

## “E o que eu pregava, eu estava vivendo”: Identidade social e identidade discursiva na narrativa de vida de um católico gay

Murilo Silva de Araújo<sup>9</sup>  
Mônica Santos de Souza Melo<sup>10</sup>

**Resumo:** A existência de homossexuais que vivem a fé católica é uma realidade. Não obstante, religiões cristãs tradicionais comumente lidam com a homossexualidade de maneira conflituosa, de modo que homossexualidade e catolicismo são duas experiências que costumam ser vistas como incompatíveis. Neste trabalho, investigamos como se dão alguns processos de construção de identidade social e discursiva na narrativa de vida de um membro do Diversidade Católica, grupo de homossexuais católicos que existe desde 2006 na cidade do Rio de Janeiro. A partir da proposta da Análise do Discurso Semiolinguística (CHARAUDEAU, 2006; 2008; 2009), identificamos quais estratégias discursivas são acionadas pelo participante da pesquisa para articular estas duas identidades.

**Palavras-chave:** Catolicismo; Homossexualidade; Análise do Discurso Semiolinguística; Identidade Social; Identidade Discursiva

**Abstract:** *The existence of homosexuals who follow the Catholic faith is a reality. Nevertheless, traditional Christian religions commonly deal with homosexuality in a very confrontational way, so that homosexuality and Catholicism are two experiences that are often seen as incompatible. In this paper, we analyse some processes of construction of social and discursive identities in a life narrative of a member of Diversidade Católica, a group of gay Catholics that exists since 2006 in the city of Rio de Janeiro, Brazil. Using the theoretical and methodological apparatus from Semiolinguistic Discourse Analysis (Charaudeau, 2006, 2008, 2009), we identify the discursive strategies which the research participant employs to articulate these two identities.*

**Keywords:** *Catholicism; Homosexuality; Semiolinguistic Discourse Analysis; Social Identity; Discursive Identity.*

---

<sup>9</sup> Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo, mestrando em Letras – Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Viçosa-MG.

<sup>10</sup> Pós-Doutora em Estudos Linguísticos. Professora da Universidade Federal de Viçosa.

## 1. Introdução

A existência de homossexuais que vivem ativamente a experiência da fé católica é uma realidade. Não deve ser muito difícil encontrar sujeitos que, com ou sem “crises existenciais”, levam a vida praticando uma experiência de fé vinculada ao catolicismo, ao mesmo tempo em que vivem uma sexualidade não-heterossexual. Chega a ser comum, inclusive, que muitos homossexuais – homens, especialmente – desenvolvam tarefas de liderança leiga em diversas pastorais e movimentos, nas várias instâncias da hierarquia da Igreja Católica.

Apesar disso, a forma como a maior parte das religiões cristãs lida com a homossexualidade é, historicamente, uma relação conflituosa. Seja pela leitura fundamentalista de trechos da Bíblia que condenariam experiências homoeróticas, ou por éticas sexuais que consideram a procriação como fundamento do sexo e da família, estas igrejas costumam condenar a “prática do homossexualismo”, tanto no ambiente eclesial quanto no social e político (ARAÚJO & CALEIRO, 2011).

Neste contexto, uma longa história de invisibilidade e silenciamento marca o rosto, o corpo, as identidades e as histórias de vida dos sujeitos que carregam essas duas “facetas” de identidade, que costumam ser vistas como díspares. Ainda que homossexuais sejam acolhidos “abertamente” vez ou outra nos espaços eclesiais, a recepção acontece sempre em termos de “tolerância pastoral”, mais do que da aceitação, do reconhecimento e da valorização de sua experiência de vida e de fé (MUSSKOPF, 2005), que, desse modo, tende a ficar reservada ao silêncio ou, em um termo comum no “universo gay”, ao *armário*<sup>11</sup>.

Musskopf (2003) aponta que um caminho importante para quebrar com este tipo de invisibilidade é o compartilhar das histórias de vida de gays e lésbicas. E é daí que surgem alguns dos nossos objetivos: neste trabalho, queremos investigar como se dão os processos de construção de identidade em uma narrativa de vida produzida por um membro do *Diversidade Católica* – um grupo de homossexuais católicos que existe desde 2006 na cidade do Rio de Janeiro – em contexto de entrevista de

---

<sup>11</sup> Referência ao processo de assumir-se como gay ou lésbica, conhecido como “saída do armário”. No *armário*, portanto, permanecem aqueles que ainda não “se descobriram”, ou que não assumem publicamente sua homossexualidade, seja por vontade ou por medo, repressão, controle.

pesquisa. Queremos, além de dar ouvidos a uma destas vozes silenciadas, identificar e entender, a partir do olhar teórico-metodológico da Análise do Discurso Semiolinguística (CHARAUDEAU, 2006; 2008; 2009), quais estratégias discursivas são acionadas pelo participante da pesquisa para articular estas duas identidades sociais que são costumeiramente vistas como antagônicas e incompatíveis.

Antes de iniciar a discussão sobre o nosso objeto, porém, é pertinente lançar alguns apontamentos sobre o nosso aporte teórico-metodológico, o que faremos nas primeiras seções deste trabalho, a seguir.

## **2. Entre a fé e o afeto: a homossexualidade na tradição Católica**

Uma das maiores zonas de conflito da sociedade contemporânea, no mundo inteiro, é a política dos direitos das minorias. Especialmente no que diz respeito aos cidadãos LGBT<sup>12</sup>, a disputa entre os movimentos sociais e os grupos conservadores tem gerado caminhos quase paralelos de avanços e retrocessos contínuos. Neste contexto, é comum aparecer, tanto nas mídias quanto no discurso cotidiano do senso comum, elementos de caráter religioso cristão. O que é problemático nisto é que, por mais diverso – e disperso – que seja o discurso cristão, muitas vezes a chamada *homofobia religiosa* (NATIVIDADE & OLIVEIRA, 2009) é tratada como um fenômeno quase homogêneo, presente em todas as denominações, sem particularidades em cada uma delas. É muito comum, por exemplo, haver quem se espante quando ouve falar na existência de igrejas ou cristãos *inclusivos*, que acolhem a experiência da diversidade sexual.

Neste mesmo caminho, muito se fala sobre a postura da Igreja Católica a respeito das sexualidades não-heterossexuais, mas nem sempre com o devido conhecimento a respeito dos posicionamentos oficiais e das orientações pastorais presentes nos documentos e códigos canônicos, e achamos pertinente apresentar aqui um breve panorama desta relação – até porque, como veremos posteriormente, esta questão institucional é um elemento sociodiscursivo bastante importante, tanto

---

<sup>12</sup> Lésbicas, Gays, Bissexuais e pessoas transgêneras.

na construção da identidade social do participante da pesquisa, quanto na configuração da encenação no seu ato de linguagem.

Ao contrário da maior parte das igrejas protestantes – especialmente as pentecostais e neopentecostais –, a Igreja Católica não considera a homossexualidade um pecado em si mesma. Enquanto nas primeiras, a homossexualidade é quase sempre vista como fenômeno causado por razões “externas” ao indivíduo – abuso sexual, possessão demoníaca ou mesmo escolha –, e, portanto, passíveis de conversão, os documentos de Roma consideram a possibilidade de que existam pessoas com “tendências homossexuais profundamente enraizadas” – o que, a princípio, não as tornaria pessoalmente responsáveis (ARAÚJO & CALEIRO, 2011).

A zona de conflito surge quando a questão da homossexualidade esbarra nos outros elementos da ética sexual da Igreja, que, a partir de uma visão que poderíamos chamar “naturalista”, estabelece que a função do sexo, da família e do matrimônio são, por excelência, a procriação. Qualquer prática sexual fora desta finalidade – ainda que dentro do casamento – é considerado pecado grave contra a castidade. Tanto que, no Catecismo da Igreja Católica, as orientações sobre os chamados “atos homossexuais” aparecem todas no capítulo em que consta a doutrina sobre o sexto mandamento da Lei de Deus, “não atentar contra a castidade”, mesmo capítulo 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)

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).

Há ainda outros documentos que tratam desta questão, entre eles: 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, que partem de princípios semelhantes aos 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.

Como mencionado no começo de nosso trabalho, este modo de lidar com a experiência de pessoas homossexuais, ainda que pareça revestido de acolhida, ainda perpetua um tipo de controle sexual que invisibiliza e silencia esses indivíduos (MUSSKOPF, 2003; 2005). Em questionamento a este tipo de tratamento, alguns grupos têm surgido nos últimos anos com o objetivo de problematizar a ética sexual vigente e construir uma nova leitura teológica que acolha, aceite e valorize a experiência da diversidade sexual. Entre estes grupos, podemos mencionar os brasileiros *Pastoral da Diversidade*, de São Paulo, e *Diversidade Católica*, do Rio de Janeiro – grupo a que pertence o participante de nossa pesquisa.

### **3. Identidade na Teoria Semiociológica: proposta e modelo de análise**

A questão da identidade tem sido hoje um tema de interesse para os mais diversos campos de conhecimento. O modo como os indivíduos se veem, se constituem, se expressam, se manifestam pela linguagem, se representam, a maneira como colocam o seu *eu* em interação com o *outro*, enfim, são diversos os aspectos que têm gerado estudos a respeito das questões identitárias. Para Charaudeau (2009), este deve ser um tema importante também para a Análise do Discurso Semiociológica, por três razões:

A primeira é que, no domínio das ciências humanas e sociais, e diante da expansão da sociologia, este tema justifica a existência de uma disciplina da linguagem em posição central, tecendo ligações entre elas: não há sociologia, nem psicologia social nem antropologia que não levem em conta os mecanismos linguageiros. A segunda diz respeito às ciências da linguagem propriamente ditas, pois o tema das identidades sociais mostra a necessidade de distinguir a língua do discurso, num sentido inverso ao de uma certa representação que pretende que o discurso seja secundário em relação à língua: na realidade, o discurso é que é fundador da língua. E se insistem em dizer que é através da língua que se dá o funcionamento do discurso, é necessário precisar que se trata da língua enquanto discurso, enquanto registro do discurso. Entretanto, esta posição não diz nada a respeito do sujeito que fala. E é este, com efeito, o terceiro aspecto posto em evidência pelo tema das identidades: o da existência de um sujeito, o qual se constrói através de sua identidade discursiva, que, no entanto, nada seria sem uma identidade social a partir da qual se definir. (CHARAUDEAU, 2009, s.p.)

É a partir deste último aspecto, o da existência de um sujeito dotado de *identidade social* e de *identidade discursiva*, que Charaudeau (2006; 2009) vai traçar a sua proposta de conceituação e de análise das questões identitárias na Teoria Semiolinguística.

Segundo o autor, a identidade de um sujeito não é única e global, mas composta por alguns elementos, ou “traços de identidade”: aspectos biológicos – aquilo que o nosso corpo é; dados psicossociais que são atribuídos ao sujeito a partir do lugar que ocupa na sociedade – aquilo que dizem que somos; e dados construídos por nosso próprio comportamento, através de nossos atos de linguagem – aquilo que pretendemos ser. Do ponto de vista da significação, porém, os aspectos biológicos só fazem sentido a partir dos significados sociais que os diversos grupos sociais lhes atribuem, de modo que estes componentes podem ser reduzidos a dois: a *identidade social*, que envolve o componente biológico e o psicossocial, e a *identidade discursiva*, que envolve o componente “comportamental”, de linguagem.

Antes de tratar especificamente destes aspectos da identidade, porém, é importante considerar que, para Charaudeau (2006; 2009), o modo como esta identidade é apresentada para o interlocutor na encenação discursiva, a *imagem de si* que o falante apresenta – o *ethos* – é um elemento que exerce função argumentativa por excelência, assim como o *pathos* e o *logos*. Charaudeau (2006) aponta isto a partir de considerações sobre a Retórica aristotélica, em que estas três categorias são apresentadas como meios discursivos utilizados para influenciar o auditório: de um lado, o *logos*, como pertencente ao domínio da razão, utilizado para persuadir; de outro, o *ethos* e o *pathos*, pertencentes ao domínio da emoção, utilizados para seduzir, emocionar. O *pathos* sempre voltado para o auditório, e o *ethos*, para o orador, através de recursos discursivos que ele aciona para mostrar-se fidedigno, aceitável, amável e sincero.

E como, para Charaudeau (2006), o *ethos* é o lugar onde as identidades social e discursiva fusionam-se, a discussão que ele faz a respeito de ambas será perpassada por esse viés argumentativo.

Segundo o autor, a *identidade social* tem como particularidade a necessidade de ser reconhecida pelos outros, uma vez que ela é responsável por instalar a *legitimidade* do falante – o seu direito à fala. Ter legitimidade – ou ser reconhecido pelos outros como um portador de legitimidade – é o que autoriza os indivíduos a agir de determinadas maneiras dentro de determinados contextos específicos. Essa legitimidade pode ser atribuída ou reconhecida através de certas habilidades ou características que o indivíduo possui: ser portador de um determinado *saber* que seja reconhecido institucionalmente ou de um *saber-fazer* reconhecido pela performance deste indivíduo; ocupar uma determinada *posição de poder*, reconhecida ou

por filiação ou por eleição, condecoração; estar em *posição de testemunha*, o que lhe confere autoridade para falar de determinado acontecimento; ter *valor reconhecido* pelos membros de um determinado grupo ou comunidade.

Neste sentido, Charaudeau (2009) conclui que a identidade social é, em parte, determinada pela situação comunicativa: é ela quem vai definir aquilo que o sujeito falante pode/deve dizer em cada contexto específico, a partir do status que lhe é conferido naquela situação. Entretanto, cabe ainda pontuar que, como o autor aponta, esta identidade social não é estanque: ela pode ser reconstruída, negociada, mascarada ou deslocada.

A *identidade discursiva*, por sua vez, está ligada ao duplo espaço de estratégias da *credibilidade* e da *captação* (CHARAUDEAU, 2009).

A credibilidade diz respeito à necessidade que o indivíduo tem de que acredite nele, “tanto no valor de verdade de suas asserções, quanto no que ele pensa realmente, ou seja, na sua sinceridade” (CHARAUDEAU, 2009, s.p.). Para isso, ele pode adotar três identidades discursivas distintas: (i) a *neutralidade*, através do apagamento de qualquer vestígio de avaliação pessoal em seu discurso; (ii) o *distanciamento*, através da tomada de atitude fria e controlada do indivíduo em relação ao seu discurso; ou (iii) o *engajamento*, através de atitude de tomada de posição na escolha de argumentos ou do uso de modalidade argumentativa, a fim de aparentar forte convicção.

Sobre estratégias de captação, Charaudeau (2009, s.p) afirma:

As estratégias de captação surgem quando o Eu-falante não está, para com seu interlocutor, numa relação de autoridade. Se estivesse, seria suficiente dar uma ordem para que o outro a cumprisse. A captação vem da necessidade, para o sujeito, de assegurar-se de que seu parceiro na troca comunicativa percebe seu projeto de intencionalidade, isto é, compartilha de suas idéias, suas opiniões e/ou está “impressionado” (tocado em sua afetividade). Deve então responder à questão : “como fazer para que o outro possa ‘ser tomado’ pelo que digo”. Neste caso, o objetivo do sujeito falante passa a ser o de “fazer crer”, para que o interlocutor se coloque numa posição de “dever crer”. (CHARAUDEAU, 2009, s.p.)

Para alcançar este objetivo, o falante pode lançar mão a uma entre outras três atitudes discursivas: (i) atitude *polêmica*, de enfrentamento e questionamento dos valores e posicionamentos do interlocutor ou de um terceiro; (ii) atitude de *sedução*, propondo ao interlocutor um imaginário em que ocuparia papel de “herói beneficiário”; ou (iii) atitude de *dramatização*, através da apresentação de fatos perpassados por carga dramática, referentes a valores afetivos compartilhados socialmente, a fim de despertar a emoção.

Para Charaudeau (2009), a diferença entre estas duas identidades, em última instância, serve de base para um modelo comunicacional para a Análise do Discurso, modelo

que ele define em termos de três tipos de *competências* e três tipos de *estratégias*. As *competências* que o autor enumera são as seguintes:

1. competência comunicacional ou situacional: “corresponde, no sujeito, à sua aptidão em reconhecer a estruturação e as restrições da situação de comunicação, na qual são determinadas, entre outras, as características da identidade social dos parceiros da troca linguageira.” (CHARAUDEAU, 2009, s.p)

2. competência semântica: capacidade de organizar os diferentes tipos de saberes que o indivíduo possui, bem como a capacidade de tematizar estes saberes durante o ato de linguagem.

3. competência discursiva: corresponde ao domínio das possibilidades de organizar o discurso – os modos enunciativo, descritivo, narrativo e argumentativo (cf. CHARAUDEAU, 2008) – em função das restrições do quadro comunicacional.

Quanto às *estratégias*, Charaudeau (2009) aponta que elas se definem em relação ao contrato de comunicação:

Para o sujeito, trata-se inicialmente de avaliar a margem de manobra de que dispõe no interior do contrato, para jogar entre, e com, as restrições situacionais e as instruções de organização discursiva e formal. Em seguida, escolher, entre os modos de organização do discurso e os modos de construção textual, em relação com os diferentes conhecimentos e crenças de que dispõe, os procedimentos que melhor correspondam a seu próprio projeto de fala, às metas da influência que pretende exercer sobre o interlocutor, e às condições que ele se impõe (CHARAUDEAU, 2009, s.p.).

Assim, em função destas condições, as *estratégias* a serem utilizadas poderão ser de *legitimidade*, *credibilidade* ou de *captação*, que são aspectos que já comentamos anteriormente. Para Charaudeau (2009, s.p),

Estes três tipos de *estratégias* constroem uma identidade discursiva própria ao sujeito, ao passo que o contrato de comunicação constrói, por suas instruções, uma identidade discursiva convencional, a que se coloca em conformidade com o contrato. Assim, no nível das *estratégias*, o sujeito comunicante pode escolher falar em conformidade ou não com as instruções dadas pelas restrições do contrato de comunicação, e fazer valer sua especificidade identitária (CHARAUDEAU, 2009, s.p.).

Apresentados estes aspectos conceituais e de análise propostos por Charaudeau (2006; 2009), passaremos a apresentação e discussão dos dados que compõem o nosso estudo. Tomaremos as discussões já feitas até aqui como lentes teórico-metodológicas, a fim de responder mais apropriadamente às nossas questões de pesquisa.

#### 4. “O chamado era maior”: a narrativa de vida de um católico gay

Isaías<sup>13</sup>, participante de nossa pesquisa, é um jovem negro de 28 anos, que vive no Rio de Janeiro. Sua entrevista nos foi concedida como parte de uma pesquisa sobre o grupo Diversidade Católica, de que participa, e, para esta análise, foi utilizado apenas o trecho da entrevista em que Isaías relatou a sua experiência de vida como gay e cristão.

Apresentamos aqui a transcrição dos dados<sup>14</sup>, para apontar e discutir algumas observações em seguida.

**Pesquisador:** *Bom, Isaías, a primeira coisa que eu queria que você me contasse é um pouco da sua trajetória de vida, assim, enquanto gay cristão.*

**Isaías:** *hmrum*

**Pesquisador:** *Como é que essa coisa funciona, ou funcionou, na sua história...*

**Isaías:** *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. Cé 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 conseguí, eu não sabia como resolver. A Bíblia não me dava nenhuma resposta pra isso e onde eu procurava também não tinha*

---

<sup>13</sup> Nome fictício, bem como todos os outros que aparecem na transcrição dos dados.

<sup>14</sup> Julgamos importante a consideração de aspectos discursivos relacionados à oralidade – especialmente aspectos paralinguísticos como pausas, entonação, repetição e/ou prolongamento de sons, ritmo de fala, etc. Entretanto, optamos por não contemplar estas questões neste trabalho, por exigir um esforço mais exaustivo e detalhado de análise que não caberia no espaço curto de um artigo. Em função disso, nossa transcrição será apenas ortográfica, registrando algumas marcas de oralidade, mas sem considerar aspectos fonéticos ou fonológicos. Cabe ainda comentar que considerações interessantes a respeito da transcrição de material sonoro ou multimodal podem consultadas em textos de autores do campo da Análise da Conversa Etnometodológica (ACE). Sugerimos particularmente a leitura de Gago (2002) e de Loder (2008).

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.

**Pesquisador:** Na sua cabeça as duas coisas eram incompatíveis?

**Isaías:** Incompatíveis. Não tinha como ser. Até que o chamado era maior, assim, de “volta, volta, volta”... a volta do filho pródigo, pra mim sempre vinha essa passagem, Lucas 15, Lucas 15<sup>15</sup> 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... a Igreja Cristã Contemporânea. Só que aquilo não era o que eu tava querendo, que pra mim aquilo ali era um grupo de 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 lowor, 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<sup>16</sup> 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 Alberto e com o Fernando<sup>17</sup> 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- 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.

Podemos dizer sobre esta narrativa que temos envolvida uma série de elementos importantes, que vão ser constitutivos do contrato comunicacional, bem como definir a

---

<sup>15</sup> Referência à parábola bíblica do Filho Pródigo, escrita no livro do evangelista Lucas, ao capítulo 15, versículos 11-32.

<sup>16</sup> Padre que acompanha o grupo, como orientador espiritual (nome fictício).

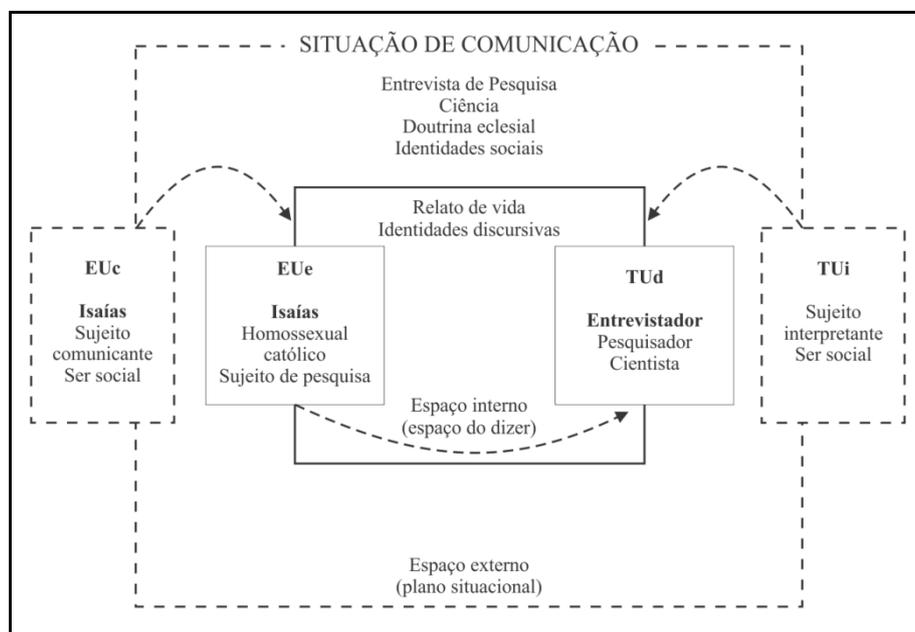
<sup>17</sup> Casal de membros do Diversidade Católica. Isaías cita uma espécie de reunião de apresentação, e cabe esclarecer que este é um costume corriqueiramente adotado pelo grupo. A maior parte das pessoas que faz contato através de meios eletrônicos (*e-mail* ou redes sociais), manifestando interesse em participar das atividades, passa por um encontro prévio com algum dos membros para uma apresentação prévia. É um procedimento adotado para resguardar, na medida do possível, a segurança dos participantes e evitar perseguições por parte de pessoas ligadas a movimentos conservadores da Igreja.

situação comunicativa, a ponto de determinar algumas das estratégias que Isaías utiliza em sua narrativa.

No plano situacional, temos o contexto de uma entrevista de pesquisa, em que, podemos considerar, a *legitimidade* é negociada. Em função do posicionamento institucional do cientista, que lhe confere o *status* de “portador de saber”, o direito à fala, inicialmente, pertence a ele. Através da pergunta que inicia a interação, esse poder de fala é transferido a Isaías, mas com uma limitação: é o pesquisador quem define o tema do seu discurso, e, portanto, interfere em alguma medida na construção do seu *projeto de fala*. Esse projeto, num primeiro olhar, é constituído pela necessidade de que Isaías atenda ao pedido do seu interlocutor, *contando-lhe a respeito da sua trajetória enquanto gay cristão*.

Neste ponto, já vemos instaladas duas identidades sociais em Isaías: primeiro, a identidade social de *gay*; segundo, a identidade social de *católico*. Estas duas identidades, que são costumeiramente vistas como conflitantes, acabam também trazendo para o plano situacional a questão da relação entre a homossexualidade e a vivência de fé na Igreja Católica – enquanto instituição que estabelece papéis e normas. Isto também interfere na construção do projeto de fala de Isaías.

Consideradas estas questões, podemos assim representar a encenação comunicativa, de acordo com a proposta de Charaudeau (2008):



O *sujeito comunicante (EUc)* Isaías assume no espaço interno – espaço do dizer, espaço em que o ato de linguagem se realiza – a posição de *sujeito enunciativo (EUE)* através do acionamento das identidades sociais *gay* e *cristão*, como já apontamos.

De início, é possível perceber que Isaías aciona sua *competência discursiva*: ao ser solicitado que conte sobre a sua “trajetória”, Isaías organiza seu discurso através do uso de procedimentos característicos da ordem do *narrativo* e do *descritivo* (cf. CHARAUDEAU, 2008). Além disso, por se tratar de um texto de caráter “autobiográfico”, Isaías usa procedimentos característicos do modo de organização *enunciativo*, especialmente através da modalidade elocutiva, que utiliza para expressar seu ponto de vista e a sua relação com a própria história.

Porém, o que há de mais interessante a ser percebido no discurso que Isaías constrói, são as estratégias que ele utiliza a fim de conseguir *credibilidade* e *captação*. Ainda que tenha alguma *legitimidade*, o direito a fala que lhe é conferido pelo cientista, ele aparenta sentir a necessidade de convencer a respeito do valor de verdade e da sinceridade das suas considerações, bem como de conseguir adesão às ideias que expressa.

Acreditamos que isto está fortemente vinculado ao já mencionado fato de que Isaías é portador de duas identidades sociais que são tidas como antagônicas, tanto nos imaginários coletivos quanto no discurso da instituição a que se vincula. O *projeto de fala* de Isaías, neste sentido, começa a se delinear a partir da intenção de mostrar que *não há problema em ser gay católico*, tanto para o pesquisador com quem dialoga, que vai produzir algum tipo de reflexão sobre aquele discurso, quanto para quem eventualmente venha a ter acesso a este discurso através da pesquisa de que participa.

Analisando a trajetória da narrativa que Isaías conta, é possível perceber quatro momentos distintos: um primeiro, em que ele fala da sua trajetória enquanto católico, e do início da sua pertença à Igreja; um segundo, em que descobre a sua homossexualidade, começa a vivê-la e, gradativamente, vai afastando-se da vivência católica; um terceiro, em que manifesta o desejo de reaproximar estas duas identidades que afastara, chegando inclusive a participar de um grupo de vivência cristã<sup>18</sup>, ainda que não católica; e um último, em que restabelece este vínculo com a Igreja, através do contato com o grupo *Diversidade Católica* – e a retomada da participação no sacramento da comunhão que, no segundo momento da narrativa, marca o começo do seu afastamento.

---

<sup>18</sup> Isaías menciona a Igreja da Comunidade Metropolitana, denominação religiosa “inclusiva” surgida nos Estados Unidos, que acolhe e valoriza a experiência de gays, lésbicas, bissexuais e pessoas transgêneras.

Na sua busca por *captação*, Isaías carrega o seu discurso com de marcas de *dramatização*, numa exploração forte de sentimentos que procuram emocionar. Interessante é perceber que esta carga dramática vem sempre representada por sentimentos negativos nos momentos em que há conflito entre a as suas identidades gay e cristã, e positivos quando elas estão em harmonia. Vejamos nos trechos:

(i) 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.*

(ii) 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.*

(iii) *no início foi muito complicado*, mas agora eu vejo *com muita naturalidade, com muita tranquilidade.*

(iv) 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.*

O primeiro excerto é o trecho mais carregado de dramatização em todo o texto, e marca os desdobramentos emocionais do fato de Isaías ter se afastado do sacramento da comunhão. Nos últimos excertos, que estão no fim da narrativa, é curioso perceber que o sentimento de tranquilidade e a emoção boa se reconstituem exatamente quando ele volta a comungar – uma espécie de símbolo da retomada do seu vínculo de fé e do seu sentimento de pertença à Igreja Católica – que, vale destacar, ele ainda não tinha quando participava da Igreja da Comunidade Metropolitana, por exemplo.

O trabalho de dramatização de Isaías só tem uma interrupção mais marcada quando há a necessidade de inserir a sua estratégia de *credibilidade*, que, marcada pelo *engajamento*, evoca para o si o fato uma experiência de vida e um saber que procura dotar de verdade e de sinceridade, além aquela afirmação específica, toda a trajetória de vida que narra. É a estratégia que está presente neste excerto.

(v) 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- eu opto. Agora a minha sexualidade não é uma opção. É uma condição que eu posso aceitar ou não. E eu decidi aceitar.

## 5. Considerações Finais

Iniciamos este trabalho comentando o fato de existir uma carga histórica de invisibilidades que afeta as pessoas que vivem uma sexualidade não-heterossexual e que buscam uma experiência de fé na Igreja Católica. Depois de termos percorrido todo este percurso de análise, talvez fique um pouco mais evidente o porquê da importância de ver estas histórias sendo contadas.

Fazer dos nossos estudos um espaço de visibilidade para esses indivíduos é necessário não apenas por um engajamento político, elemento que, ainda que necessário à ciência, não costuma estar no centro dos interesses das pesquisas desenvolvidas no campo da Análise do Discurso Semiolinguística; mas fundamentalmente porque estas histórias invisíveis podem apresentar processos discursivos novos (ou pouco explorados) que nossos estudos podem não identificar com tanta evidência e profundidade no discurso cotidiano, ou das mídias, ou dos grupos conservadores.

Muitos gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais vivem experiências religiosas cristãs, construindo histórias de identidades que, por alguma razão, não são aceitas ou sequer compreendidas por padrões tanto de fé quanto de sexualidade dominantes. E a cada vez que precisam falar de sua vida, nas situações mais cotidianas de comunicação, acabam surgindo sempre os mesmos questionamentos, as mesmas dúvidas, os mesmos embates, e a mesma necessidade de transformar um “simples” relato de vida em um grande trabalho argumentativo, que prove que não há nada de errado com esta identidade ou com aquela – ou com as duas, quando vividas ao mesmo tempo.

Neste caso, cabe a reflexão: quantas destas estratégias que analisamos aqui, quantas negociações, quantos procedimentos linguístico-discursivos de credibilidade ou de captação precisam ser acionados por esses sujeitos a cada interação cotidiana em que estas identidades sociais e discursivas vêm à tona?

Temos, portanto, uma problemática bastante complexa, que precisa despertar mais estudos, a fim de ampliarmos a compreensão sobre diversos outros aspectos destes atos de

linguagem que, neste trabalho, não foram discutidos – como, por exemplo, a presença de estratégias de *patemização* (CHARAUDEAU, 2006), não raras em discursos de teor religioso; ou mesmo questões relacionadas à presença dos diversos modos de organização do discurso (CHARAUDEAU, 2008).

### **Referências Bibliográficas**

ARAÚJO, Murilo Silva de; CALEIRO, Maurício de Medeiros. A fé e os afetos: Diversidade Sexual, Catolicismo e Protestantismo em sites de grupos cristão 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.

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

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso Político**. São Paulo: Contexto, 2006

\_\_\_\_\_. **Linguagem e Discurso**: modos de organização. São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. Identidade social e identidade discursiva, o fundamento da competência comunicacional. In: PIETROLUONGO, Márcia. (Org.) **O trabalho da tradução**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

GAGO, Paulo Cortes. Questões de Transcrição. **Revista Veredas**, v.6, n. 2, p.18-113, dez/2002.

GOMES, Ademildo; TRASFERETTI, José. **Homossexualidade**: orientações formativas e pastorais. São Paulo: Paulus, 2011.

LODER, Letícia Ludwig. O Modelo Jefferson de Transcrição: Convenções e Debates. In: LODER, Letícia Ludwig; JUNG, Neiva Maria (orgs.). **Fala em Interação Social**: introdução à Análise da Conversa Etnometodológica. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

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.

NATIVIDADE, Marcelo; 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.

**Artigo aceito em 15/05/2013.**