tomada de consciência de sua invisibilidade e a busca por uma vivência coletiva, destaca que mudou o seu pensamento mais em função de pesquisas que fez e coisas que leu; Ezequiel indica que, ainda que tenha superado problemas e se sinta à vontade com as suas identidades em alguns contextos, ainda vive “questões que permanecem”; por fim, Ester, Tiago e Daniel apontam para processos de superação um pouco mais

semelhantes, que estão vinculados à participação no Diversidade Católica. Aprofundaremos estas representações a seguir.

A narrativa de Marta é bastante peculiar dentro do *corpus*, como já mencionamos. Curiosamente, da mesma maneira que é a única a afirmar a inexistência de conflitos, é também a única a não mencionar o Diversidade Católica em sua narrativa, mesmo tendo sido uma das fundadoras do grupo. Poderíamos supor que a representação do grupo não é relevante em sua narrativa em função de sua vivência individual não ter sido conflitiva, ao contrário dos outros participantes? Seria, sem dúvida, uma afirmação arriscada, principalmente porque não temos a pretensão de fazer uma abordagem “psicologizante” das trajetórias dos sujeitos de nossa pesquisa. Entretanto, acreditamos que essa omissão, ideologicamente, pode ser bastante significativa para o debate que queremos fazer: pode levar a compreender, de modo ainda mais significativo, o papel que uma articulação coletiva teria a desempenhar na contestação dos discursos hegemônicos e na superação dos conflitos.

Na narrativa de Isaías, temos algumas construções interessantes no relato de sua mudança de percepção sobre a fé e a sexualidade. Num primeiro momento, ele relata uma espécie de tomada de consciência a respeito de uma invisibilidade:

(49) Até que **o chamado era maior**, assim, de “volta, volta, volta, volta”... **a volta do filho pródigo**, pra mim sempre vinha essa passagem, Lucas 15, Lucas 15 direto na minha cabeça, e eu comecei a procurar coisas porque, **“gente, não é possível que que só eu, só eu seja.. esteja passando por isso. Não é possível.” Comecei a procurar grupos**, né, pela internet, comecei a procurar literatura sobre o assunto, até que eu conheci a Igreja Cristã Contemporânea e passei a frequentar... (Isaías)

Pouco depois, ele interrompe o curso da narrativa para colocar mais explicitamente o modo como se deu tal mudança de percepção:

(49) Mas assim, não fugindo muito da pergunta, o que me fez mudar foi as coisas que eu li. **Eu li muita coisa a respeito**, eu li muita coisa até na Bíblia, aí **as escamas dos meus olhos foram caindo e eu consegui entender de fato**. Primeiro, não dava pra me condenar porque não foi algo que eu escolhi, eu não entendo a minha homossexualidade como uma opção e sim como uma condição. E como é uma condição eu não tenho como mudar. (Isaías)

São duas construções profundamente ideológicas, com diversos elementos a serem observados. O mais relevante deles parece ser a utilização de recursos interdiscursivos que trazem para a sua construção elementos que são comuns na constituição do discurso religioso tradicional: a metáfora do *chamado*, que remete à ideia de vocação, e que parece evocar a voz do próprio Deus para a narrativa; a noção de *reconciliação*, articulada pela citação do texto bíblico, que remete à ideia de um

Deus bondoso, que acolhe aqueles que se desviaram do caminho – como ele, que relatara um processo de afastamento da igreja; e a noção de *conversão*, na utilização da metáfora “*as escamas dos meus olhos foram caindo*”, que resgata o texto bíblico do livro dos *Atos dos Apóstolos*, que contém a narrativa da cura e da conversão do apóstolo Paulo⁴² (que, antes disso, chamava-se Saulo).

Neste caso, trata-se de uma utilização interdiscursiva de elementos do universo religioso para contestar o próprio discurso religioso dominante: o aspecto da conversão, por exemplo, não seria no sentido de abandonar o “pecado” da homossexualidade; pelo contrário, ele se converte para então vivê-la bem.

Feitas as considerações sobre estas duas narrativas, que possuem tais peculiaridades, entraremos adiante já na maneira como se dá a representação do Diversidade Católica nos textos do *corpus* de modo geral – considerando inclusive a trajetória de Isaiás, que acabamos de analisar, porque tem outros elementos também relevantes.

O grupo aparece nos textos do *corpus* com relativa recorrência, tendo trinta ocorrências nas cinco narrativas em que aparece. Levando em conta as categorias do sistema de transitividade, podemos perceber que ele é mencionado quase sempre desempenhando a função de *circunstância*: os sujeitos relatam fatos que aconteceram *no Diversidade*, ou falam sobre pessoas *do Diversidade* que conheceram e com quem conviveram em determinados contextos. Em algumas poucas ocasiões, aparece também como *meta*, *fenômeno* ou *ator*.

De início, esta classificação pode fazer com que o grupo pareça representado de modo relativamente irrelevante ou excessivamente heterogêneo na construção das narrativas. Entretanto, num olhar mais atento, e considerando a categoria *avaliação*, é possível perceber que tal função de circunstância dá às representações do grupo um caráter mais ou menos restritivo: as coisas que acontecem *no Diversidade Católica* são coisas que não aconteceram aos sujeitos em outros contextos de vivência da homossexualidade e/ou da fé católica.

Assim, o grupo é representado quase sempre com avaliações positivas, associado ao significado do agradável e desejável. De certo modo, o grupo parece manifestar concretamente o contexto em que se realizam os valores que os participantes

⁴² Na narrativa sagrada (Atos dos Apóstolos, capítulo 9, versículos 01-21), Saulo, um dos maiores perseguidores das primeiras comunidades cristãs, cai e fica cego. Ouve então uma voz que lhe orienta a procurar um discípulo, chamado Ananias, que impõe as mãos sobre ele e lhe cura, fazendo com que caiam dos seus olhos “alguma coisa parecida com escamas”. Depois disso, Saulo se converte e passa a ser um dos maiores anunciadores da proposta de Jesus.

esperam ver na Igreja como um todo, conforme discutimos na seção anterior: do mesmo modo que na representação de Deus, essa avaliação positiva se dá pelo fato de o grupo ser reconhecido como um espaço em que as identidades gay e católica podem ser vividas em harmonia. Vejamos como isso ocorre, nos excertos a seguir:

(50) Porque quando eu fui na primeira missa do Diversidade, foi a primeira vez que eu estava dentro de uma igreja em que todo mundo, inclusive o padre, sabia que eu era gay. **Foi nesse momento que pela primeira vez eu me senti inteira, no seio de um grupo que compartilhava as minhas crenças, a minha fé**, foi nesse momento que eu entendi o dano que causa essa omissão. O quanto é danoso, o quanto é destrutivo você ser visto só em partes. (...) Eu só entendi isso nesse dia, **esse foi o primeiro grande presente inicial que o Diversidade me deu**. (Ester)

(51) Não me penalizo mais e voltei a comungar no Diversidade Católica. Foi minha primeira vez que eu fui, **foi emocionante pra mim**. Porque eu não comungava há anos, tinha me confessado pouco tempo e aquele momento, assim, **foi maravilhoso**. (Isaías)

(52) Quando eu fui nessa primeira reunião lá do Diversidade, aí eu vi isso, “não, minha avó tava certa”, entende? É isso mesmo. **Deus é amor. Deus é esse que apoia**. (Ezequiel)

(53) Então **teve esse conflito até que eu conheci o Diversidade Católica**, e aí foi mudando essa maneira de visão, e vi que a igreja não era só aqueles dogmas. E aí eu **pude mudar essa visão em relação a Igreja**. (Daniel)

(54) Todas as coisas que eu falava e repetia, orações que eu repetia, repetia, repetia, repetia, repetia... **ali [no Diversidade] ganharam sentido, sabe?** Então, uma prática religiosa repetitiva que eu tinha, que entrou quase que um mantra na minha cabeça durante vinte anos ali ganhou sentido. **Foi minha primeira missa**. (Tiago)

A narrativa de Ezequiel é a única em que há uma exceção em relação a essa recorrência. Ainda que o narrador avalie positivamente o espaço do Diversidade Católica, para ele, o grupo ainda não aparece como um espaço de resolução definitiva de seus conflitos:

(54) **O Diversidade Católica não é uma pílula que você toma e aí você resolveu as suas questões de fé**, não é assim, quer dizer, são questões que vão me acompanhar pelo resto da vida. Então, por exemplo, a questão da confissão e da comunhão, né? Eu sempre vou ter... sempre vai ser uma questão pra mim. Uma dificuldade de me confessar... A comunhão mesmo, assim... Enfim, não é uma questão assim, ah, você vai no Diversidade e tá resolvida essa questão, não, não é assim. É algo que é de cada um e que permanece. (Ezequiel)

É curioso que, neste excerto, o narrador utilize modalidade epistêmica, assumindo a impossibilidade de superação dos conflitos como algo que é certo e quase inevitável – o que entra em relativo conflito com o posicionamento dos outros sujeitos da pesquisa, seus colegas de grupo.

Isso levanta o debate sobre até que ponto a participação em um coletivo pode realmente fazer diferença na trajetória destes indivíduos: ainda que reconheçamos

que a superação das invisibilidades seja significativamente relevante para a superação dos conflitos que envolvem a fé e a sexualidade, a organização em grupo pode não ser uma garantia disso, já que há outros processos mais subjetivos envolvidos nessa dinâmica.

8. POR UMA *QUEERIFICAÇÃO* DA RELIGIÃO: UMA DISCUSSÃO SOBRE OS DADOS

Dando continuidade às discussões que levantamos nos dois últimos capítulos, e já em vias de conclusão, chegamos a um momento em que é pertinente fazer um esforço de síntese e de problematização de algumas questões a respeito de nossos dados e de nosso problema de pesquisa. Nosso objetivo, neste ponto, é fechar o ciclo de discussões proposto por Fairclough (2001 [1992]), que sugere que a análise avance (i) da interpretação, num nível *macroanalítico* – como fizemos no capítulo de análise de conjuntura⁴³ – à (ii) descrição, num nível *microanalítico* – como fizemos nos capítulos de análise de discurso⁴⁴ – e (iii) de volta à interpretação, como já começamos a esboçar também no capítulo de análise de discurso e aprofundaremos aqui.

Se os trabalhos de análise apresentados até aqui tinham o objetivo de entender quais são os aspectos da prática social e discursiva que conduzem a um determinado problema, queremos agora mudar o foco para uma *avaliação* sobre estes aspectos problemáticos (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999), a fim de tentar apontar, em última instância, possíveis mecanismos de transformação e superação do problema – contemplando, assim, a agenda política que assumimos.

Para cumprir de modo mais claro e didático esse objetivo, é interessante, neste momento, retomar as questões de pesquisa que conduziram nosso estudo. A partir das discussões feitas na análise, tentaremos apresentar, sinteticamente, as respostas

⁴³ Capítulo 2: “Homossexualidade e Catolicismo: discursos oficiais e o movimento inclusivo”

⁴⁴ Capítulo 6, “Das construções identitárias: os conflitos entre a fé e a sexualidade” e capítulo 7, “Da mudança social e discursiva: ressignificações sobre a fé e a sexualidade”.

possíveis que oferecemos a elas, levantando logo em seguida os aspectos problemáticos para os quais tais respostas apontarem.

8.1. Discussão dos dados: revisitando as questões de pesquisa

(i) Como os indivíduos articulam na/através da linguagem as identidades gay e cristã católica, que são costumeiramente tidas como antagônicas?

De início, para entender o processo de articulação entre as identidades *gay* e *católica*, é necessário relembrar primeiro o modo como os sujeitos representam cada uma delas. Os dois caminhos são relativamente distintos.

Primeiro, na construção de seu pertencimento religioso, os narradores fazem uma representação que os vincula a uma rede de práticas particular, tomada não amplamente como religiosa ou cristã, mas como *especificamente católica*. Trata-se, portanto, da percepção de uma identidade que é construída a partir de uma série de *atos performativos* que ganham sentido e se fixam a partir da “repetição” contínua que se dá no contexto das vivências familiares e cotidianas. Linguisticamente, essa representação se dá especialmente a partir de uma recorrência de *processos materiais* (*participar, ministrar, pregar, comungar, confessar, afastar, batizar, voltar, seguir*), de escolhas lexicais vinculadas à vivência católica (*comunhão, missa, confissão, semana santa, procissão, batismo, comunidade, aliança, retiro, etc.*), e da representação da Igreja principalmente como *circunstância*, geralmente de *lugar*.

A sexualidade, por sua vez, é apresentada como sendo elemento da “essência” dos sujeitos, tomada como realidade preexistente que veio a se manifestar – e ser *descoberta, vivenciada* – em um determinado momento da vida. Assim, na maioria das vezes os indivíduos se representam como *portadores* do atributo “gay”, que está, em todas as ocorrências, associado ao *processo relacional* “ser”. Além disso, a homossexualidade é recorrentemente representada como uma experiência vinculada à dimensão do afeto e do amor, mais do que do desejo ou das práticas sexuais, o que se articula linguisticamente a partir de *processos mentais afetivos* (*apaixonar-se, sentir*).

O que vincula estas duas perspectivas é, de certa maneira, o fato de ambas serem representadas como sendo *inegociáveis*: a identidade católica como uma *metáfora* da própria *vida* dos sujeitos, constitutivo de suas trajetórias, não estando passível de vivência em outros contextos religiosos, ainda que cristãos; e a sexualidade por ser

tomada como elemento intrínseco à identidade, uma *condição*, que não seria possível abandonar.

(ii) Como se relacionam com o discurso oficial da Igreja a respeito da sexualidade?

Trata-se de uma relação dúbia, marcada exatamente pela impossibilidade de deixar qualquer uma das duas realidades, como vínhamos discutindo. Por um lado, o discurso da Igreja é tomado como o gerador dos principais sofrimentos e crises, no momento em que a *consciência da homossexualidade* entra em conflito com a *norma religiosa*. Linguisticamente, isso é manifestado principalmente pela associação entre *homossexualidade* e *desvio* ou *pecado*, que não são muito mencionados explicitamente, mas que parecem *pressupostos* na representação da *confissão*.

Por outro lado, a partir da representação das identidades, se opera uma operação relativamente transgressiva: ao passo que a *consciência da homossexualidade* não pode ser relativizada, porque é intrínseca, a *norma religiosa* pode, porque não é ela que faz com que os indivíduos se reconheçam como “efetivamente” católicos; ou seja, o questionamento dela não deslegitima essa pertença. Assim, os indivíduos renegociam certos significados como o de *Deus*, que aparece geralmente a partir da *metáfora* do Amor, ou em *circunstâncias de causa* (*graças a Deus, com a graça de Deus*) que apontam para a sua benevolência – bondade que, inclusive, se abre para a acolhida da homossexualidade.

(iii) A participação em um coletivo – neste caso, o grupo Diversidade Católica – perpassa as suas trajetórias de modo significativo, no que diz respeito ao processo de construção de suas identidades?

A vivência coletiva no grupo Diversidade Católica aparece quase sempre como um potencializador dos processos de reflexão e superação de conflitos, especialmente a partir da quebra de invisibilidades e da geração de uma rede de solidariedade entre seus membros.

Assim, linguisticamente, o grupo aparece quase sempre na posição de *circunstância*, vinculado aos *processos* que relatam a mudança de perspectiva dos sujeitos na relação entre a fé e a sexualidade: “quando eu fui na primeira missa *do*

Diversidade”; “voltei a comungar *no Diversidade Católica*”; “ali *no Diversidade* ganharam sentido”.

(iv) Quais relações de poder e hegemonia se instalam nos seus discursos?

Em termos das relações de poder e do campo de disputa hegemônica que se instalam a partir dessas representações, podemos perceber, por um lado, a instalação de mecanismos de regulação e controle dos indivíduos sobre si mesmos, nos moldes da *sociedade disciplinar* teorizada por Foucault. Por outro, percebe-se também uma série de processos de abertura para a crítica da doutrina e de constituição de um espaço coletivo de vivências, que é relevante para o desenvolvimento de um potencial de transgressão e transformação.

É necessário problematizar os limites desses potenciais, tanto em termos da amplitude que ele consegue alcançar para além dos limites da instituição, quanto em termos da efetiva superação de determinados dispositivos de controle da sexualidade. Afinal, como aponta Fairclough (2001 [1992]), os discursos são produzidos a partir de um movimento dialético em que, ao mesmo tempo em que são potencialmente transformadores das estruturas sociais, também são constrangidos por ela, podendo incorporar e reverberar elementos de uma ordem dominante, em maior ou menor nível. É sobre esta questão, mais profundamente, que queremos discutir a seguir.

8.2. Caminhos de transgressão: desafios e perspectivas

O que queremos levantar aqui, especialmente, diz respeito ao modo como os participantes da pesquisa representam a própria sexualidade. Como discutimos na seção anterior, trata-se de uma forma de representação que chega a provocar algumas fissuras no pensamento oficial da Igreja (como no caso da discussão sobre a finalidade procriativa do ato sexual, por exemplo), podendo abrir espaço para a criação de novas compreensões que resultem na inclusão de determinados sujeitos e grupos.

O que é problemático, entretanto, é que essa inclusão pode ser bastante limitada, porque só abre tais fissuras no que diz respeito à compreensão eclesial da homossexualidade em si, sem que haja, por outro lado, um processo de reflexão mais cuidadoso a respeito das questões de gênero e sexualidade, tanto na própria Igreja quanto no nível mais amplo da norma da heterossexualidade compulsória. Pensando em

termos do que discutimos em nosso referencial teórico⁴⁵, a maneira como os sujeitos tratam da própria sexualidade parece se construir em torno de uma *política de identidade* (LOURO, 2001), que pode não ter um potencial de transgressão tão significativo, ou que pode incorrer no problema ainda maior de *transgredir uma norma somente a partir da criação de outra*.

O que nos parece ser evidência clara disso, até mais do que a representação relativamente essencialista da sexualidade, é a compreensão deste aspecto da identidade quase exclusivamente a partir do campo semântico do *amor* e do *afeto*. Não que essa não seja uma forma de representação válida, um modo possível de significar as experiências intersubjetivas destes sujeitos; o que notamos como o problema neste ponto é uma omissão recorrente e bastante considerável: o apagamento da dimensão sexual mais “física”, vinculada ao desejo, ao coito, ao orgasmo, à experimentação do corpo – em termos mais cristãos, aquilo que conhecemos por “prazeres da carne”.

Compreendemos, evidentemente, que a dimensão do amor e do afeto possa ser um elemento interessante a ser *acrescido* ao debate: uma vez que a igreja está continuamente preocupada em regular e condenar as vivências que não abrem espaço para a procriação, ampliar o espectro de compreensão da sexualidade para a dimensão intersubjetiva pode ser um modo de transgressão interessante. Entretanto, o apagamento das questões do prazer e do corpo pode envolver o risco de *reduzir* a compreensão da sexualidade *apenas* a essa dimensão do amor e do afeto – excluindo, portanto, outras possíveis experiências.

Neste caso, a norma do *sexo procriativo*, que não inclui a gays e lésbicas, acabaria sendo “substituída” por uma espécie de “norma do *sexo com amor*”, que passa a incluí-los de certa maneira, mas que, em última instância, não rompe definitivamente com a heteronormatividade, e acaba excluindo muitas outras experiências e vivências de grupos sociais que também não encontram representatividade, voz e valorização nos espaços eclesiais e na própria sociedade. O princípio “*esse jeito de amar não é pecado*” pode não provocar a inclusão de prostitutas; o princípio “Deus me ama porque *me fez assim*” pode não contemplar a inclusão de travestis e transexuais. Isso para mencionar apenas alguns exemplos. Como lidar com esses desafios?

Tal discussão é importante por uma razão em particular: ainda que nossas análises e discussões tenham se debruçado sobre as performances que são relatadas pelos indivíduos em suas narrativas, entendemos que não é possível perder de vista que

⁴⁵ Cf. Capítulo 3, “Performance, Gênero, Sexualidade: a identidade numa perspectiva *queer*”.

as próprias narrativas constituem, em si mesmas, novas performances. Neste caso, o discurso dos indivíduos – como indicam tanto Fairclough (2001 [1992]; 2003) quanto Butler (2003 [1990]) – têm função constitutiva. Mais que representações, as narrativas trazidas aqui são *novas (re)construções* do sexo, do gênero, da identidade, da fé, da religião e dos próprios sujeitos que as enunciam. Ter isso em mente é importante para entender o sentido político destes discursos, que podem incorrer no risco de apenas se somar aos tantos atos performativos que se repetem no processo de uniformização e regulação dos corpos – o que é ineficaz para uma efetiva superação de violências.

Como alternativa a esta configuração de atuação política no contexto eclesial, defendo o que chamarei aqui de *queerificação da religião*, que não constitui exatamente um conceito novo, mas uma reflexão que soma diferentes contribuições teóricas e políticas, especialmente as advindas das discussões produzidas no campo da *Teologia Queer*. Trata-se de uma abordagem teológica que começou a ser desenvolvida no contexto norte-americano nas últimas décadas do século XX, e começou a se consolidar na América Latina a partir dos anos 2000, especialmente nos trabalhos do teólogo luterano brasileiro André Musskopf (2003; 2005; 2008).

O nome que a intitula deve provocar algum espanto. No contexto de invisibilidade que temos discutido, imaginar a produção de uma teologia que surja de experiências *queer* é quase herético. Não se trata, porém, de um fenômeno efetivamente novo. Nos últimos anos, em função da articulação de diversas lutas sociais, inclusive no espaço das religiões, uma série de novos sujeitos passou a emergir como centro de novas reflexões teológicas.

Por exemplo, foi particularmente a partir das lutas dos movimentos sociais operários que se articulou a proposta que viria a ser conhecida como *Teologia da Libertação*, que foi vastamente difundida nos países da América Latina, pregando a necessidade de tirar o pobre e o trabalhador da posição periférica. Com a emergência dos novos movimentos sociais, outros anseios de mudança também começaram a se desdobrar como “teologias da libertação”, particularmente de base feminista e racial. Seus objetivos, mais uma vez, eram colocar estes sujeitos oprimidos em posição central na reflexão teológica (MUSSKOPF, 2005). Assim, ainda que as questões de sexualidade sejam tomadas de modo um pouco mais “delicado” no contexto cristão, não é exatamente nenhum absurdo que reflexões sob a perspectiva gay, lésbica ou *queer* tenham se desenvolvido na Teologia.

No sentido exatamente contrário, talvez as reflexões de teólogos gays tenham sido as mais numerosas, apesar de relativamente invisíveis, produzidas no

contexto de diversas denominações cristãs, sob diversas perspectivas e se modificando consideravelmente. Assim, temos abordagens teológicas múltiplas, produzidas sob títulos bastante diversos: *teologia homossexual*, *teologia gay*, *teologia inclusiva* e, a que consideramos aqui, *teologia queer*.

Em síntese, esta perspectiva que adotamos busca referências no projeto político e pós-identitário dos estudos *queer*, a fim não apenas de abrir espaços para a “inclusão” de gays e lésbicas nas leituras tradicionais dos textos bíblicos; mais que isso, trata-se de desconstruir e questionar em maior profundidade *os próprios parâmetros tradicionais de leitura*, que são o que configura efetivamente a existência de uma norma – e, portanto, de um desvio. Em outras palavras, a proposta é produzir uma compreensão da Bíblia que consiga romper com os binarismos criados em torno do gênero e da sexualidade, que costumeiramente constituem as chaves de leitura e interpretação das escrituras sagradas (MUSSKOPF, 2005; 2008).

De acordo com Musskopf (2003; 2008), um elemento importante que não pode ser abandonado neste processo de problematização é, exatamente, a dimensão do corpo e do desejo. Ele afirma:

todo conhecimento é produzido no, com e através do corpo. [Assim,] A teologia, na sua função hermenêutica de articulação da manifestação do sagrado no cotidiano da vida, precisa ser “produzida” enquanto uma reflexão a partir, com e através do corpo e, mais especificamente, daquilo que desperta os sentidos e aguça o desejo. (MUSSKOPF, 2008, p. 296)

Segundo o teólogo, isso implica em assumir as formas de conhecimento que são produzidas nas experiências corporificadas próprias das vivências pós-identitárias *queer*, para, a partir desse conhecimento, conduzir uma reflexão teológica (MUSSKOPF, 2003). Ele ainda indica que tal perspectiva pode ser pensada como uma abordagem que “propõe diversos olhares, diversos métodos, que permitam perceber *que o próprio contexto bíblico é queer na sua formação*, não apresentando um modelo de identidade monolítico e excluindo outros” (MUSSKOPF, 2003, p. 143) [grifo nosso].

Quando falo aqui de *queerificação da religião*, quero poder sugerir, como um caminho possível para a superação da homofobia religiosa, a ampliação desta compreensão de Musskopf para além do trabalho hermenêutico na leitura da Bíblia. Quero sugerir que *a própria religiosidade* seja construída “no, com e através do corpo”: em vez de apagar o desejo porque a Igreja o condena, entendo que a transgressão mais profunda se daria a partir do ato político de falar do desejo e, inclusive, assumir a condenação, para problematizá-la, através de novos discursos e performances.

Nesse sentido, a partir do constante compartilhar de histórias e do rompimento das invisibilidades (MUSSKOPF, 2003), defendo a necessidade de que gays e lésbicas cristãos possam ocupar o espaço religioso falando de suas subjetividades, seus desejos, seus prazeres, seus orgasmos, seus corpos, a fim de que *estas* experiências constituam efetivamente o centro de uma nova percepção.

Não haverá mudança efetiva se os sujeitos não puderem falar por si e refletir a partir de suas vivências, precisando negociar a legitimidade de suas pertencas e sexualidades a partir de brechas ou releituras rasas de princípios institucionais que foram concebidos dentro de uma lógica heteronormativa. É a lógica heteronormativa que se deve problematizar e desestabilizar, fundamentalmente a partir da visibilização e valorização daquilo que está fora da norma.

Se a Igreja toma as práticas sexuais “dissidentes” como elemento de repulsa, abjeção e condenação, a melhor estratégia para superar tal abjeção está longe do silenciamento da dissidência. Pelo contrário, é necessário falar sobre ela, discutir sobre ela, assumi-la e ocupá-la para, enfim, transformá-la.

PARTE IV
RITOS FINAIS

*“Esta é a história do meu Menino Jesus,
Por que razão que se perceba
Não há de ser ela mais verdadeira
Que tudo quanto os filósofos pensam
E tudo quanto as religiões ensinam?”*

Alberto Caeiro

6. O SEMEADOR SAIU PARA SEMEAR: ALGUMAS REFLEXÕES FINAIS

03 de novembro de 2013.

Acordei por volta das quatro da manhã, e comecei a me arrumar meio sonolento, mas com pressa, a fim de não perder o ônibus que me encaminharia naquele dia à cidade de São Pedro dos Ferros, interior de Minas Gerais, junto com outros jovens da minha paróquia, para um evento da minha pastoral, que acontece anualmente. Era “evento de massa”, como a gente costuma chamar, com direito a caminhada pelas ruas, banda tocando, apresentações culturais da moçada, sem deixar de lado o momento de oração e a missa – missa grande, aberta, com gente de tudo que é canto, cheia de expressão juvenil, costumava ser sempre muito bonita. Eu gostava.

Vesti a roupa que já tinha deixado separada no dia anterior, e na hora de arrumar uma mochilinha pequena com coisas básicas para passar um dia fora – água, óculos de sol, chinelo em caso de cansaço nos pés –, olhei para a parede e me deparei com a bandeira colorida que há pouco tempo eu pedira a minha avó, costureira, que fizesse. Já fazia algum tempo que eu pensava em levá-la pro tal evento, mas ali, naquela hora, diante dela, alguns medos e memórias desagradáveis me passaram pela cabeça. De modo particular a do padre que sempre me dizia que eu tinha que ir com mais calma nos meus debates sobre sexualidade na igreja, que me dizia que algumas conversas tinham que ser feitas “à surdina, mais silenciosamente”, por mais que eu repetisse continuamente que já havia silêncio demais na Igreja, nos armários e nos cemitérios.

Pensei na possibilidade de gerar um desconforto para os jovens que estavam organizando o evento aquele ano, pensei que podia ouvir desaforos de algum padre ou

membro de algum movimento mais conservador, pensei na minha posição de liderança, pensei que podiam criar caso com a equipe de coordenação de que eu participava. Tive medo, como tenho medo sempre a cada ato de transgressão que eu ousou assumir – como tem sido um pouco também com essa dissertação.

Respirei fundo, pus a bandeira na mochila e fui. Como era de costume, o pessoal estava animado, sempre cheio daquela empolgação característica para fazer novos encontros, se expressar, mostrar aquele jeito particular de ser Igreja. Lembrei os tempos em que eu fui de grupo de base como aquela galera que estava ali, começando a caminhada, e do quanto todo o meu processo na Igreja tinha sido importante para a minha formação pessoal, política, humana.

Depois de abraçar todo mundo, cheguei para um amigo em particular – por sinal, o primeiro garoto com quem fiquei na vida, que na época era colega de grupo, e hoje é um dos maiores amigos que tenho – e comentei, meio inseguro: “trouxe a minha bandeira do arco-íris... tô pensando em usar ela lá hoje”. Do lado, uma amiga feminista, que também foi colega de grupo, escutou: “como é?”. Expliquei a história, e a empolgação foi tanta que em pouco tempo havia um ônibus inteiro de jovens, todos católicos, sabendo que havia na minha mochila uma bandeira do orgulho gay. A opinião era unânime: eu tinha que usar.

Descemos do ônibus na cidadezinha pacata, e os olhares curiosos iam se direcionando aos poucos. O amigo gay e a amiga feminista tratavam de transitar entre as pessoas na expectativa de escutar algum comentário a respeito da minha *performance*. “Tem um monte de gente querendo saber quem é, mas parece que tem uma galera que te conhece da coordenação”. Não havia como voltar na decisão – e naquele ponto, eu também não queria mais. Segui ostentando a minha bandeira gay num espaço católico, com um sorriso aberto e sincero, por estar conseguindo mais uma vez expressar o meu jeito de estar no mundo. Não era uma tentativa de agredir... era um jeito de quebrar o silêncio.

Até que veio a primeira reação.

Primeiro, um menino se aproximou perguntando se podia tirar umas fotos com a bandeira. Tempos depois, descobri, por um amigo, que se tratava de um garoto gay que nunca se aproximara da Igreja por sempre ter escutado discursos raivosos vindos da religião a respeito dos gays. Pouco tempo antes da conclusão deste trabalho, vi em uma rede social as fotos do seu batismo.

Em seguida, veio um casal de meninas lésbicas, que eram participantes de um grupo de jovens em uma cidade próxima. Elogiaram a bandeira com um sorriso, e

pediram uma foto, dessa vez comigo. Conversa vai, conversa vem, perguntaram de que cidade eu era, pra ver se seria muito longe: elas tinham um amigo num grupo de jovens que queriam que eu conhecesse – aparentemente já antevendo a possibilidade de um relacionamento. Daí em diante, as reações foram diversas. A cada minuto, alguém vinha partilhar alguma impressão, uma história, um elogio.

Pouco depois, começaram a vir me cumprimentar também meninos e meninas heterossexuais, que eventualmente contavam o caso de um ou outro amigo gay, que estava passando por dramas ou dificuldades em casa, na Igreja... meninos e meninas de mãos e olhos inquietos, com a ansiedade de quem desabafa alguma coisa que há muito tempo deseja dizer. Era perceptível a vontade de falar daquilo que não se fala nas igrejas. Vinha dali um desejo empolgado de conversar, falar, discutir, debater com franqueza e praticar o exercício da escuta... um desejo que parecia ter encontrado espaço pela primeira vez naquela bandeira que ousava se exhibir.

Em todo mundo, um sorriso de esperança e um sonho compartilhado. Rapidamente, cada conversa se convertia em uma espécie de cumplicidade de iguais, que se compreendem e querem buscar o mesmo espaço. No fim, eu, que estava tentando dizer a eles que não precisavam viver os seus processos sozinhos ou escondidos, recebia através de um abraço afetuoso uma resposta que me enchia de alegria e esperança: eu também não precisava travar sozinho a minha luta por uma Igreja mais livre, acolhedora e transformadora. Havia quem se dispusesse a ser essa Igreja junto comigo.

No final daquele dia, voltei para minha cidade encarando a estrada – e os pensamentos – bastante tocado por todos aqueles encontros. Estava no meio do desenvolvimento desta pesquisa, e não consegui deixar de revisitar os percursos que vinha construindo no trabalho, que ganhavam cada vez mais significado. Tinha certeza: eu não poderia ter escolhido mais nada para estudar e discutir.

Tomar consciência do meu envolvimento com estas histórias foi – e até este momento final tem sido – um desafio constante. Não estamos acostumados a produzir conhecimento a respeito de trajetórias que se confundem com as nossas. Vivi o desafio de, por vezes, ser impelido a pausar as transcrições para enxugar algumas lágrimas que surgiam da identificação com histórias como a de Tiago, que relata fatos muito semelhantes a alguns que aconteceram também na minha vida, e que me puseram para pensar em dores e marcas que talvez nunca tivessem feito sentido pra mim. Todos os entrevistados – alguns mais que outros – transformaram-se em meus amigos pessoais, e as minhas impressões particulares precisaram ser deixadas de lado durante o percurso de

análise, especialmente para que houvesse a coragem de tocar em aspectos delicados e fazer críticas.

O processo de aproximação com o *Diversidade Católica* também envolveu algumas experiências delicadas sobre as quais foi preciso refletir. Maria das Dores Campos Machado (2013), ao comentar algumas questões sobre as implicações éticas da pesquisa com figuras religiosas, relata desafios particulares vividos por ela ao estabelecer contatos para a pesquisa, por ser uma *outsider*, desvinculada do universo religioso, algumas vezes recebida com hostilidade.

Eu, diferentemente, vivi algo mais próximo de uma *ambiguidade*, com elementos que foi preciso negociar. Em minha primeira reunião no grupo, por exemplo, parte dos debates sobre fé e religiosidade se desdobraram – não lembro bem como – para discussões sobre o papel que teria um pesquisador inserido ali, o que me gerou, de início, a sensação de que eu estava provocando uma desestabilização problemática. Por outro lado, assim como todos os membros novos que lá chegam, fui incentivado a partilhar a minha trajetória pessoal, e convidado a fazer a primeira leitura da missa daquele dia.

Outra situação curiosa foi a que vivi na entrevista de Isaías, quando, em um momento, estava “burocraticamente” apresentando os elementos de um termo de consentimento livre e esclarecido; e logo em seguida, ao fim da entrevista, ele se voltou para mim em tom de conversa informal e perguntou: “mas e você, me fala um pouco sobre você, como é que você está?”. E eu me vi desabafando sobre os dramas de um namoro que havia terminado recentemente.

Aos poucos, fui compreendendo melhor esse processo, entendendo que, inclusive, trata-se de um fenômeno que tem crescido e se consolidado. Lembro-me da experiência interessante de ter participado, em setembro de 2013, de uma seção de trabalhos sobre religião e gênero/sexualidade, coordenada pelos antropólogos Marcelo Natividade e Fátima Weiss no *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10*, em Florianópolis. Era perceptível a riqueza de trabalhos etnográficos sobre novas denominações cristãs inclusivas, feitos por pesquisadores que eram também membros das igrejas que estudavam.

Isso acaba se configurando numa dinâmica que vem sendo compreendida aos poucos, mas que também emerge da compreensão de que é necessário romper com um paradigma de produção de conhecimento exige um suposto *afastamento* entre o pesquisador e seu “objeto” – o que de certo modo funciona ainda como norma que dá continuidade a opressões e normatizações no contexto privilegiado da academia: por um

lado, os oprimidos não podem falar de seu lugar; por outro, os opressores podem, mas geralmente falam a partir de um lugar de perpetuação da opressão.

O contato com novas perspectivas pensadas no contexto dos estudos *queer* e particularmente a partir da Análise de Discurso Crítica foram fundamentais para problematizar estas questões, sem, entretanto, incorrer no risco de deixar de lado a lucidez das análises e investir em um trabalho excessivamente apaixonado – o que, no fim das contas, mais compromete do que favorece o cumprimento de nossa agenda política: se queremos ver transformações sociais efetivas, é necessário, a partir das ferramentas teóricas e políticas de que dispomos, fazer um esforço de refletir criticamente sobre atuações e práticas, pontuando os elementos problemáticos e oferecendo possibilidades de mudança.

Partindo destas perspectivas, fizemos aqui o esforço de oferecer horizontes interessantes para o trabalho não apenas do Diversidade Católica, mas de diversas outras iniciativas – dentro e fora da Igreja – que queiram propor uma nova reflexão a respeito da vivência da religiosidade cristã por gays e lésbicas. Reiteramos mais uma vez que é necessário romper continuamente com as invisibilidades das identidades e dos desejos, das subjetividades e dos prazeres, a fim de conseguir propor novas reflexões que surjam efetivamente do lugar da dissidência – ou isso, ou não haverá transformação efetiva daquilo que gera as opressões e regulações: a norma.

Neste esforço, é preciso ainda ir muito além do que este trabalho consegue. Há desafios relacionados à questão da sexualidade surgindo continuamente no campo religioso, especialmente em tempos em que a conjuntura eclesial aponta para possíveis caminhos de abertura, e a conjuntura política concentra discussões cada vez mais efervescentes a respeito dos direitos sexuais e reprodutivos, protagonizadas especialmente por vozes fundamentalistas.

É necessário, por exemplo, investir em pesquisas sobre a atuação política e social dos movimentos inclusivos, para além do espaço das igrejas; procurar discutir como são negociados os significados sobre a fé e a sexualidade nas diferentes denominações cristãs inclusivas, que partem de diferentes teologias e compreensões morais; investigar as conexões entre questões de classe, raça e gênero nos espaços eclesiais; dar maior visibilidade às vivências de bissexuais, travestis e transexuais no campo religioso. Isso para mencionar apenas algumas lacunas teóricas e políticas que precisam ser devidamente preenchidas.

De todo modo, esperamos que o trabalho empreendido aqui possa alcançar o objetivo de provocar discussões e gerar visibilidades, a fim de contribuir para a

construção de uma sociedade livre de um sistema heteronormativo que gera violências, dores, sofrimentos e extermínio. E que possa, de alguma maneira, ser mais uma voz na construção de uma Igreja disposta a abrir os abraços e os sorrisos que recebi dos jovens dos quais falei no relato que abriu estas reflexões finais.

Amém.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Murilo Silva de. “E o que eu pregava, eu estava vivendo”: Identidade social e identidade discursiva na narrativa de vida de um católico gay. **Jangada: crítica, literatura e artes**, v. 1, p. 27-41, 2013.

_____; CALEIRO, Maurício de Medeiros. A fé e os afetos: Diversidade Sexual, Catolicismo e Protestantismo em sites de grupos cristãos inclusivos In: XVI Congresso de Ciências da Comunicação da Região Sudeste, 2011, São Paulo. **Anais do XVI Congresso de Comunicação da Região Sudeste**. São Paulo: Intercom, 2011.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1991.

BUSIN, Valéria Melki. **Homossexualidade, religião e gênero**: a influência do catolicismo na construção da autoimagem de gays e lésbicas. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a [1990].

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 21, 2003b.

CASSAL, Luan Carpes Barros. **Tiros, lâmpadas, mapas e medo**: Cartografias da homofobia como dispositivo de biopoder. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2002.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHOULIARAKI, Lilie; FAIRCLOUGH, Norman. **Discourse in Late Modernity**: Rethinking Critical Discourse Analysis. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Carta Aos Bispos Da Igreja Católica Sobre O Atendimento Pastoral Das Pessoas Homossexuais**. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html> Acesso em: 27 mar 2013.

_____. **Declaração Persona Humana Sobre Alguns Pontos De Ética Sexual**. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html> Acesso em: 27 mar 2013.

- FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: UnB, 2001 [1992].
- _____. **Analysing Discourse: Textual analysis for social research**. New York: Routledge, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988 [1976].
- _____. **A Ordem do Discurso**. 21 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011 [1970].
- _____. **Vigiar e Punir**. 39 ed. Petrópolis: Vozes, 2011 [1975].
- _____. **Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: excertos**. 2.ed. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011 [1980].
- _____. **A Arqueologia do Saber**. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 [1969].
- FUZER, Cristiane; CABRAL, Sara Regina Scotta (orgs.). **Introdução à Gramática Sistêmico Funcional em Língua Portuguesa**. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Artes e Letras, Departamento de Letras Vernáculas, Núcleo de Estudos em Língua Portuguesa, 2010.
- GOMES, Ademildo; TRASFERETTI, José. **Homossexualidade: orientações formativas e pastorais**. São Paulo: Paulus, 2011.
- GOMES, Maria Carmen Aires. Considerações sobre os estudos críticos discursivos: o projeto social discursivo de Norman Fairclough. In: GOMES, Maria Carmen Aires; MELO, Mônica de Santos Souza; CATALDI, Cristiane (Orgs.). **Gênero Discursivo, Mídia e Identidade**. Viçosa: Editora UFV, 2007.
- GOUVEIA, Carlos A. M. Texto e Gramática: uma introdução à Linguística Sistêmico Funcional. **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 24, jan./jun. 2009.
- HALLIDAY, Michael Alexander Kirkwood. **An Introduction to Funcional Grammar**. 3 ed. rev. ampl. por Christian M. I. M. Matthiessen. London: Hodder Arnold, 2004 [1985].
- LINDE, Charlotte. **Life stories. The creation of coherence**. New York: Oxford University Press, 1993.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, 2001.
- _____. Foucault e os estudos *queer*. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Pesquisa com líderes religiosos: questões éticas e metodológicas. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v.18, n.34, p.39-56, jan/jun 2013.

_____; PICCOLO, Fernanda Delvalhas (orgs.). **Religiões e Homossexualidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

MAGALHÃES, Izabel. **Eu e Tu**: a constituição do sujeito no discurso médico. Brasília: Thesaurus, 2000.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 28, janeiro-junho/2007.

_____. Abjeção e desejo – Afinidades e tensões entre a Teoria Queer e a obra de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica; UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto, 2012.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. Linguística aplicada e vida contemporânea – problematização dos construtos que têm orientado a pesquisa. In: **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

MUSSKOPF, André Sidnei. A Teologia que sai do armário - um depoimento teológico. **Impulso**, Piracicaba, 14(34): 129-146, 2003.

_____. À meia luz: a emergência de uma teologia gay: Seus dilemas e possibilidades. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 3, n. 32, p. 01-34, 2005.

_____. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil. Tese (Doutorado em Teologia). São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, Gênero e Cura em Perspectivas Pastorais Evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 21, n. 61, junho/2006.

_____. **Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil**. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 2008.

_____. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 30(2): 90-121, 2010.

_____; OLIVEIRA, Leandro de. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, n. 2, pp.121-161, 2009.

PENNYCOOCK, Alastair. Uma linguística aplicada transgressiva. In. MOITA LOPES, Luis Paulo da (org.). **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

RAMALHO, Viviane; RESENDE, Viviane de Melo. **Análise de Discurso (para a Crítica)**: O texto como material de pesquisa. Campinas: Pontes, 2011.

RESENDE, Viviane de Melo. Reflexões teóricas e epistemológicas em torno da Análise de Discurso Crítica. **Polifonia**, Cuiabá, n. 17, pp 125-140, 2009.

_____; RAMALHO, Viviane. **Análise de Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SCHIFFRIN, Deborah. Narrative as Self-portrait: sociolinguistic constructions of identity. **Language in Society**, 25, 167-203, 1996.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll; Instituto de Estudos da Religião – ISER, 2013.

WEISS DE JESUS, Fátima. A Cruz e o Arco-íris: Refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 131-146, outubro de 2010.

_____. **Unindo a cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

WODAK, Ruth. Do que trata a ACD – um resumo de sua história, conceitos importantes e seus desenvolvimentos. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 4, n.esp, p. 223-243, 2004.

ANEXOS

ENTREVISTAS

1. DANIEL

Então, Daniel, eu queria que você me contasse um pouco de como foi a sua trajetória de vida enquanto gay cristão, assim. Como é que foi o seu processo de descoberta e como é que a realidade de ser cristão se insere nisso.

Então vamo começar. A princípio, eu já sentia atração sexual por homens, desde mais ou menos 12, 13 anos, já percebia algo diferente, mas não tinha consciência de que eu era diferente dos outros e que eu era gay. Então eu achava que todos os meninos também sentiam essa atração e todos reprimiam, isso muito ligado a questão religiosa. Então eu reprimia esse lado e eu acabei aos 13 anos pedindo discernimento vocacional pra uma casa religiosa e pensei, dos 13 aos 18 anos eu me preparei pra entrar num mosteiro. Acabei desistindo aos 18 anos. Por quê? Eu não sabia lidar com essa, vamos dizer, hipocrisia. A Igreja condena e ao mesmo tempo eu via essa homossexualidade muito direta vivida lá dentro. Não pela minha condição, mas pela vivência alheia, entendeu? A gente condena, mas vive lá dentro, então eu não sabia lidar com isso, talvez pela imaturidade da idade, hoje eu acho que se fosse... se eu tivesse pensando nisso hoje, eu não teria desistido pelos mesmos motivos. Mas foi isso que me fez desistir.

Aí então eu tinha uma vivência normal dentro da igreja católica sem a vivência da minha homossexualidade até os 19 anos de idade. Eu fui vivenciar a primeira vez a minha homossexualidade aos 19 anos, isso eu já tinha me afastado um pouco da igreja porque eu já tinha mudado da minha cidade natal pra São Paulo, pra estudar. Foi a primeira vez, assim, que eu tive... não tive ato sexual, mas dei um beijo em um menino. Naquilo eu entrei num processo assim, vamos dizer, de crise, conflito, que durou mais ou menos uns dois anos, no qual eu não fiquei com mais ninguém. Só fui ficar novamente aos 21 anos, porque foi exatamente o conflito, da questão religiosa, de achar que estava fazendo algo errado, e eu sabia que eu sentia esse desejo por homens.

Aí aos 21 anos eu voltei a vivenciar a minha homossexualidade – hoje eu tô com 24. E nesse momento dos 19 até os 23, eu continuava indo na igreja de vez em quando, mas, por exemplo, deixei de comungar, eu não me confessava, muitas orações eu deixava de fazer, porque eu não concordava, então era aquele negócio: “eu tô indo, porque eu gosto do ritual, eu fui criado naquilo lá, mas muita coisa eu não concordo aqui dentro”. Então

teve esse conflito até que eu conheci o Diversidade Católica, e aí foi mudando essa maneira de visão, e vi que a igreja não era só aqueles dogmas. E aí eu pude mudar essa visão em relação a Igreja. Ver que a Igreja não é só dogma, não é só aquele ponto de vista de algumas pessoas mais conservadoras.

2. ESTER

Então, Ester, antes de qualquer coisa eu queria que você me contasse um pouco da sua trajetória de vida enquanto uma lésbica cristã. Como que foi seu caminho, seu percurso.

Bom... eu sempre fui muito ligada à questão da religiosidade... eu não venho de uma família religiosa, os meus pais não são particularmente religiosos, nem um pouco. O contato que eu tive em família com religião foi por parte da minha avó paterna. Eu ia mais com uma certa frequência quando eu era bem pequena, até 5, 7 anos, eu ia bastante pra casa dela e às vezes dormia lá. E foi ela quem me ensinou, assim, as primeiras orações, aquela do anjinho da guarda pra rezar antes de dormir.

Aí foi minha avó paterna que me ensinou as primeiras orações e tal... a minha avó paterna era mais ligada com essa coisa de religião. E eu estudei em colégio religioso. Não era colégio de freira mais, as freiras não interferiam diretamente na nossa educação, a gente não tinha um contato direto com elas... o que eu acho que foi uma bênção, porque todo mundo que eu conheço que estudou em colégio de freira tem horror a religião, então eu escapei dessa... mas a gente tinha aula de religião. E quem dava aula de religião pra gente... a gente começou a ter aula de religião no CA, que era como chamava a Alfabetização... e eu me lembro da minha primeira aula de religião. Quem deu aula de religião pra gente durante todo o... que na época chamava primário, até a quarta série, foi a Irmã Isabel, que parecia o Mestre dos Magos, ela era igualzinha o Mestre dos Magos, só que com cabelo... e eu não sei o que é que as outras crianças achavam dela. Eu gostava dela, ela era gentil. Eu era uma criança muito boazinha, então as professoras não se estressavam comigo, então eu achava todos os professores ótimos. Todos os professores me adoravam... porque eu era fofinha!

Então eu me lembro da primeira aula de religião com a irmã Isabel. A irmã Isabel, no final da aula, ela ensinou pra gente... naquela época era aquele telefone de disco, né? A gente ainda discava. Aí ela ensinou pra gente que o telefone do coração, pra falar com Deus, era a oração. Ela fez um negócio, eu me lembro do gesto, assim, que tinha um negócio dum disco imaginário na palma da mão. Então os meus primeiros contatos com a religião foram muito positivos, assim... me ensinaram que Deus era um amigo. Eu chamava ele de “papai do céu”. E eu chamei ele de “papai do céu” durante muito, muito tempo, até eu começar a ficar adolescente e começar a achar ridículo chamar ele de “papai do céu” e começar a chamar ele de “pai” ou de “Deus” mesmo. Mas eu me forcei a fazer isso, o meu espontâneo era chamar ele de “papai do céu”.

E o S., que era o colégio que eu estudava, tem uma Igreja, que eles chamavam de capela, mas é enorme... tem uma igreja linda, que é uma das mais bonitas que eu conheço. Então eu ia muito pra lá. Eu era uma criança muito introspectiva e eu ia muito pra lá. Chegava muito cedo porque a minha mãe era muito organizada com coisa de hora, muito certinha e tal, então eu sempre cheguei muito cedo. Estudava de tarde, aí eu chegava cedo e enquanto não começava a aula às vezes eu tinha vinte, quinze, vinte minutos, meia hora, que eu ficava na capela. E eu ficava lá, conversando com papai do céu, conversando com mamãe do céu, ficava lá horas e horas. Horário de recreio, às vezes eu não ia brincar, eu ficava na capela batendo papo e tal, enfim.

Aí quando a gente tinha dez anos chegou a hora de fazer a primeira comunhão, né? Primeira comunhão... confissão. Aí eu comecei a ouvir falar num negócio de “pecado”. Aí eu fiquei “psica” com negócio de pecado. Completamente “psica”, porque tudo era... Aí eu fiz a primeira comunhão, aí o meu pai começou a me levar todo domingo na missa, porque eu queria ir na missa todo domingo, né, porque eu tinha feito primeira comunhão. E aí eu tinha invariavelmente que chegar quarenta minutos antes porque eu tinha que entrar na fila da comunhão, porque tinha comunhão, porque toda semana eu tinha cometido algum pecado.

Aí lá ia eu para a fila da comunhão, aquela pirralha que só tinha bochecha, ia pra fila da comunhão falar pro padre que eu tinha mentido, que eu tinha feito malcriação com meu pai, que eu tinha brigado com a minha mãe, que eu tinha implicado com a minha irmã, invariavelmente ou alguma variação desse tipo... que eu tinha sido mal humorada, não sei quê, enfim...

Pra fila da confissão?

Isso eu na confissão. Todo domingo eu tinha que confessar, se não eu não podia comungar. Isso foi a partir dos 10. Lá pelos meus 14, 15 anos, eu descobri essa coisa incrível que é a masturbação. Né? Tava na época. Aí eu ouvi que masturbação era pecado. Então lá ia Ester toda semana pra fila da confissão pra dizer que tinha se masturbado... Mas aí assim: aí eu não entendia, porque assim, brigar, fazer malcriação pro pai, não sei quê, tudo bem, dá pra entender qual é o conceito do erro, porque você prejudica alguém, né? A ideia é essa, né, você agrediu alguém... Tá, dá pra entender, agora... porque que masturbação é pecado? Eu não entendi! Qual é a questão? Porque eu queria entender! Eu não fazia de sacanagem, eu realmente queria entender, porque não fazia sentido.

E lá ia eu conversar com o padre e perguntar pro padre por que que masturbação era pecado. Aí o padre me dava uma explicação que... eu ainda perguntava mais umas duas ou três coisas mas... “entendeu, minha filha?”... “eeerrrrr... entendi, padre!”. E reza duas ave-marias, três pai-nosso, tá tudo certo, aí na semana seguinte lá ia eu de novo, né?

Aí eu comecei a fazer uma enquete, né? Teve uma época que a gente morava em Teresópolis e eu ia... eu fui a todos os padres. Eu ia de igreja em igreja. Cada semana eu experimentava uma igreja diferente, descobria o horário da confissão e ia lá perguntar pro padre por que que masturbação era pecado! Teve uma vez... que foi que um deles me falou? Isso foi lá em Teresópolis... que foi que o cara me falou?... Falou que era egoísmo! Então é melhor eu trepar com alguém?! Não tô entendendo! Hã?

Cara, eu acho que qualquer explicação que você dê, se uma criança não consegue entender, é porque tem alguma coisa errada com a sua explicação. Eu acho que crianças tem uma lógica clara, cristalina e irretorquível. Se uma criança não consegue entender alguma coisa que você explica, tem alguma coisa errada com o que cê tá dizendo.

Aí... bom, isso foi com a masturbação. Aí chegou uma hora que eu relaxei com a história da masturbação... quer dizer, relaxei mais ou menos, né... aí eu comecei a me sentir meio culpada. Porque às vezes eu tava lá, né... fazendo meus exercícios... de adolescente... aí tocava o telefone. Eu achava que era um sinal de Deus, que tava interrompendo a parada porque realmente... Eu tinha muito isso, na verdade assim... deixa eu contextualizar, eu tinha muito isso.

Deus era uma coisa tão presente na minha vida, que tudo era um permanente diálogo com ele. Eu tava o tempo todo batendo papo com o cara. E eu tinha muito essa conexão assim, de “pô, interessante isso, eu quero saber mais a respeito”... Aí a parada se materializava, assim, incrível, era muito engraçado. Eu me lembro daquela época das aparições de Nossa Senhora de Medjugorie, que eu ouvi falar, não sei muito bem como, e aí eu falei “hmm, interessante, Mãe” (aí eu já não chamava de “papai do céu”, “mamãe do céu”, né). “Pô, legal, gostaria de saber mais a respeito”. Aí eu saí pra dar um... foi na mesma tarde, assim. Eu saí pra dar uma caminhada, entrei na igreja lá, que era perto lá de casa, aí tinha lá um folhetinho. Tinha nada lá, naquela mesa onde ficam os folhetos da missa, não era horário de missa, não tinha nada naquela mesa. Tinha UM folheto, falando sobre as aparições de Nossa Senhora de Medjugorie. Era nesse nível. Era muito, era assim, era... era natural, pra mim. Era o tempo todo isso.

E aí nessa, eu tinha essa coisa dos sinais. Falei “pô cara, me sinaliza aí”, e claro, cê entra naquela coisa psicótica, né, tudo vira sinal. Então às vezes eu tava lá fazendo meus exercícios de adolescente, tocava o telefone, interrompia, e eu ((estala o dedo)): “é um sinal. Meu Deus, é pecado mesmo”. Mas não... ficou uma coisa meio psicótica, assim, meio persecutória, mas não fazia sentido, era diferente. Tá. Aí ficou essa coisa meio fantasmática, assim, meio incomodando aí... nessa área.

Aí quando eu tinha assim uns 18 anos eu descobri que eu era gay. E eu descobri que eu era gay da forma mais... eu era maluca! Ainda sou um pouco, mas eu melhorei muito, mas eu era realmente assim... eu cheguei muito próximo de um surto psicótico com os meus vinte e poucos anos. Muito próximo mesmo. E eu descobri que eu era gay fazendo terapia. Em teoria, porque eu descobri que eu tinha sido apaixonada por uma menina no colégio. Que eu achava que era a minha melhor amiga, como geralmente acontece com

as meninas, principalmente, né. Eu achava que ela era a minha melhor amiga. Aí fazendo terapia, eu descobri que eu tinha sido apaixonada por ela. Consegui dar um nome que fazia com que todo sofrimento que eu tive por causa dela fizesse mais sentido do que aquela história de melhor amiga.

Aí eu entendi, “ahh, eu era apaixonada por ela. Tá. Então eu sou gay”. Tá. E aí eu avisei pra todo mundo, avisei pro meu pai, avisei pra minha mãe, avisei pra alguns amigos próximos assim, que eu era gay. E eu fiquei sendo gay. Mas tipo, eu nunca tinha ficado com uma menina na minha vida. Eu fui ficar com uma menina pela primeira vez com uns 22 anos. Foi uns três ou quatro anos sendo gay sem nunca ter ficado com uma menina na vida. Poder das palavras, né?

Aí, nesse período que eu era gay sem nunca ter ficado com ninguém na minha vida, foi um drama. Porque ser gay era pior do que se masturbar. E também não fazia o menor sentido porque que ser gay era um problema! Oi? Qual é a questão? Se eu já não entendia a masturbação, muito menos ser gay, né? Até porque eu nunca tinha feito sexo na minha vida, eu não conseguia entender qual era o problema, qual era o pecado relacionado a sexo, ou à sexualidade. Minha sexualidade era próxima de zero.

Aí eu comecei a perguntar pros padres a pergunta um pouco mais complicada que era “porque que ser gay é pecado?”. E aí as conversas ficaram mais longas. Porque eles respondiam e eu respondia. Não por maldade porque eu nunca fui uma pessoa contestadora, assim, desafiadora, só que eu realmente não entendia. Aí a pessoa respondia, eu ouvia a resposta e falava “tá, mas... ‘pa pa pa pa pa’ ((*vocalização semelhante a “blábláblá”*))...”. Aí a pessoa respondia, aí eu... “tá, mas... e...”. E a coisa ia embora, né? Chegou uma hora que tava tão cansativo o negócio que a primeira sequência de perguntas e respostas eu já sabia de cor. Eu sabia que eu ia dizer e a pessoa ia responder e eu ia responder e a pessoa ia responder, responder... Aí tinha variações mais pra frente, dependendo do padre.

E aí eu comecei a sofrer muito. Aí foi uma época mais sofrida. Porque aí eu não comungava mais. Porque eu sabia que era um pecado mais sério, aí eu não comungava mais. Então eu assistia à missa, e na hora da comunhão eu chorava igual a uma condenada. Muito. Eu não tinha muito claro assim qual era a razão do choro. Mas me dava uma tristeza, assim, e eu chorava muito, eu chorava muito, eu chorava muito, chorava muito. Aí tá. Até que um dia eu fui conversar com o nosso pároco... que a gente tinha apartamento em Teresópolis, a gente já não morava mais lá, eu já tava na faculdade, mas a gente continuava indo no fim de semana.

E o nosso pároco em Teresópolis, que era onde a gente ia à missa, que era onde a gente tava no domingo à tarde... ele era... padre... como é que era o nome dele? Padre Tobias. Padre Tobias era um encanto. Porque ele era uma pessoa absolutamente simples. Absolutamente ignorante. Ele era da Baixada, absolutamente ignorante. Meio burro... A pessoa mais feliz por ser padre que eu já conheci na minha vida. Ele rezava missa com

um sorriso, cê via que ele tava feliz, aquilo ali era a alegria, a felicidade, a realização da vida dele era estar ali no altar rezando a missa.

Ele era tão simplesinho, tão ignorante, coitadinho, que ele falava as crases. Ele ia “aa” igreja. Então assim, você vê que era um cara muito simples, muito humilde, que devia se esforçar absurdamente pra estudar. Mas ele era bastante limitado. E mesmo assim ele foi um dos melhores padres que eu já conheci. Mas enfim...

Aí um dia lá vai a Ester se confessar com o pobre do padre Tobias. Aí começa: “porque eu sou gay, padre”. Aí o padre já gela, né? “Aí eu queria entender porque que isso é pecado”. Eu não ia lá me confessar, falar “eu sou gay, me perdoa”. Eu falava “eu sou gay e queria saber porque que isso é pecado!”. Eu acho que eu nunca fui falar “eu sou gay, me perdoa”. Nunca fui nessa intenção. Pô, tava pedindo perdão, tinha que saber pelo quê que eu tava pedindo perdão, né?

Aí o padre Tobias deu aquela gelada aí começou, né. Respondeu a primeira resposta automática, eu retorqui, respondeu a segunda resposta automática, eu mais assim assim... Aí lá pela quinta ou sexta sequência, né, de pergunta e resposta, ele desistiu, ele jogou a toalha, ele deu um suspiro, e ele falou “ah, minha filha, eu não sei te responder isso, você vai ter que conversar com alguém mais esclarecido do que eu”. E aquilo ali foi o primeiro raio de esperança que eu tive, porque todos os outros com quem eu tinha conversado tinham sido absolutamente convictos e seguros de que era um pecado gravíssimo. Eu só não conseguia entender porque e eles não conseguiam me fazer entender. Mas eles eram assim muito convictos do que eles estavam dizendo. Então ficava sempre aquela dúvida, “acho que eu é que não tô entendendo”. E o padre Tobias foi o primeiro a admitir que talvez ele não... ele realmente... ele também não tava entendendo. Aí foi um sopro de esperança.

Pouco tempo depois disso, eu ouvi falar numa aula de Psicologia sobre uma tradição de meditação cristã no ocidente. Eu achei aquilo muito interessante. E aí lá vai Ester... aí: “quero saber mais sobre isso”. Isso foi tipo numa quinta-feira, na segunda-feira sai o jornalzinho da PUC, o jornalzinho de circulação do campus.

Nessa época você já estava fazendo a graduação?

Já, já tava na graduação. Isso foi na quinta, na segunda-feira sai o jornalzinho dizendo que estavam abertas as inscrições pro retiro de iniciação aos exercícios espirituais de Santo Inácio no Centro Loyola. Legal... lá vai Ester se inscrever no retiro de iniciação. Fui fazer o retiro. Isso era 96. Cê vê: eu fiz 18 anos... devo ter chegado à conclusão que eu era gay em noventa e... três. 92 pra 93, por aí. A essa altura já tinha ficado com meninas, uma ou duas vezes, já tinha chegado à conclusão de que definitivamente eu era gay. Eu tinha ficado com uns três ou quatro meninos com quem eu fiquei na minha vida toda... só fiquei!... E definitivamente eu sou gay. Sem sombra de dúvida. Mas ainda não tinha namorado.

Aí eu fui fazer o retiro de iniciação e eu continuava naquela nóia, né, de “porra, porque que eu não tenho namorada? Por que que não aparece ninguém, por que que eu não arranjo ninguém?”, não sei quê e tal. “Deve ser um sinal de que realmente tem alguma coisa errada, Deus não está deixando eu ficar com ninguém porque realmente deve ser pecado e eu não consigo entender”, enfim. E eu ficava pedindo sinais. Aí fui fazer o retiro de iniciação, e no final do retiro tem a missa, né, e antes tem a confissão. Lá vai Ester buzinar no ouvido do jesuíta, graças a Deus finalmente apareceu um jesuíta no meu caminho! Padre Bartolomeu, era um espanhol. Aí Ester senta na frente do padre Bartolomeu: “padre, eu sou gay, e queria entender porque que é pecado”.

Aí eu já tinha perdido a paciência nessa época, aí eu já começava a dar os argumentos antes de esperar o cara, eu já dava todos os primeiros argumentos, pra poupar a primeira sequência de perguntas e respostas. “Eu queria entender porque que ser gay é pecado, porque se o amor gera a vida, se todo amor gera vida...”, porque o argumento era esse, né, que o gay não tem filho, né, o argumento da reprodução. “Porque se é amor e se todo amor gera vida, por que que é pecado? Eu não entendo”. Aí ele deu um sorriso, olhou pra mim e falou “minha filha”, com aquele sotaque espanhol, olhou pra mim... eu lembro da cara dele até hoje falando isso: “você tem toda razão, todo amor gera vida. Fica em paz”. E aí foi um peso, né, que saiu das minhas costas.

Aí beleza, tava liberada, e tal, e foi engraçado que... isso foi em março, né? No final daquele ano eu comecei a namorar. Foi legal. Foi legal porque eu já tava fazendo os exercícios de Santo Inácio, eu tava lá sendo acompanhada pela paciente, santa diretora espiritual que me acompanha desde 1996. Aí foi muito engraçado porque eu fiz os exercícios durante o ano de 96, e aí no final de 96, no réveillon, eu fiquei com essa menina, e foi minha primeira namorada, a gente começou a namorar.

E pra contar pra minha orientadora? Ela já sabia que eu era gay. Acho que ela sabia. Mas e o medo de ela virar pra mim e dizer que era pecado? E começar a vetar a parada? Aí eu falei com ela e tal. Eu me lembro da cara da Míriam, cara, eu contando, emocionadíssima, assim, o que tinha acontecido e tal, e eu lembro da Míriam chorando. Ela ficou muito emocionada, assim, porque ela viu... eu acho... até hoje eu não sei porque que ela chorou, mas a sensação que eu tive é que ela ficou muito tocada com o meu medo. Acho que eu tava com tanto medo da reação dela, que ela ficou muito emocionada, assim, e foi um alívio tão grande, foi o segundo grande alívio que eu tive na minha vida, foi ter contado pra Míriam e ela ter... tipo... absolutamente não é uma questão.

E aí eu continuei fazendo os exercício um tempo, continuei... namorei essa menina, e depois de um tempo eu comecei a me afastar, me afastar, me afastar, me afastei. Aí terminei com essa menina que foi a primeira namorada, aí casei com a segunda. Aí ainda fiz umas tentativas de voltar, e tal, mas não rolava, não rolava. Cheguei a entrar em contato com a Míriam algumas vezes, fiz umas retomadas assim, mas tipo, encontrava com ela uma vez e não voltava mais, tal. Aí nisso passaram quase dez anos.

Quando eu separei desse segundo casamento, eu fiquei muito, muito perdida, desmoronei, e aí eu comecei a buscar todos os apoios que eu tinha pra me segurar, né? Inclusive voltei a buscar esse apoio também, né, da religião. Aí, liguei pra Miriam, tal, enfim, falei “Miriam, vamo fazer, vamo tentar de novo”. Aí ela me falou pra procurar o Jeremias. Porque ela achava... e eu não sentia dessa forma na época, e até hoje eu não sinto tanto dessa forma, mas eu não sei se ela tá totalmente errada. Ela achava que o motivo que tinha levado a me afastar tinha sido o receio dessa condenação. O incômodo, assim, com esse fantasma do pecado, desse olhar, né, de que é pecado. Aí ela me falou pra procurar o Jeremias.

E foi muito engraçado porque eu corri muito atrás do Jeremias, eu corri atrás do Jeremias quase dois meses. Eu ligava pro celular dele, ele não atendia; eu ligava pro departamento, ele nunca tava lá; eu ligava pra casa dele, ele nunca tava em casa; eu deixava recado, o cara não me retornava. Eu liguei muito pra ele. Até que um dia eu fui à PUC, eu tava numa época, aquela época pós-separação, não tava bem... eu não sei que raio que eu fui fazer na PUC, que eu entrei na igreja da PUC, que eu ainda não conhecia, que a atual igreja da PUC foi construída depois que eu me formei, e eu me formei muito tempo atrás.

Aí eu entrei na igreja, tava olhando não sei o quê, aí fui olhar o quadrinho, né, que tem na porta e descobri que tinha uma missa, a única missa da semana que é à tarde, todas as outras são meio-dia. Era quarta-feira, era o único dia da semana que tinha uma missa às seis e meia, era tipo cinco e meia da tarde. Eu falei “ah, então vou assistir à missa”.

Aí eu olhei no... tem um papel com a foto dos seis ou oito padres que rezam missa lá, e um deles era um tal de Jeremias, que eu tava correndo atrás. Aí eu até aproveitei pra olhar a cara do Jeremias, né, que eu não sabia como é que ele era, e tal, como se adiantasse alguma coisa eu olhar a foto da pessoa, como se eu fosse reconhecer a pessoa quando eu visse... mas enfim, a gente se ilude. Aí foi muito engraçado porque eu fiquei pra missa, esperei uma hora, e fiquei pra missa. Quando começou a missa, era o padre John. Um tal dum americano lá, que é jesuíta.

Aí começou a missa, tal, tinha acabado de começar a missa, me entra um sujeito de sandália. Que era o Jeremias, e que evidentemente a foto e a cara dele... Mas quando entrou o cara de sandália, eu olhei pra aquela sandália e falei “tu é padre!”. Não sei porque... essa sandália, o cara deve ter que mostrar a carteirinha de padre pra poder comprar essas sandálias, cara, porque só padre usa essa merda. É impressionante. Deve ter uma revista Vogue de moda de padre, cara, só com um catálogo dessa sandália. Tá. Aí eu olhei, “pô, padre”, tá, tudo bem. Aí, assistindo a missa, eu, o Jeremias, mais três, quatro pessoas, aí, na hora da homilia, o padre Paul fala “vou chamar o meu amigo padre Jeremias para fazer a homilia”. Aí eu: “tun”! Ahhhh!

Aí acabou a missa, e eu agarrei o Jeremias pela manga, me apresentei. “Ah, é você que está me procurando, há dez anos, me ligando, deixando recados que eu não retorno?”

Não, ele não falou isso, mas assim, ele identificou que era aquela pentelha que estava deixando milhões de recados em todos os lugares, aí a gente marcou de se encontrar.

A gente marcou de se encontrar, sei lá, dias depois, na PUC. Eu cheguei na PUC, cheguei lá na hora marcada, cheguei até antes, naquela época eu conseguia chegar antes nos lugares. Cheguei lá antes da hora, aí me identifiquei pro rapaz que estava na portaria, perguntei pelo Jeremias, o cara falou “ah, Padre Jeremias não tá aí não, não chegou ainda”. Eu esperei quase duas horas. E nada do padre Jeremias tá aí, “padre Jeremias não tá aí, padre Jeremias não tá aí”. Até que chegou uma hora que apareceu uma menina sentada lá, eu fui falar “escuta, eu tinha marcado com o Padre Jeremias...”. Ela olhou, falou “ué, mas o Jeremias tá aí a tarde inteira!”.

Quer dizer... Deus me testou de tudo que era jeito. Assim, ele colocou à prova a minha perseverança. Deus ou o Diabo, provavelmente o Diabo. Ele testou, tentou me atrapalhar de todo jeito. Mas eu, com a graça de Deus, persisti. Aí eu fui conversar com o Jeremias e assim eu fui parar no Diversidade Católica.

Naquela época as reuniões do grupo eram mensais. E já tinha tido, era novembro, já tinha tido a reunião daquele mês. Aí a próxima era só em dezembro, claro. Aí eu fui na reunião seguinte, em dezembro, dezembro de 2008, e eu fui... assim... Uma vez eu tinha tentado entrar em grupo de jovem de igreja. Eu tinha ido a uma reunião e nunca mais. Porque assim... porra, cara. Bicho, grupo de jovem de igreja é uma galera muito esquisita. Primeiro que tudo tem cara de viado mal resolvido. Segundo, quem não tem cara de viado mal resolvido tem cara de assexuado que nem o próprio corpo descobriu ainda. Tudo muito estranho. Vou te falar, que assim... essa garotada de igreja vou te falar que é uma galera muito esquisita.

Aí eu fui pro Diversidade com o maior medo de chegar e encontrar um bando de bichinho esquisito, um bando de minhoquinha estranha. E eu cheguei lá e dei de cara com o Paulinho, que é um cara tão bonito. Tiago tava lá também, era a primeira vez do Tiago, o Tiago também é bonito, aí eu olhei assim, todo mundo arrumadinho, bonitinho, todo mundo com carinho normal, né, assim, ninguém com uma cara de viado esquisito. Assim, tô falando muito sinceramente, colocando todos os meus preconceitos... todos, assim. Eu sou uma pessoa extremamente preconceituosa. É uma batalha diária pensar alguma coisa, formular uma imagem, olhar pra isso e falar “puta que pariu, preconceito nojento teu, né”, e desmontar de novo. Mas eu sou uma pessoa muito preconceituosa.

Aí eu cheguei lá, foi um alívio. Aí teve a missa, não sei quê, e tal, foi uma emoção enorme, tal. Não tão grande quanto normalmente é pra maior parte das pessoas, porque eu já tinha digerido a ideia de que não tinha o menor problema... enfim. Mas foi legal. É sempre um impacto, né, é sempre um impacto, na verdade, você estar numa missa... Isso foi muito legal porque foi nesse momento que eu me dei conta do prejuízo devastador que é a invisibilidade. Porque quando eu fui na primeira missa do Diversidade, foi a primeira vez que eu estava dentro de uma igreja em que todo mundo, inclusive o padre, sabia que eu era gay.

Foi nesse momento que pela primeira vez eu me senti inteira, no seio de um grupo que compartilhava as minhas crenças, a minha fé, foi nesse momento que eu entendi o dano que causa essa omissão. O quanto é danoso, o quanto é destrutivo você ser visto só em partes. Isso é, psicologicamente, isso é muito grave. É muito grave. O que meu pai e a minha mãe não entendem é o porque que eu tenho que fazer questão de dizer que eu sou casada com a Raquel, que eu sou gay, porque assim... quando todo mundo pode falar naturalmente qualquer coisa, “ah, o meu marido não gosta de pudim”, e eu não posso fazer esse tipo de comentário espontaneamente, essa omissão parece que é uma bobagem, mas isso parte um pedaço meu. Isso tira um pedaço meu. E isso é muito grave. Isso é muito sério.

Eu só entendi isso nesse dia, esse foi o primeiro grande presente inicial que o Diversidade me deu. Aí o segundo grande presente do Diversidade foi pela primeira vez ter tido a vivência da fé em comunidade, foi uma coisa que eu nunca tive. A maior parte do pessoal que chega no Diversidade tem alguma vivência, alguma história, aliás chega justamente por causa disso, né? Porque o cara é gay, o cara frequenta a igreja, o cara tem uma vida social intensa de amigos disso e daquilo no seio da igreja, no contexto da igreja, e quando descobre que é gay, o que que ele faz com isso? Porque é um pedaço enorme da vida dele que tá ali. Pra outras pessoas, que são religiosas, mas que não têm essa vida muito intensa, ou a pessoa continua funcionando muito bem com a sua religião, que era o meu caso, e isso não gera maiores problemas, ou a pessoa cai fora da religião. A pessoa cai fora da religião.

A maior parte das pessoas que vai parar no Diversidade Católica são as pessoas que não podem cair fora da religião. Porque tipo oitenta por cento da vida delas tá ligada àquilo. Ela não tem como cair fora. Ela precisa resolver o negócio. E eu não tinha essa vivência. Nunca tinha essa vivência de grupo, tenho horror a grupo de jovem. Outro preconceito meu. Eu tenho horror a grupo de jovem. Então foi a primeira vez que eu tive essa vivência de comunidade.

O tipo de laço que se formou aquela geração do Diversidade, que é a geração que tá indo pouco agora, mas aquela geração de 2009, que foi uma época que o grupo deu uma inflada, multiplicou muito rápido, e que durou uns dois, três anos assim, muito intenso... o tipo de laço que se formou entre a gente, era um laço muito espontâneo, muito profundo que não tinha tanto a ver assim com “ah, conheci o Fulano, nossa, temos muitas afinidades, nossa, gosto do Fulano”. Não, é “gosto do Fulano porque o Fulano é do Diversidade! Acolho Fulano porque a gente tem aquele campo ali em comum. Eu não sei nada da vida do cara! Não sei a profissão do cara, não sei com que o cara trabalha, não o que o cara faz da vida dele, não sei que tipo de música ele gosta, não sei que tipo de ambiente ele frequenta, mas, pô, o cara é do Diversidade, cara!”. E a gente carregava todo mundo lá pra casa depois das reuniões... era de praxe, assim, “depois das reunião vamo lá pra casa da Ester e da Raquel”. E foi uma coisa muito intensa, assim, um afeto muito grande.

E isso foi uma coisa que foi uma outra lição, a coisa de você poder viver a experiência do amor de Deus não como uma coisa abstrata, mas como uma coisa concreta, o amor de Deus experimentado sob a forma do amor que você recebe e do amor que você dá pra pessoas concretas, reais, que tão na sua vida. Foi muito marcante essa experiência também.

3. EZEQUIEL

Pra começar, Ezequiel, eu queria que você me contasse um pouco da sua trajetória de vida enquanto gay cristão. Um pouco do seu processo, essas questões.

Eu acho que é mais importante contar a minha trajetória como cristão e como que o gay se encaixa nisso, né? Assim, a minha avó, que já faleceu, era muito católica. Hoje até eu tava pensando nisso, acordei pensando nisso, talvez já influenciado pela história da entrevista. Então, assim, a mãe da minha mãe, a vida dela era isso. Ela ficou viúva muito cedo, tinha quatro filhas, que meu avô morreu num acidente de carro. Tinha vinte e poucos anos. E aí meu avô deixou um patrimônio bom, mas assim, ela tinha que administrar sozinha, uma mulher sozinha em Manaus, uma outra época e com quatro filhas.

E aí ela era muito católica e a vida dela era a igreja, assim. Quem ajudou a que ela tocasse a vida foi a fé dela e a igreja. Ela morava numa casa que ficava em frente a igreja de Nossa Senhora Aparecida, lá em Manaus, e mesmo morando em frente à Igreja, tinha uma capela na casa dela, e tinha o quarto, que chamava “o quarto do bispo”, que o bispo se hospedava lá às vezes, e a minha avó, a vida dela era, enfim, cuidar das coisas e ir pra igreja. Todo dia ela ia pra missa, e tinha um roseiral que ela cuidava, todo dia ela separava as rosas, botava num vaso, levava pra igreja, né. Passou a vida inteira de luto, né, que meu avô morreu... passou a vida de luto. Morreu nova também. E assim, nós sempre convivemos muito com os padres, tava sempre na igreja, e mesmo sem os padres, quer dizer, a minha entrada na igreja foi através da minha avó, na realidade. Mais do que qualquer outra coisa, assim, a minha fé veio através da minha avó.

Então assim, e ela morreu, eu ainda era novo, mas eu acho que talvez a minha vó seja a pessoa que eu mais amei na minha vida, então é uma forma também de eu nunca ter perdido o contato com ela. Minha mãe é católica também. Meu pai, a família do meu pai, eles não são praticantes, não têm esse vínculo. Minha mãe ela sempre foi católica, mas nunca foi muito também assim, praticante, não. Ela passou a ser mais agora. Mais recente.

Eu é que nunca deixei, assim, de, mesmo nos meus momentos mais de crise, por conta de ser gay, né, que de alguma forma me deixava em crise com a igreja, eu nunca deixei de rezar, eu nunca deixei de buscar a igreja e, enfim, é algo que não sai, que nunca saiu

da minha vida. Mas era uma relação muito conflituosa, assim. Ao mesmo tempo que eu acho que me ajudou muito, também me trazia muito sofrimento, por não conseguir, não encontrar uma maneira de conciliar uma coisa com a outra. Achava muito difícil conseguir conciliar uma coisa com a outra justamente porque o magistério oficial da igreja é muito claro em relação aos atos homossexuais, então, eu ficava assim “mas como que pode?”. Era uma contradição muito grande porque eu sempre vi Jesus como uma pessoa que acolheu as outras, eu nunca...

Porque minha avó, isso era uma coisa muito forte pra mim, a minha avó ela dizia assim, que o inferno não existe. O inferno é estar longe de Deus. A minha avó nunca me passou um Deus que condena, esse Deus do medo, isso não foi o que foi me passado, pelo contrário, a religião sempre foi algo alegre. Então assim, as festas que ela gostava eram a Páscoa e o Natal, principalmente a Páscoa. Então assim, a Páscoa era uma alegria tão grande, nossa, eu via uma alegria tão grande, assim, na minha avó. E nas músicas que cantava, eu tava lá, eu lembro, eu ficava com ela, em frente a capela, ela cantando aquelas músicas de igreja e eu ali no colo dela. Então assim, o que sempre me foi passado foi uma coisa muito positiva. Então eu ficava assim, mas ao mesmo tempo em conflito, por ser gay, e ficava tentando conciliar uma coisa com a outra e não conseguia de forma alguma, porque não podia deixar de ser gay e também não podia deixar de ser católico.

Conheci outras religiões, mas ser católico pra mim é algo que me constitui, então não é uma questão assim, ser espiritual, ser cristão, ser... não, é ser católico mesmo. Faz parte da minha identidade ser católico, outra religião realmente pra mim não atende a minha identidade. Então assim, foi muito difícil, sempre foi muito difícil, e eu lembro que eu tive... eu conheci um grupo pela internet que chamava Dignity, nos Estados Unidos, que é um grupo de gays católicos que tem lá. Mas era lá, e era uma coisa pela internet, quer dizer, era uma coisa distante. Até que saiu numa edição da Júnior, uma das primeiras, assim, que mencionava, tinha alguma coisa sobre gays católicos, e aí mencionava a Igreja São Luiz Gonzaga, que fica na Avenida Paulista, e eu acho que mencionava o site do Diversidade, falava alguma coisa do Diversidade. Isso foi em 2008.

E aí que eu fui colocar lá no Google e aí descobri o site e aí entrei em contato pelo e-mail do site. Não lembro quem me respondeu, mas me falaram que ia ter um encontro. Não teve esse processo, assim, de alguém encontrar comigo primeiro, e depois eu ir pra reunião, não, já mandaram um e-mail, e eu fui já pro encontro.

E aí eu fui, foi muito emocionante, assim, eu chorei muito. Porque eu lembro assim que uma das coisas que eu falei foi que desde que minha avó tinha morrido, eu nunca tinha me sentido tão próximo de Deus. Porque assim, o meu Deus era esse da minha avó, um Deus de amor, um Deus que me aceitava, um Deus que me amava. E depois que ela morreu, parece que eu fiquei buscando esse Deus na Igreja e não encontrava mais, não encontrei mais isso em lugar nenhum. E naquele momento ali, eu me reconciliei totalmente com a Igreja e realmente eu senti ali realmente isso, eu senti que eu voltei pra esse meu ponto de partida em relação a minha fé, assim, desse amor realmente

irrestrito, que só a religião que pode dar, porque isso não é humano. Mesmo a minha avó, mesmo a minha mãe, seja quem for, não é capaz de dar o amor que Deus é capaz de dar, porque realmente isso é transcendental. Então eu sei, e isso é uma coisa independente de qualquer coisa que alguém possa me dizer, que na minha hora de necessidade, quando eu não tiver nenhum outro lugar mais pra recorrer, só vou poder recorrer a Deus.

Então você negar isso na vida de uma pessoa, uma pessoa que tenha esse tipo de convicção é algo muito cruel, que você pode realmente aniquilar uma pessoa, matar uma pessoa com isso. Se você tira essa possibilidade... se ela acredita nessa possibilidade de que Deus vai ampará-la não importa o que aconteça, se você diz pra essa pessoa “não, isso não vai acontecer”, você tá matando essa pessoa, né? Então assim, graças a Deus eu acho que a minha avó foi capaz de incutir em mim essa crença tão forte num Deus de amor, que nada foi capaz de tirar, mesmo nos meus momentos de maior crise. Então assim, quando eu fui nessa primeira reunião lá do Diversidade, aí eu vi isso, “não, minha avó tava certa”, entende? É isso mesmo. Deus é amor. Deus é esse que apoia.

E aí é uma questão que sempre aparece e eu vivo essa questão, e eu acho que vou viver pelo resto da minha vida... o Diversidade Católica não é uma pílula que você toma e aí você resolveu as suas questões de fé, não é assim, quer dizer, são questões que vão me acompanhar pelo resto da vida. Então, por exemplo, a questão da confissão e da comunhão, né? Eu sempre vou ter... sempre vai ser uma questão pra mim. Uma dificuldade de me confessar... A comunhão mesmo, assim... Enfim, não é uma questão assim, ah, você vai no Diversidade e tá resolvida essa questão, não, não é assim. É algo que é de cada um e que permanece. Agora nesse primeiro encontro, o padre Jeremias falou duas coisas fundamentais que me norteiam em relação a essa questão da confissão e da comunhão.

Uma é que ele disse assim: “todos estão convidados a comungar. Todos podem comungar”. Assim, de uma forma muito explícita: “todos vão comungar”. E aí eu fiquei assim: “gente, mas como assim eu vou comungar? Ele não sabe nem se eu me confessei, se eu não me confessei, como assim ele tá me chamando pra comungar?”. E claro que ao mesmo tempo eu fiquei assim, perplexo, mas muito feliz. Porque é uma questão, por exemplo, que, aquela menina que foi ontem lá no grupo colocou, né, que ela disse que não comungava, e que isso pra ela era um sofrimento muito grande. Por mais que ela tivesse voltado pra igreja, feito a Crisma dela e tudo, mas ela não se sentia digna de comungar. Então é uma questão muito forte.

Eu, por exemplo, tenho essa igreja que eu posso assistir a missa da minha janela, que fica no meu prédio. Mas eu não gosto de assistir missa aí. Justamente por isso, porque o padre daí, antes da comunhão, ele faz aquele preâmbulo que foi discutido também ontem na reunião: “só as pessoas que estejam preparadas e que se confessaram é que podem vir comungar”. Então, sabe? Não vou! Porque assim, pra eu me sentir preparado...

Da última vez que eu me confessei, foi um desastre, que foi em Fortaleza, eu peguei um padre extremamente retrógrado, que inclusive, assim, ele deu um nó na minha cabeça, que eu terminei um namoro que eu tava tendo que já tinha uns dois anos. Quer dizer, mesmo eu já frequentando o Diversidade, desde praticamente o começo do grupo, eu ainda passei por isso. Não é algo assim: “fui no Diversidade, me reconciliei com a religião e com Deus e tá tudo resolvido agora”... não! É um processo, é uma caminhada que é muito pessoal. Então é uma questão que permanece.

Mas outra coisa que o padre falou nesse primeiro encontro, que eu também nunca esqueci, é que diz assim, que a hóstia não é uma medalha de bom comportamento. Então essa é uma coisa que eu também nunca me esqueço. Então eu me sinto autorizado a comungar. Sempre que eu vou lá no Diversidade... Até ontem eu já falei com o padre Jeremias que eu quero me confessar. Ficamos de combinar um dia ou uma hora, mas ainda não foi combinado, mas enfim, ontem eu falei... quer dizer, eu ainda preciso de coragem pra me confessar. Não é algo simples pra mim.

Eu acho até que essa vontade que me deu de me confessar agora foi até porque eu assisti uma palestra no Seminário do Hatzinger, e aí um dos que se apresentaram, ele falou que na verdade essa dificuldade que as pessoas tem de se confessar passa primeiro por as pessoas estarem vivendo a fé de uma forma muito subjetiva, que é até uma coisa que depois, conversando assim... nós fomos lá para a Lapa, né, o Tiago, o companheiro dele, o padre Jeremias, e o Tiago ficou muito tocando nessa questão: “mas hoje em dia a questão não é mais ser católico, nem religioso, a questão é espiritualidade”. E aí o padre falou assim uma coisa que é justamente isso... bom, a fé católica ela tem também esse caráter comunitário. Não basta só você fazer um exame de consciência e você... “ah, então eu estou apto à comunhão”. Não, faz parte da fé católica você ter essa coragem, porque é um ato de coragem, de você se abrir para um padre. Mesmo que seja o Padre Jeremias que a gente já sabe que não acredita que a homossexualidade por si só seja pecado. Mas mesmo pra ele, é algo que exige muita coragem e um esforço muito grande de abertura e além desse esforço de abertura uma crença na misericórdia de Deus. Que é esse ponto que o padre falou lá na conferência.

Quer dizer, só se confessa quem acredita que vai ser perdoado por Deus. E a gente ainda duvida que Deus seja capaz de nos perdoar, mesmo depois de tudo que Jesus passou, a gente ainda reluta em acreditar que ele é capaz de nos perdoar. Então é um processo muito... que não é simples. Lá em Fortaleza também eu frequento a igreja, com a minha mãe, de São Vicente. E lá eu sempre comungo também, eu ajudo na missa, faço coleta e leio e vou com a minha mãe sempre, e lá eu também me sinto muito à vontade de comungar. Nunca cheguei a falar nada, mas também não deixei de falar.

Falar nada a respeito da sua sexualidade?

Não, nunca falei pra ninguém, até porque é uma igreja bem... as pessoas que frequentam são bem conservadoras e tudo, não sei exatamente qual é a postura do padre lá... Mas de

qualquer forma, assim, eles gostam muito de que eu participe de tudo, e aí eu participo e... Não sei, eu acho que pelo fato de eu estar com a minha mãe, e minha mãe ser uma pessoa que sabe tudo da minha vida depois de um longo processo também. Mesmo eu já tendo sido casado durante catorze anos, e ela considerava esse meu companheiro um segundo filho dela, mas mesmo assim eu nunca tinha sido completamente assumido com a minha mãe, a ponto de falar qualquer coisa, isso aconteceu recentíssimo, assim. Tô com 41 anos, acho que foi com 40 anos que eu fui capaz de falar qualquer coisa. Hoje em dia eu sou capaz de falar qualquer coisa pra ela.

Então assim, como eu tô com a minha mãe, e a minha mãe é uma pessoa que atualmente ela... a vida dela também passou a ser a igreja, e ela não me condena, então eu acho que isso também me deixa à vontade pra comungar lá. Assim como o padre Jeremias também me deixa à vontade pra eu comungar quando eu vou na missa lá dos encontros. Mas não é em qualquer igreja, não é qualquer missa, não é qualquer padre que eu me sinto à vontade.

Eu acho que o sacramento da confissão na realidade é... não é da “confissão”, né? É da “reconciliação”, o termo correto. E eu acho que passa por isso, de estar se sentindo próximo a Deus ou não. De estar se sentindo confortável naquele momento ali ou não. Eu acho que eu ainda preciso assim de uma certa tutela pra me sentir confortável pra comungar. Por isso que eu digo assim, quando eu tô ali no encontro, eu comungo sem a menor dificuldade. Quando eu tô com a minha mãe, eu comungo sem a menor dificuldade. Quando eu tô sozinho, aí varia. Varia assim, eu acho que do padre. Acho que o padre também me ajuda. Dependendo do padre que tá celebrando a missa, eu me sinto à vontade pra comungar ou não.

Tem esse elemento externo, porque eu acho que não depende só da minha consciência, digamos assim. Eu preciso que naquele momento eu me sinta preparado. E pra eu me sentir preparado, vai depender da igreja onde eu tô, do padre que tá celebrando, do meu momento naquele dia, de como que eu tô me sentindo. Por exemplo, assim, se eu chego na missa, e a missa já começou, eu nunca comungo. Eu só comungo se eu assisto à missa desde o começo. Eu acredito que você precisa entrar num estado de comunhão com Deus pra que você possa comungar. Pra mim, eu realmente acredito que a hóstia é o corpo de Cristo, é o corpo e o sangue de Cristo, eu acredito nisso, então não é uma bolachinha que eu tô indo buscar, é um momento muito especial, que às vezes acontece, que às vezes não acontece. É uma experiência mística. Então não é simplesmente ir para a igreja e assistir à missa e automaticamente a comunhão faz parte do rito, então eu vou comungar... Não, é algo que tenha fatores que talvez escapem até à minha compreensão, que me fazem sentir preparado ou não pra naquele momento eu comungar. É algo que em a ver também com o transcendental, escapa também à razão.

Às vezes também não é só o padre, é sentir realmente que o corpo da igreja ali é um corpo que acolhe. Por exemplo, também, a Igreja da Ressurreição é uma igreja que eu adoro, ali no Arpoador. Mesmo quando não é o padre Gabriel, que é um padre muito acolhedor, que tá celebrando, eu me sinto acolhido pela própria igreja, e as pessoas que

frequentam aquela igreja. É impressionante como é uma igreja que eu frequento pouquíssimo, e é uma igreja que vai muita gente, mas sempre me acham lá no meio da igreja, pra ir ajudar, pra levar as coisas até o altar, pra ajudar pra ler, fazer alguma coisa durante a missa. E eu fico assim, “gente, por que que de tantas pessoas, eu que nem frequento tanto assim, por que que elas vão ali e me pegam ali?”. Eu não acho nem que seja assim de lembrar de mim, porque eu vou muito pouco. Mas acontece isso, assim, quer dizer, tem coisas que são da ordem que não dá pra explicar só racionalmente, né?

Tem algo de você se sentir confortável com aquilo ali, e é algo que eu posso tentar racionalizar e vai ficar faltando, porque não é só racional.

4. ISAÍAS

Bom, Isaías, a primeira coisa que eu queria que você me contasse é um pouco da sua trajetória de vida, assim, enquanto gay cristão. Como é que essa coisa funciona, ou funcionou, na sua história...

Foi um processo. Sou de berço católico, fui batizado com vinte dias de nascido. Enquanto eu morava em Niterói, aqui mesmo no estado do Rio, eu tinha uma vida católica, vamos dizer assim, ativa com a minha madrinha, porque ela sempre me levava pra procissão, festividades da semana santa, dias santos, enfim, sempre ia com ela. Muito cedo eu me mudei pra Campos, que fica aqui no norte do estado, com os meus pais, e lá eu morei dos 8 aos 18 anos. Quando eu fiz 14 anos, eu senti a necessidade de começar a frequentar a missa, tal, e fui num encontro onde eu me encontrei na verdade. Dali até agora eu continuei a seguir, participei de grupo jovem antigamente, participei de comunidades, de aliança, tal. Cheguei a ministrar muitas vezes o grupo jovem, cheguei a pregar no grupo de oração, então eu tinha uma vida ativa dos 14 até os 24 anos... muito ativa, né, pra se dizer, na Igreja. E a minha homossexualidade só veio, só despertou, assim, quando eu tinha 24 anos, na verdade. Eu sempre tive relacionamento com mulheres, tal, mas quando eu fiz 24 anos (eu até brinco que foi 23 anos e meio, já no limiar), eu comecei a sentir algo que não era o que eu sentia por homens, eu comecei a ficar atraído. E aquilo pra mim foi um problema muito sério porque eu era líder de um movimento, eu era líder de um grupo, de uma juventude e pregava contra isso. E o que eu pregava eu tava vivendo. Então eu senti na pele o que era ser aquilo a que eu ia de encontro. Então foi complicadíssimo pra mim no início. A primeira coisa que eu fiz foi me afastar da eucaristia, que eu não me achava digno de comungar, tal, sem ter cometido o ato em si, sem ter dado um beijo, mas a primeira coisa que eu fiz foi me afastar da eucaristia, o que me deixou muito mal porque eu era comungante assíduo, três vezes na semana no mínimo, domingo sem... domingo nunca faltava, mas, da semana, quando podia umas três vezes no mínimo eu comungava. Cê imagina uma pessoa que comungava quatro vezes no mínimo na semana não comungar durante um período imenso. Foi assim pra mim do ano de 2007 até início de 2008. Foi muito complicado, porque aí eu tava com conflitos internos grandes, grandes, grandes, e eu não consegui,

eu não sabia como resolver. A Bíblia não me dava nenhuma resposta pra isso e onde eu procurava também não tinha resposta alguma. Eu simplesmente me achava indigno e fui me afastando. Aí eu abandonei as lideranças que eu tinha, parei de cantar na igreja, parei de pregar, parei de conduzir grupo jovem, saí da comunidade, e fiquei como apenas como assistente, aquele que vai à missa e vai pra casa. Até que no início de 2008 eu conheci um cara que foi amor à primeira vista, assim, e ali eu resolvi viver aquilo que eu tava sentindo. Aí deixei pra lá, comecei a viver, fiquei com ele, mas aí eu abandonei a igreja, a verdade foi bem essa, abandonei a igreja. Sei lá, um ano depois, eu... eu... a todo momento eu tinha vontade de voltar, o coração ardia, tal, aquelas coisas, né, “não é possível eu viver tudo aquilo que eu vivi e abandonar agora”, tal, mas eu preferi viver aquela coisa nova que eu não tinha vivido. Ainda.

Na sua cabeça as duas coisas eram incompatíveis?

Incompatíveis. Não tinha como ser. Até que o chamado era maior, assim, de “volta, volta, volta, volta”... a volta do filho pródigo, pra mim sempre vinha essa passagem, Lucas 15, Lucas 15 direto na minha cabeça, e eu comecei a procurar coisas porque, “gente, não é possível que que que só eu, só eu seja.. esteja passando por isso. Não é possível.” Comecei a procurar grupos, né, pela internet, comecei a procurar literatura sobre o assunto, até que eu conheci a Igreja Cristã Contemporânea e passei a frequentar... a Igreja Cristã Contemporânea. Só que aquilo não era o que eu tava querendo, que pra mim aquilo ali era um grupo de oração, algo que eu ia toda semana, durante a semana, não me preenchia como a missa me preenche. E... aí eu fui me sentindo vazio ainda, eu ia, gostava, tal, era um momento de louvor, principalmente de encontro muito bom com Deus mas não era o que eu queria, faltava alguma coisa. Até que eu conheci um garoto lá, o Josué, eu falei com ele “é eu sou católico”, ele: “como assim você é católico?” “não, eu sou católico! Eu tô aqui, mas sou católico”. Aí ele disse que conhecia esse grupo, conhecia o Jeremias e conhecia esse grupo, o Diversidade Católica, e me passou o contato do grupo, me mostrou o site, tal. Aí eu enchi o saco, comecei a mandar e-mail, comecei a mandar mensagem, mas ninguém me respondia, comecei a ser grosso, perguntando “por que não me responde? por que não me responde?”... até que um dia me responderam e eu tive um encontro com o Joaquim e com o José e eles me apresentaram o grupo antes da reunião. Depois eu fui pra reunião. Mas assim, não fugindo muito da pergunta, o que me fez mudar foi as coisas que eu li. Eu li muita coisa a respeito, eu li muita coisa até na Bíblia, aí as escamas dos meus olhos foram caindo e eu consegui entender de fato. Primeiro, não dava pra me condenar porque não foi algo que eu escolhi, eu não entendo a minha homossexualidade como uma opção e sim como uma condição. E como é uma condição eu não tenho como mudar. Eu tenho como optar, eu torço pelo Flamengo, posso torcer pelo Vasco, isso eu opto. Agora a minha sexualidade não é uma opção. É uma condição que eu posso aceitar ou não. E eu decidi aceitar. Então, no início foi muito complicado, mas agora eu vejo com muita naturalidade, com muita tranquilidade. Não me penalizo mais e voltei a comungar no Diversidade Católica. Foi minha primeira vez que eu fui, foi emocionante pra mim. Porque eu não comungava há anos, tinha me confessado pouco tempo e aquele momento, assim, foi maravilhoso. Maravilhoso, maravilhoso.

5. MARTA

Marta, a primeira coisa que eu queria saber de você é um pouco da sua trajetória de vida enquanto uma lésbica cristã. Como é que foi o seu caminho...

Bom, acho que antes de tudo eu sou cristã católica. Minha formação é essa, e nunca tive problema com Deus. Nunca tive nenhum problema com aceitação. Sempre me vi como uma pessoa extremamente amada por Deus. Essa experiência da minha família, acho que sempre acentuaram o aspecto amoroso e não o aspecto temerário, então nunca tive nenhum problema. Eu não consigo às vezes entender porque que as pessoas sofrem tanto, porque não é essa, nunca foi a minha experiência.

Nunca tive nenhum problema, com essa coisa de uma aceitação, seja ela qual fosse. E nunca tive nenhum problema com a sexualidade. Eu namorei muitos rapazes. Namorei anos, poderia ter casado. Transei muito com homens. Então nunca tive nenhum problema. Mas também sabia que talvez não fosse aquilo, não sabia o que podia ser. E eu me apaixonei. Quando eu morava aqui no Rio, eu me apaixonei, realmente, por uma mulher, e aí eu vi que esse era o meu caminho.

Maria, a gente já tá junto há uns 23 anos, né? Então nunca tive nenhum problema em me aceitar, aceitar os outros. Minha família sabe. Minha mãe que fica meio assim, prefere não ver, mas é a maneira dela, já tem 78 anos, não vou... né? Mas assim, ao mesmo tempo, às vezes Maria vai comigo pra Belo Horizonte, e às vezes não tem quarto, e ela cede o quarto dela, que tem uma cama de casal, pra gente. Então acho que... isso... né? Mas assim, prefere não conversar sobre. Então nunca tive, não tenho, até onde eu sei, não é complicado pra mim essa situação. Nem diante da minha família nem diante dos meus amigos.

E acho que não é assim porque nunca foi diante de Deus. Eu sei que Maria teve problemas porque era uma outra percepção de Deus, e eu sei que isso levava ao sofrimento. E acho que isso complicava se colocar diante dos amigos. Então pra mim, acho que uma vez que nunca tive essa dificuldade com Deus, acabou não tendo nem comigo nem com os outros, nem com a minha família.

6. TIAGO

Então, Tiago, eu queria que você me contasse um pouco da sua trajetória de vida, sua história enquanto gay cristão.

Tá. Então... eu nasci numa família católica. Tanto a família da minha mãe quanto a família do meu pai vieram de cidades do interior do Rio de Janeiro... tradicionais...

adeptos de um catolicismo tradicional, frequentante da igreja, das missas, dos sacramentos, de uma piedade muito grande, com todas aquelas crenças bastante fortes. E eles têm uma trajetória de vida muito bonita de virem de cidades pequenas, cada um da sua cidade pequena, e aqui no Rio de Janeiro conseguem ter as suas coisas, realizar seus sonhos, construir uma família, enfim, com muito trabalho, com muita dedicação. Os dois são vitoriosos, eu considero isso, vitoriosos na vida deles. E esse sentimento de família é muito presente, né? Eles sempre tiveram esse discurso com a gente – eu e os meus irmãos. Por exemplo, eu sabia que minha mãe queria muito que a gente fosse uma família grande, mas ela só pôde ter dois filhos, que ela teve várias complicações na gravidez, teve vários abortos espontâneos, enfim, várias questões que impediram que ela tivesse uma família grande. Tanto ela quanto meu pai têm dez irmãos e ela queria reproduzir isso dentro da nossa casa, mas ela não conseguiu.

Então a minha mãe de certa maneira traz muito disso da experiência dela com a minha avó. A minha avó perdeu o esposo grávida da décima-segunda filha e criou todo mundo sozinho no meio da roça, e essa garra de vida minha mãe passou muito pra gente. Essa coisa de lutar pela família, por manter a família unida, né... Então a família, a família é um termo importante na minha trajetória. A família tá antes da religião.

Fazendo um parêntese: quando eu me assumi pra minha mãe, ela primeiro falou da família. “Você não vai poder construir uma família; você está desonrando a sua família; você tem que valorizar a sua família”. Depois ela falou da religião. Depois ela falou de Deus. Então o foco dela sempre foi essa questão da família.

A minha mãe adotou duas crianças, quando a gente já era grande. Não foi nem um processo de adoção, ela tirou da rua. Ela pegou duas crianças da rua, que estavam perdidas e botou na nossa casa, cuidando deles como se fossem filhos. E vamos dizer, eu tive o meu primeiro contato... assim... gay... com meu vizinho, quando eu tinha 5 anos de idade. Eu convenci ele a ficar peladinho ((*risos/comentário inaudível com o companheiro, que estava presente durante a entrevista*)). Convenci ele a ficar peladinho... no quarto. Já contei tudo isso pra ele ((*apontando para o companheiro, entre risos*)). E a minha mãe descobriu aquilo.

Aí a minha mãe sentou comigo, né... quer dizer, a empregada viu, contou pra mãe do menino e contou pra minha mãe.

Eu passei exatamente pela mesma experiência...

Aí, o que acontece? Meu irmão era pequenininho (meu irmão, irmão de sangue, né, vamos dizer assim... os dois também são irmãos, mas tem um momento da minha vida em que eles entraram, então...). A minha mãe sentou comigo na cama com meu irmão, João, aí virou pra mim e falou assim... é... isso, eu tinha cinco anos, Cazuzu estava morrendo de AIDS. Aí ela virou pra mim e falou assim: “você quer morrer, igual ao Cazuzu? Se você fizer isso de novo você vai pegar AIDS e vai morrer igual ao Cazuzu.

Você quer deixar o papai e a mamãe? Você quer largar o João, você quer morrer? Não faz isso de novo”.

Bom, com esse tratamento todo carinhoso, todo pedagógico, todo baseado, né, numa psicologia infantil importante, eu não tive outra escolha senão escolher pela vida, e escolher pela vida significava não manifestar nada daquilo. Então eu tive na minha infância uma namoradinha, minha mãe incentivava esse namorinho, ela me ensinava a passar telegramas pra essa menina: “olha, pra você passar um telegrama pra ela, escreve isso no telegrama” no aniversário dela... incentivava isso. E o meu início da adolescência foi também sempre com meninas. E eu desde criança participo da igreja. Fiz primeira comunhão, cantava no coral, aprendi a tocar (e eu sou músico) na igreja, meu primeiro professor foi um frade, então devo à Igreja também as minhas primeiras notas musicais... Então tudo isso tá muito misturado pra mim. Muito misturado... na minha adolescência. A igreja, a minha família, né, o amor à igreja, o amor à minha família, o amor à música, tudo isso tava misturado com a condição de eu ser hétero.

Mas as primeiras experiências aconteceram com a internet. Com o advento da internet eu pude encontrar um mundo que eu não tinha antes da internet. Descobri que eu poderia fazer alguma coisa que eu queria, mas não realizava... através da internet. E passei muito tempo assim só entrando no *chat*, conversando com as pessoas e não marcando nada. Isso eu tinha uns 16 anos. E já tinha namoradas. Aí um dia eu tive coragem de realizar aquilo, né, e essa coragem veio com um sentimento grande de culpa. Um sentimento de que eu estou fugindo desse misto de família, igreja e meninas, tal, tô fugindo da coisa boa pra minha vida. Estou entrando numa coisa ruim. Estou começando a praticar uma coisa ruim. E eu sabia de alguma forma que aquilo não ia passar de uma hora pra outra. Eu precisava de um tratamento, eu me julgava necessário de um tratamento.

Então teve um momento em que eu fiz o grupo de vocação pro sacerdócio. Eu tentei três anos. O primeiro ano eu tentei com a congregação da minha paróquia, né, que são Carmelitas. Eu fiz o retiro carmelita, eles me chamaram pra entrar no Carmelo, mas eu não entrei.

Não entrou por quê?

Não entrei na época no Carmelo porque eu tava no segundo ano do ensino médio. Minha mãe foi contra eu sair porque eu tava fazendo federal de Química. Ela foi contra eu deixar o curso técnico de Química pra estudar numa escola pública, estadual, no interior de São Paulo. E eu achei realmente razoável isso. Mas eu já tava na UFRJ, com 17 anos, quando tentei entrar no seminário arquidiocesano. E aí eu não quis entrar mesmo por algum motivo que... não sei, eu não sei dizer porque, eu sei que eu tive uma pulsão de vida acontecendo ali, dizendo pra mim: “Tiago, não é assim, você não tem que fugir disso”. Em algum momento ficou claro pra mim que eu tava usando aquilo pra fugir, né. A maneira como eu ia encarar a castidade que a igreja propunha era fugir.

E a partir do momento que eu passei a me relacionar com meninos (que foram relações estritamente sexuais, não foi nenhum tipo de afeto, nada disso, era pra realizar algum tipo de... ter alguma relação sexual), eu ainda tinha namoradas. Eu traí elas com os meninos. E eu não me considerava gay. Eu não tinha nenhum tipo de conflito com relação a me considerar gay. Eu tinha em relação com a minha sexualidade. Eu me julgava com problemas na minha sexualidade, eu não me julgava com problemas por eu ser gay. Essa palavra, essa expressão, “eu ser gay”, era distante da minha prática. E isso só mudou, esse conflito só aconteceu quando eu tive o meu primeiro relacionamento de namoro. E eu encontrei uma pessoa por quem eu me apaixonei e eu não sabia que eu tinha me apaixonado, não tinha ferramentas pra expressar o meu amor. Não tinha ferramentas pra entender que aquilo era um sentimento como as pessoas têm “heteronormativamente”. Eu não entendi que aquilo era um amor, que eu estava apaixonado.

Então eu traí ele com meninas, pra de alguma maneira tentar fugir desse relacionamento. Ele terminou comigo várias vezes, eu terminei com ele várias vezes e a gente sempre voltava, e foi durante um ano... eu tinha 20 anos, e no final do ano ele terminou de fato comigo. Ele falou “olha, eu passei esse ano todo com você e não consegui ver que você mudou, que você se aceitou de fato, então eu vou embora mesmo”. Aí nesse dia eu fui pra casa, eu chorei muito, quebrei meu celular, de raiva, e a minha mãe percebeu isso, e a minha mãe sentou comigo e conversou comigo o que tava acontecendo.

O que aconteceu foi... Durante aquele ano eu tava muito diferente. Tinha abandonado alguns trabalhos da igreja, tinha me afastado de muitos amigos, né. Conte pra alguns amigos e a reação deles foi muito ruim, eles utilizaram de todas aquelas coisas de igreja, né... porque meus amigos eram basicamente da Igreja. Eles utilizaram toda aquela coisa, aquele discurso da igreja, de que você pode vencer isso, você pode se ver livre disso... e se afastaram de mim. E a atitude da minha mãe quando eu falei, foi a primeira, assim: “a sua família, você tem que valorizar a sua família, você não pode fazer isso”.

Mas você contou pra sua mãe que você tinha um namorado ou você contou pra sua mãe que você era gay?

Eu contei pra minha mãe que eu tinha tido uma relação com um menino. O que aconteceu? Durante aquele ano, eu dormia fora de casa nos finais de semana, eu viajei uma ou duas vezes com ele, e eles não sabiam com quem era... meu pai achava que eu tava tendo um caso com uma mulher casada, ou que tinha tido uma criança e a menina abortou, ele achava isso. E eles sempre achavam que eu ia apresentar em algum momento. “Ah, Tiagão vai apresentar! Tiagão vai apresentar quem é!”. E eu não falava! Não falava, não falava, não falava, e eles sempre achavam que era uma mulher casada.

Aí, em um determinado momento, quando eu sentei com a minha mãe pra falar, eu falei “cê sabe então que não é uma mulher casada, é um menino, com quem eu dormia nos finais de semana. Era um menino”. E essa foi a primeira reação dela, de falar da família.

E aí ela chorou muito, evidentemente, falou que eu tinha que abandonar isso, que ela nunca ia aceitar isso. Engraçado que ela falou que eu tinha que abandonar, mas ao mesmo tempo ela falou que não ia aceitar, então eu acho que ela tinha alguma coisa que dizia pra ela “olha, ele não vai mudar. Ele encontrou o que ele buscava desde aquela conversa que você teve com ele quando ele era criança”. Eu sei lá!

Eu sei que esse foi o primeiro momento em que realmente eu tive que lidar com a expressão “eu sou gay”. Até então eu nunca tinha lidado com essa expressão. E é uma expressão muito pesada. Era uma expressão muito pesada naquele momento pra mim. Engraçado como é que eu revivo esse peso muitas vezes na minha vida até hoje. Eu vivi 22 anos tentando encostar nessa palavra, nessa expressão e não conseguindo. Sabe? Era muito pesado pra mim. Até hoje eu olho assim... cara, só com a graça de Deus eu consigo dizer isso. Porque tinha um peso social, é de uma força, sabe? É muito acima do que eu acredito, em termos de eu ter a capacidade de suportar.

Bom, aí eu passei os anos de 2006, 2007 sem falar com esse rapaz com quem eu tinha namorado. Nós não nos encontramos, nós não tivemos nenhum tipo de contato. Eu soube que ele estava namorando, eu fiquei muito triste. Eu tive relacionamento com outros meninos, tive relacionamentos com outras meninas, mas não namorei ninguém, não tive um namoro. Aí eu voltei com ele dois anos depois, mas quando a gente voltou ele já tava muito marcado pelo que tinha acontecido, ele não conseguiu ver a nossa relação de uma outra forma, com uma nova linguagem, um novo olhar, ele não conseguiu. Então a gente tava sempre preso naquilo que a gente viveu, então a relação não aconteceu. Ficou realmente naquele primeiro ano lá e tudo que veio depois foi em função daquilo e ele queria curar aquilo, mas não conseguiu, enfim...

Mas dentro desse processo todo, em 2008, foi o ano em que eu voltei com ele, a gente voltou a namorar e eu queria de alguma maneira me reconciliar com a igreja, porque eu tinha realmente abandonado meus amigos, abandonado meu trabalho, também teve uma coisa assim muito marcante. Foi o seguinte: a menina com quem eu o traí... eu traí ele com uma menina da igreja e essa menina era apaixonada por mim e ela fazia parte do coral em que eu sou regente. E aí quando eu voltei com ele, ele colocou uma condição: “olha, ou você abandona esse coral ou a gente termina, ou a gente não vai voltar”. Só que o coral não tinha só ela, tinha 40 velhinhos... que moram no meu coração, até hoje! Até hoje eu tô com eles. Já faz 10 anos. Mas foi uma condição dele, fora outras coisas que ele colocou também como condicional. E aí o que aconteceu? Eu tive que abandonar os velhinhos. Então eu abandonei os velhinhos, abandonei a igreja como um todo, de modo geral... abandonei todo mundo.

Você abandonou por causa do namoro?

Por causa dele! Por causa dele. De alguma maneira eu tava lutando pra reconciliar essas coisas em mim, mas eu não conseguia. Aí sim, aí teve alguns padres importantes nessa trajetória. Teve um padre que não é incardinado, aqui no Rio de Janeiro, que ele é *gayfriendly*, e eu o encontrei por acaso porque eu toquei numa missa de 15 anos e ele

tava entrando e eu me sentia na vontade de confessar isso, aí eu fui e confessei isso com ele... e ele virou, me deu um grande abraço e falou “você é filho de Deus, Deus te ama do jeito que você é...” Ele falou isso pra mim num momento de auge de surto louco, sabe? E ele falou isso naquele momento, “Deus te ama, do jeito que você é”, e eu não consegui ouvi aquelas palavras. Eu me senti perdoado naquele momento, mas eu não conseguia me reconciliar. Eu não conseguia me amar. Isso foi em 2005, 2006.

Aí em 2008, foi o ano em que eu comecei a procurar um encontro da minha espiritualidade, da minha religião com a minha sexualidade. E eu não me lembro como, mas eu tive uma vontade louca de digitar no Google “gay católico”. E aí foi o que aconteceu, eu digitei “gay católico”... na época eu não estava namorando com esse menino... digitei “gay católico” e aí apareceu: “Diversidade Católica”.

Aí eu entrei. Diversidade Católica, aquele site bonito... eu me lembro que eu digitei no Google, apareceu o site, eu abri o site e fechei. Aí eu falei “cara, eu não posso ler isso agora, se eu ler isso aqui...” Minha casa, é uma casa de família portuguesa, não tem nenhum tipo de privacidade! Qualquer pessoa vê qualquer coisa, minha mãe tem a tradição, desde pequenos, ela mexe nas nossas coisas mesmo, sabe, bota a mão, não quer nem saber, vai mexendo... Aí eu pensei “se eu abrir isso, agora, vai todo mundo vir ‘que é isso?’”. Então não vi na hora. Esperei um dia em que não tinha ninguém em casa, abri, li, chorei e entrei em contato.

Duas semanas depois, me mandam um e-mail: “que bom que você entrou em contato com o Diversidade Católica, blábláblá blábláblá blábláblá... queremos saber se a gente pode conversar com você”. Aí eu falei: “ah... posso, posso conversar, blábláblá blábláblá blábláblá...” E eles perguntaram: “quais contatos você tem?”; “ah, tenho celular, não sei quê, tenho MSN”. Aí o Paulo, que era um dos mentores do grupo na época, que hoje tá no Paraná, entrou em contato comigo pelo MSN e começou a conversar comigo. Aí me convidou um mês depois pra uma reunião.

E por incrível que pareça, nessa semana que ele me convidou pra reunião, foi a semana que eu passei pelo Núcleo de Psicologia Aplicada da UFRJ, olhei e falei assim: “cara, será que aí tem atendimento, de análise, pra aluno?” Eu entrei, e tinha. Aí eu fiz uma triagem, e eles me chamaram. Então foram as duas coisas quase ao mesmo tempo, a análise e o Diversidade. A primeira reunião do Diversidade que eu fui foi a primeira reunião da Ester, foi a reunião de outro rapaz que eu nunca mais vi, que era um frade, era um noviço, tava entrando pra um convento, e a primeira reunião de um professor de francês de uma amiga minha de muito tempo, que eu me lembro que um dia eu vim com ela na Aliança Francesa, e aí ele tava lá e ela falou pra mim: “ah, sabe aquele cara? Ele é gay”. Eu saí e encontrei ele na reunião do Diversidade.

Foi uma catarse sem fim pra mim, na reunião, quando eu vi pessoas na mesma situação que eu, e isso foi determinante. Eu vi pessoas que eram da igreja, jovens que eram da igreja, que surgiram da igreja e que se descobriram dentro da igreja e passaram por conflitos dentro da igreja. Claro, me comoveu muito, claro, por exemplo, conhecer o

Joaquim, mas a primeira impressão que eu tive dessas pessoas de gerações passadas, que são pessoas que saíram da Igreja e pelo Diversidade voltaram, a primeira impressão que eu tive foi a primeira impressão que eu tinha: “cara, eles são velhos que dão em cima de garotinhos”. Foi a primeira impressão que eu tive e eu não quis me identificar com eles. Me identifiquei com o Paulo, me identifiquei com a Ester, me identifiquei com... os jovens... o André, que hoje tá em Goiânia.

Então falei assim: “cara, ele são jovens, da Igreja, que se descobriram”, entendeu? E a primeira missa que eu vi, que eu comunguei, assim, sabe... foi uma catarse, como eu falei, foi uma catarse de fato. Eu sabia a missa de cor. Eu tinha celebrado, sei lá, mil missas, um milhão de missas. Tem domingo na Igreja que eu tocava, sei lá, todas as missas, que eu tocava às 7:00, 8:00, 9:30, 11:00, 18:00, 19:30. Eu tocava em sete missas! Eu sabia tudo! Os evangelhos, no final do dia já sabia tudo de cor, sabe, e ficava tudo! De cor, de cor! A oração do padre, tudo de cor! De cor, sabia tudo de cor! Mas parece que foi uma primeira vez. A minha primeira missa... foi aquela ali, com o Jeremias, entendeu?

Eu conseguia falar: *((simulando voz de choro))* “Senhor, eu não sou digno de que entreis em minha morada”, sabe? Oração eucarística, sabe? Todas as coisas que eu falava e repetia, orações que eu repetia, repetia, repetia, repetia, repetia... ali ganharam sentido, sabe? Então, uma prática religiosa repetitiva que eu tinha, que entrou quase que um mantra na minha cabeça durante vinte anos ali ganhou sentido. Foi minha primeira missa.

E isso foi um passo. Eu me senti realmente aceito quando eu fiz 25 anos. Foi a derrocada do Tiago que não se aceitava. Quando eu fiz 25 anos eu me olhei no espelho e falei assim “cara, eu sou gay”. Eu consegui falar. Foi uma semana em que eu tinha ido num aniversário de uma menina do Diversidade, que foi num barzinho aqui na Lapa, um barzinho chamado “Essencial”, que é um barzinho pequenininho que tem um DJzinho, e o pessoal ficava dançando e tal... aí eu falei assim: “cara, que legal, que ambiente bacana, que pessoas legais, tudo legal, ah, eu quero fazer meu aniversário lá.”

Aí na semana do meu aniversário, eu decidi que ia fazer lá, chamei todo mundo do Diversidade pra ir, as pessoas toparam em massa pra ir e falei “vou falar com os meus amigos da igreja”. E fui falando, um por um. Chamei todos os amigos da igreja. Fui conversando. “Fulano, preciso conversar com você” “Que horas?” “Duas horas.” “Tá, beleza”. “Fulano, preciso conversar com você” “Que horas? Tá, três horas, beleza”. Sabe? E fui falando: “olha só, fica calmo, mas eu sou gay”. Uma hora depois: “cara, olha só, eu sou gay”. Sabe? Foi assim, uma semana hiperagitada eu falei pra todo mundo de uma vez só, falei pras pessoas da igreja, falei pros meus amigos do segundo grau, com amigos da faculdade. Tiveram pessoas que eu tive que chamar e ao mesmo tempo falar pelo telefone: “olha só, tô marcando meu aniversário, não sei quê... mas olha só, tenho que te falar, eu sou gay e tô marcando numa boate gay”. Foi muito bizarro!

E aí eu fui... naquele dia eu saí de casa, me lembro, perfeitamente... quer dizer, dia 25 de julho, dia de São Tiago. E eu comemorei no dia 30 de julho, que era aniversário do meu pai. Então quer dizer, eu saí de casa, no aniversário do meu pai, me vesti, me arrumei, boiologicamente, falei assim: “eu vou comemorar o meu aniversário numa boate gay no dia do aniversário do meu pai”. Cara, tudo cheio de sentido, né? Eu sou artista, eu crio sentido numas coisas malucas.

Aí fui... cara... encontrei meus amigos, fomos, foi lindo. Aí virei pro DJ e falei “olha só, na hora do parabéns você não toca parabéns, toca ‘Dancing Queen’”. Tocou Dancing Queen, aí pronto, aí eu me senti aceito. Foi nesse dia em que eu me senti aceito. Pronto. Essa é a história.

QUESTIONÁRIO DE PARTICIPAÇÃO

Car@ participante do grupo Diversidade Católica,

Esse questionário envolve algumas variáveis sociais importantes para a pesquisa que tenho desenvolvido. Precisamos contemplar a maior diversidade de perfis possível na realização das entrevistas, então me utilizarei destes dados para selecionar @s entrevistad@s em etapa posterior. Seu anonimato será inteiramente preservado.

As perguntas marcadas com um asterisco () são de resposta obrigatória. Agradeço desde já a disponibilidade de tod@s.*

Paz e Bem!

Nome*: _____

Idade*: _____

E-mail*: _____

Telefone*: _____

Orientação Sexual*:

- Heterossexual
- Homossexual
- Bissexual

Identidade de Gênero*:

- Masculino
- Feminino
- Transgênero

Escolaridade*:

- Ensino Fundamental
- Ensino Médio
- Superior
- Mestrado
- Doutorado
- Pós-Doutorado

Etnia*:

- Branc@
- Amarel@
- Pard@
- Negr@

Profissão*: _____

Participa de alguma outra religião ou denominação religiosa?

Em caso afirmativo, indique a denominação.

Estado Civil*:

Assinale a opção que define seu estado civil, de acordo com a legislação do país.

- Solteir@
- Casad@
- Em União Estável
- Vivo com meu/minha companheir@
- Separad@/Divorciad@
- Viúv@

Qual melhor dia/horário para conversarmos, caso você esteja entre @s entrevistad@s?

Alguma observação ou informação que julgue relevante?

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – MODELO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
Campus Universitário – Viçosa, MG – 36570-000
Telefone: (31) 3899-1583
E-mail: posgradla@ufv.br

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Caro(a) Senhor(a),

Eu, Murilo Silva de Araújo, portador do CPF 042916155-74; RG: 14666412-40, residente à Rua Gomes Barbosa, nº 20, apto. 05, CEP: 36.570-000, na cidade de Viçosa, Minas Gerais, cujo telefone de contato é 31-9267-6133, tenho desenvolvido uma pesquisa intitulada “*O amor de Cristo nos uniu*”: *Construções identitárias e mudança social em narrativas de vida de gays cristãos do grupo Diversidade Católica*, para fins de obtenção do título de Mestre em Letras – Estudos Linguísticos pelo programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Viçosa.

Esta pesquisa tem por objetivo entender, a partir da Análise do Discurso Crítica (FAIRCLOUGH, 1999, 2001, 2003), os processos de construção e afirmação de uma identidade gay cristã em narrativas de vida de membros do grupo *Diversidade Católica*, bem como suas apropriações do discurso como estratégia de intervenção e mudança nos contextos eclesiais e sociais. Pretendemos, além disso, oferecer perspectivas teóricas que enriqueçam as discussões no campo científico a respeito da relação entre a vivência de sexualidades não-heterossexuais e a prática religiosa cristã, especialmente católica.

É importante destacar possíveis benefícios que podem ser alcançados com a realização deste estudo: dada a agenda política da Análise de Discurso Crítica, que propõe uma abordagem social de combate às relações desiguais de poder e hegemonia, assumimos o objetivo de contribuir com a atuação dos membros do *Diversidade Católica*, bem como de outros homossexuais católicos, rompendo com a invisibilidade que estas pessoas enfrentam e oferecendo algumas possíveis respostas que contribuam na compreensão das identidades gays cristãs e no combate da homofobia que por vezes se desenvolve neste campo religioso. As discussões que serão levantadas pela pesquisa, ao mesmo tempo em que podem trazer à luz mecanismos naturalizados de reprodução das desigualdades no/pelo discurso, podem também ajudar a favorecer o desenvolvimento

de possíveis estratégias discursivas de mudança social, colaborando para o empoderamento destes indivíduos que, por viverem sexualidades não normativas, são costumeiramente desprivilegiados nos contextos eclesial, social e político.

E para alcançar tais objetivos, gostaria de contar com a sua colaboração, uma vez que o/a sr./a é membro do mencionado grupo, através da concessão de uma entrevista, focada em sua trajetória de vida. Esta entrevista será gravada em áudio, e será posteriormente transcrita, para a composição dos dados a serem analisados. A sua participação é voluntária e muito importante. Não haverá custos ou prejuízos decorrentes da sua participação, também não havendo nenhum tipo de gratificação como fruto dela.

Garanto que, no decorrer da pesquisa, estarei à sua disposição para prestar quaisquer eventuais esclarecimentos sobre a metodologia utilizada. Também é considerada a sua liberdade para a retirada do consentimento a qualquer momento, caso queira deixar de participar do estudo.

De modo especial, dou a garantia de que as informações obtidas serão analisadas por mim, com apoio da minha orientadora, a Prof^a Dr^a Maria Carmen Aires Gomes, de modo a não ser divulgada a sua identificação ou de qualquer um dos outros participantes. Comprometo-me a utilizar os dados coletados somente para o desenvolvimento da pesquisa, podendo publicar resultados prévios através de artigos científicos em revistas especializadas (em papel ou eletrônicas) e/ou em encontros científicos e congressos, além, evidentemente, da publicação dos resultados finais do estudo em minha dissertação de mestrado – sem, em nenhuma destas circunstâncias, tornar pública a sua identificação.

Colocadas estas questões, apresento a seguir o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, para ser assinado, caso o/a sr./a. não tenha mais dúvidas e aceite participar da pesquisa.

Atenciosamente,

Pesquisador

Orientadora

Eu, _____,
portador do RG _____, residente no endereço
_____, na cidade

_____, com telefone de contato _____, afirmo ter sido suficientemente informado(a) a respeito do estudo “*O amor de Cristo nos uniu*”: *Construções identitárias e mudança social em narrativas de vida de gays cristãos do grupo Diversidade Católica*.

Ficaram claros para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados e as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Assim sendo, autorizo a publicação de meus enunciados em publicações de divulgação científica: periódicos, livros, anais de congressos, em meio eletrônico ou impresso, e na dissertação de mestrado do pesquisador, sendo mantida sigilosa a minha identificação em qualquer uma destas circunstâncias. Estou ciente de que não terei participação financeira no caso de inserção dos dados em livro, nem qualquer outra forma de gratificação.

Participante