

SALATIEL OLIVE RODRIGUES MOREIRA

**ATRAVESSAMENTOS SOBRE GÊNERO E SEXUALIDADE NO DISCURSO
RELIGIOSO PROTESTANTE: UMA ANÁLISE DISCURSIVA
SEMIOLINGUÍSTICA**

VIÇOSA- MINAS GERAIS

2021

SALATIEL OLIVE RODRIGUES MOREIRA

**ATRAVESSAMENTOS SOBRE GÊNERO E SEXUALIDADE NO DISCURSO
RELIGIOSO PROTESTANTE: UMA ANÁLISE DISCURSIVA
SEMIOLINGUÍSTICA**

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências de conclusão de curso de Graduação em Comunicação Social, para a obtenção do título de Bacharel em Jornalismo.

Orientadora: Mariana Ramalho Procópio Xavier.

Coorientador: Robson Evangelista dos Santos Filho

VIÇOSA - MINAS GERAIS

2021

Universidade Federal de Viçosa
Departamento de Comunicação Social
Curso de Comunicação Social/ Jornalismo

Monografia intitulada *Atravessamentos sobre gênero e sexualidade no discurso religioso protestante: uma análise discursiva semiolinguística*, de autoria do estudante Salatiel Olive Rodrigues Moreira, aprovado pela banca examinadora constituída pelos seguintes integrantes:

Profa. Dra. Mariana Ramalho Procópio Xavier — Orientadora

Ms. Robson Evangelista dos Santos Filho — Coorientador

Prof. Dr. Rennan Lanna Martins Mafra

Dra. Hideide Aparecida Gomes de Brito Torres

Viçosa – MG, 27 de outubro de 2021.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao autor e consumidor de nossa fé, o Deus Pai soberano e criador de todas as coisas. Sem Ele nada do que foi feito se fez.

Agradeço a minha esposa Renata Pereira Lopes Moreira, e minhas filhas, Rebeca e Sarah, por estarem ao meu lado apoiando de maneira incondicional em toda a minha trajetória. Elas nunca mediram esforços para estar do meu lado incentivando-me e motivando-me de maneira diária.

A minha mãe, Derli, que mesmo de longe demonstrou apoio e anseio por tal trabalho. Ao meu pai, Uriel, que apesar de não contemplar este sonho realizado se sentiria alegre com tal realização. A minha irmã Tatiliana, avó Deijanira e as sobrinhas Aline e Evelly, por todos incentivos.

Ao meu sogro José Domingos e a minha sogra Waldina, por todo incentivo para lutar pelos meus sonhos.

A toda Comunidade Presbiteriana de Viçosa, em especial aos presbíteros Glauco, Sergio Adriano, Sérgio Reis e Edgard e aos diáconos Álvaro, Wanderson e Edson, que de maneira incondicional me apoiaram e incentivaram para a conclusão deste trabalho.

À minha orientadora Mariana e coorientador Robson, que me auxiliaram em toda minha trajetória acadêmica, sempre atenciosos, compreensivos e pacientes. Agradeço pela parceria que tivemos ao longo da graduação e destes longos anos de escrita.

Ao Rennan e à Hideide por aceitarem participar da minha banca e por toda contribuição para o crescimento deste trabalho.

Agradeço aos meus amigos de curso, em especial Antônio Carlos, Daniel Caixeta e Ednei, que compartilharam todos os momentos de alegria, tristezas, dúvidas, durante toda a graduação.

Aos funcionários e professores do Departamento de Comunicação Social e a todos com quem convivi durante esses anos.

Agradeço a UFV por todo conhecimento que pude adquirir ao longo desses anos.

A todos a minha eterna gratidão!

RESUMO

MOREIRA, Salatiel Olive Rodrigues, Universidade Federal de Viçosa, outubro de 2021. **Atravessamentos sobre gênero e sexualidade no discurso religioso protestante: uma análise discursiva semiolinguística.**

Orientadora: Mariana Ramalho Procópio Xavier.

No decorrer da história a religião sempre cooperou para construção de procedimentos estruturais e relacionais da humanidade, tornando-se essencial, em muitas épocas, para a propagação de doutrinas, princípios e valores delineadores de processos multiculturais. Tais construções influenciaram grandemente a relação entre a homossexualidade e a humanidade, muitas vezes solidificando relações não hegemônicas outras vezes coexistindo simultaneamente. No entanto, contemporaneamente, não é incomum a tentativa de determinados movimentos provocarem certa aproximação de grupos antes excludentes, fragmentando, de certa maneira, o indivíduo moderno e suas velhas identidades. Assim, no presente trabalho se visa a análise da construção discursiva de uma coordenadora de determinado projeto que se propõe a buscar meios para a aproximação destes dois grupos. Portanto nosso objetivo com este trabalho de conclusão de curso foi investigar como a coordenadora de tal projeto constrói através de sua narrativa atravessamentos sobre gênero e sexualidade que são demonstrados através do discurso religioso. Para tanto, nossa pesquisa foi subsidiada principalmente por referenciais acerca da igreja protestante, do homossexualismo e por alguns conceitos da Semiolinguística de Patrick Charaudeau, adotados como categorias analíticas, como as restrições e estratégias do contrato de comunicação e os imaginários sociodiscursivos. Submetendo questionário elaborado para fins dessa pesquisa se analisou os discursos supostamente inclusivos de tais grupos, os quais tentaram evidenciar, por meio do discurso religioso, que não há diferença, mas sim aproximações com eles. Embora se apresente no chamado movimento inclusivo brasileiro uma grande gama de igrejas tidas como protestantes que acolhem tais pessoas, percebe-se que o mesmo não acontece na Igreja Presbiteriana do Brasil, devido as suas configurações institucionais. Com a análise, pudemos perceber que alguns imaginários sociodiscursivos que se faziam presente anteriormente na humanidade e em discursos conservadores foram abandonados e outros, em contrapartida, ainda continuam sendo utilizados e reconfirmados.

PALAVRAS-CHAVE: gênero, sexualidade, discurso religioso, análise do discurso.

ABSTRACT

MOREIRA, Salatiel Olive Rodrigues, Universidade Federal de Viçosa, October 2021.
Crossings on gender and sexuality in protestant religious discourse: a semiolinguistic discursive analysis.

Advisor: Mariana Ramalho Procópio Xavier.

Throughout history, religion has always cooperated in the construction of structural and relational procedures for humanity, making it essential, in many times, for the propagation of doctrines, principles and values that delineate multicultural processes. Such constructions greatly influenced the relationship between homosexuality and humanity, often solidifying non-hegemonic relationships, other times coexisting simultaneously. However, at the same time, it is not uncommon for certain movements to try to bring about a certain approximation of previously excluding groups, fragmenting, in a certain way, the modern individual and its old identities. Thus, this work aims to analyze the discursive construction of a coordinator of a given project who proposes to seek ways to bring these two groups closer together. Therefore, our objective with this course conclusion work was to investigate how the coordinator of such project builds through her narrative crossings of gender and sexuality that are demonstrated through religious discourse. Therefore, our research was mainly supported by references about the Protestant church, homosexuality and some concepts of Patrick Charaudeau's Semiolinguistics, adopted as analytical categories, such as the restrictions and strategies of the communication contract and the socio-discursive imaginaries. Submitting a questionnaire prepared for the purposes of this research, the supposedly inclusive discourses of such groups were analyzed, which tried to show, through religious discourse, that there is no difference, but rather approximations with them. Although the so-called Brazilian inclusive movement presents a wide range of churches regarded as Protestant that welcome such people, it is clear that the same does not happen in the Presbyterian Church of Brazil, due to its institutional configurations. With the analysis, we could see that some socio-discursive imaginaries that were previously present in humanity and in conservative discourses were abandoned and others, on the other hand, are still being used and reconfirmed.

KEYWORDS: Gender, sexuality, religious discourse, discourse analysis

Sumário

INTRODUÇÃO	1
1. DISCUSSÕES SOBRE RELIGIÃO, SEXUALIDADE E IDENTIDADE DE GÊNERO	4
1.1. A RELIGIÃO E ALGUMAS DEFINIÇÕES.....	4
1.2 A IGREJA PROTESTANTE E SEU CONTEXTO HISTÓRICO BRASILEIRO	5
1.3 A MORAL SEXUAL PROTESTANTE	9
1.4 A HOMOSSEXUALIDADE EM SEU CONTEXTO HISTÓRICO	13
1.5 A IDENTIDADE DE GÊNERO, TRANSEXUALIDADES E TRAVESTIS	19
1.6 A IGREJA PROTESTANTE TRADICIONAL: SUAS APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTO COM A COMUNIDADE LGBT.....	22
2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A TEORIA SEMIOLINGUÍSTICA	25
2.1 CONTRATO DE COMUNICAÇÃO	25
2.2 IDENTIDADE SOCIAL, IDENTIDADE DISCURSIVA E ESTRATÉGIAS DIRCURSIVAS	27
2.3 OS IMAGINÁRIOS SOCIODISCURSIVOS	32
3. ATRAVESSAMENTOS DAS QUESTÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE NO DISCURSO RELIGIOSO: UMA ANÁLISE PELA PERSPECTIVA DOS IMAGINÁRIOS SOCIODISCURSIVOS	35
3.1 CONTRATO DE COMUNICAÇÃO E SUJEITOS DA LINGUAGEM	36
3.2 AS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS	40
3.2.1 ESTRATÉGIAS PARA LEGITIMAR A INSTÂNCIA ENUNCIADORA.....	40
3.2.2 ESTRATÉGIAS PARA DAR CREDIBILIDADE AO DISCURSO.....	42
3.2.3 ESTRATÉGIAS PARA PROMOVER A CAPTAÇÃO.....	43
3.3 OS IMAGINÁRIOS SOCIODISCURSIVOS	45
CONSIDERAÇÕES FINAIS	

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	56
ANEXOS	60

INTRODUÇÃO

A relação entre religiões cristãs e a questão das sexualidades não-heterossexuais não é harmônica, desenvolvendo, por parte de diversos religiosos, uma perseguição e aversão, que, mesmo de modo velado, se aprofundam quando observado o contexto brasileiro, no qual vários líderes religiosos, por não saberem lidar com as mudanças culturais contemporâneas e por uma má interpretação de textos bíblicos, proferem discursos inflexíveis com relação à população LGBT. Tais discursos impedem a inclusão desse grupo nas comunidades religiosas, causando um sentimento de exclusão por parte de todo o sistema religioso. Não é difícil, historicamente falando, encontrar momentos em que esse sistema religioso sobrepôs julgamentos morais aplicando penas severas àqueles que não correspondiam ao padrão da heterossexualidade.

É fato que a sexualidade como sistema de culto religioso já foi utilizada nas eras mais remotas da humanidade. Iniciando na antiga Babilônia, onde as manifestações religiosas direcionadas a deuses tinha como uma de suas marcas a relação entre homens e mulheres, bem como a relação homoafetiva. Já nas antigas Grécia e Roma, as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo estiveram também, de alguma forma, associada à religião. Um exemplo deste tipo de adoração era o culto apresentado à deusa Afrodite, a qual era adorada através das relações homoafetivas. Para tais povos, o prazer sexual era alcançado somente na relação entre dois homens, cabendo a mulher somente a relação com fins de procriação (CATONNÉ, 2001).

Assim, percebia-se que a relação entre a sexualidade homoafetiva e a religião era muito próxima e até mesmo desenvolvida como uma forma pura de adoração, de conhecimento dos próprios deuses, e de certa forma, de inserção do indivíduo na sociedade. A única exceção nesta relação se dá com respeito ao Judaísmo antigo, pois o mesmo, baseado na Torá, via este tipo de relação como abominação e que deveria ser punida com a morte. E é justamente seguindo a tradição judaica que no século IV, com a ascensão do Imperador Constantino, o grande império Romano se “converte” ao Cristianismo. Nestes tempos, fazendo uso de seu poder bélico, o então imperador impôs sobre todo os que estavam debaixo de seus domínios os princípios do cristianismo. E, conseqüentemente, a forma do cristianismo primitivo tratar as relações homoafetivas é a mesma do judaísmo. Tal modo de ver as relações sexuais reverberou pelos anais do cristianismo primitivo, posteriormente pelo catolicismo e mesmo com o evento da

reforma protestante do século XVI, a visão sobre não sofreu alterações significativas. Em meados do século XX, com o surgimento do movimento pentecostal e posteriormente o neopentecostalismo, a segregação da população LGBT+ foi agravada e tal orientação sexual começou a ser tratada como doença ou até mesmo como possessão demoníaca (CANTONNÉ, 2001).

No entanto, na atual conjectura, pode-se observar a existência de grupos tidos como protestantes tradicionais que tem buscado um sentido contrário em tal relação. Tais grupos vêm se empenhado em criar um espaço para um novo pensamento cristão a respeito da sexualidade e, especialmente, sobre a homossexualidade, sem perder as suas principais características cristãs protestantes. Desta forma, recentemente, nasce no meio da igreja protestante tradicional projetos que tentam acolher grupos minoritários, que eram vistos como não merecedores da participação em determinadas vivências religiosas. Assim, nasceu e cresceu o interesse, expresso no presente trabalho, em saber mais sobre tais projetos e se tais objetivos realmente estavam sendo alcançados.

Portanto, por meio de contatos com a Igreja Presbiteriana do Brasil em uma determinada cidade brasileira, tomamos conhecimento de um determinado projeto que tem como público-alvo homossexuais, travestis e profissionais do sexo. Tal projeto tem como propósito acolhê-los, no entanto, há de se verificar como se dá tal acolhimento, se há, por exemplo, a interdição à participação de tais indivíduos em diversos aspectos da experiência religiosa.

A partir disso, o presente trabalho tem como propósito de discutir, identificar e problematizar a visão da igreja acerca de orientação sexual e de identidade de gênero analisando a construção discursiva apresentada por uma entrevistada, coordenadora do mencionado projeto, a partir de suas respostas a um questionário elaborado para fins dessa pesquisa. Pretende-se, a partir disso, analisar os discursos supostamente inclusivos de tais grupos, os quais tentam evidenciar, por meio do discurso religioso, que não há diferença, mas sim aproximações com eles. Embora se apresente no chamado movimento inclusivo brasileiro uma grande gama de igrejas tidas como protestantes que acolhem tais pessoas, percebe-se que o mesmo não acontece na Igreja Presbiteriana do Brasil, devido as suas configurações institucionais.

Para a realização dessa pesquisa, de caráter qualitativo e com finalidade interpretativo-descritiva, baseamo-nos em pressupostos metodológicos da Análise do Discurso, notadamente da Teoria Semiolinguística, e em referências bibliográficas que

trazem contribuições para algumas das questões pertinentes ao projeto, como, por exemplo, religião, sexualidade, identidade de gênero e do sexo como profissão.

O presente trabalho se estruturará da seguinte maneira: no primeiro capítulo, apresentaremos algumas discussões sobre a religião, sexualidade e identidade de gênero, resgatando parte da história da igreja protestante no contexto brasileiro e percorrendo a respeito de algumas de suas doutrinas e denominações, dentre elas a igreja presbiteriana, e sobre a moral protestante, além de também trazer, ainda, um pouco do histórico da comunidade e do movimento LGBT para tratar de suas relações, da homossexualidade e da transexualidade em especial, com a igreja, em suas aproximações e distanciamentos.

No segundo capítulo, exploraremos alguns aspectos da Teoria Semiolinguística, direcionando a nossa atenção para as categorias adotadas para essa pesquisa, como o contrato de comunicação, as identidades social e discursiva, as estratégias discursivas e os imaginários sociodiscursivos. Já no terceiro capítulo, que corresponde às análises, fazendo uso do referencial teórico e metodológico, analisaremos as categorias elencadas acima a partir do material conseguido pelas respostas da entrevistada ao questionário. A partir da perspectiva dos imaginários, nos concentraremos nos atravessamentos das questões de gênero, sexualidade e discurso religioso, perpassando por várias discussões, tal como a proposta principal da presente pesquisa.

Finalmente, teceremos, então, as nossas considerações finais, comentando os principais resultados e vislumbrando outros rumos para o presente trabalho.

1. DISCUSSÕES SOBRE RELIGIÃO, SEXUALIDADE E IDENTIDADE DE GÊNERO

A discussão sobre os rumos da igreja Protestante tradicional no Brasil está mais uma vez em voga. Depois do momento inicial de implantação desta linha religiosa no país nos séculos XVI e XVII, começa no século XXI um segundo momento de discussão sobre a configuração em seus modos de aceitação de membros e a fixação de doutrinas no contexto. Parte importante desta discussão diz respeito a tentativas de esclarecimento da relação entre a religião e a comunidade LGBT¹, estabelecendo seus pontos de atritos e possíveis tentativas de aproximação visando discutir e identificar as questões sociais e a as discussões sobre identidade de gênero.

Assim sendo, para iniciarmos esse capítulo, faz-se necessária uma discussão a respeito do que se entende por religião no contexto brasileiro e, posteriormente, sobre a homossexualidade e a transexualidade para que, assim, possamos analisar seus pontos de aproximação e distanciamento.

1.1. A RELIGIÃO E ALGUMAS DEFINIÇÕES

Donald Wiebe (1998), em seu livro *Religião e Verdade*, aponta para a dificuldade de se definir religião, pois a mesma possui característica dupla, tanto exotérica quanto esotérica, ou seja, “ela é um fenômeno social e também interior, pessoal, sendo que nenhum dos aspectos deveria ser deixado de fora da definição” (WIEBE, 1998, p. 15). O autor afirma que as definições necessariamente permanecem pressupostas em quem se recusa a explicitá-las. Por isso, a busca de uma definição é inevitável.

A menos que seja possível alguma definição preliminar da religião, alguma forma de compreensão intuitiva da natureza da religião suscetível de formulação verbal, nenhum estudo da religião pode chegar a ser iniciado. Sem tal delimitação de um campo de pesquisa, qualquer e todas as coisas estariam abertas à investigação; e se tudo está aberto à investigação, nós na verdade não temos absolutamente nenhum estudo específico da religião (WIEBE, 1998, p. 16).

¹ Acrônimo de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Pode-se encontrar em algumas literaturas as siglas GLBT, ou mesmo LGBTTT, incluindo, além das lésbicas, gays, travestis e transexuais as pessoas transgênero e queer (JESUS, 2012, p. 30).

É neste contexto que a religião se torna um tema importante das Ciências Sociais, uma vez que podem ser tratadas de modo diversificado e exercer grande influência nas sociedades e culturas. Muitas das definições apresentadas indicam a religião como um sistema que engloba crenças, práticas, valores e organizações. É o caso dos sociólogos Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. O primeiro atribuiu à religião uma atitude altamente negativa, vendo-a como o “ópio do povo” e que a mesma era usada pelas classes dominantes para dar à classe trabalhadora uma falsa esperança de uma vida melhor. Para alguns marxistas, a religião era vista como um atraso no desenvolvimento humano. Já para o Durkheim, a religião é um fenômeno coletivo que introduz na vida das pessoas um sistema de crenças e práticas (ZILLES, 1991).

Mas foi com Weber que os estudos sociológicos a respeito da religião tomaram maior amplitude teórica e também empírica, pois o pensador passou a desenvolver estudos analisando o papel que as crenças religiosas exerciam na conduta dos indivíduos em sociedade, desvelando o grande potencial que a religião possui de provocar transformação de ordem social, econômica, política e cultural (RIBEIRO; SCORSOLINI-COMIN, 2017). Tal potencial transformador da religião ainda é encontrado nos diversos cenários da sociedade do século XXI, como política, cultura, dentre outros, tornando perceptíveis as transformações sociais e atestando, assim, a sua grande influência.

Já para Macedo (2007), a religião só pode ser definida em termos gerais:

Como culto à divindade, crença na existência de uma ou mais força sobrenatural e observância de preceitos. [...] Em Tiago 1.26 encontramos uma definição mais clara desse significado: religião é um conjunto de atitudes que a pessoa toma em relação a Deus, a si mesma e ao seu semelhante. [...] A verdadeira fé religiosa depende do que acontece no interior da pessoa, no que diz respeito a uma transformação moral e de um caráter voltado para o Senhor. Esse conjunto de ações leva a pessoa a ter uma vida moldada na palavra de Deus (MACEDO, 2007, p. 24).

Portanto, conclui-se que definir religião é algo altamente complexo, dado o seu caráter polissêmico. No entanto, uma definição mais próxima seria a compreensão que a religião envolve a experiência com o sagrado (WACH; CANCIAN, 1990).

1.2 A IGREJA PROTESTANTE E SEU CONTEXTO HISTÓRICO BRASILEIRO

Diante das dificuldades anteriormente apresentadas para a definição conceitual da religião, passaremos, neste tópico, a tratar das comunidades religiosas como corpo social organizado. Notadamente, neste trabalho, abordaremos as igrejas chamadas protestantes, por estas, de certo modo, serem as mais resistentes a grandes mudanças, no entanto com a atual tentativa de se comunicar com as diversas culturas que a envolve.

Tais igrejas são provenientes do movimento iniciado por Martinho Lutero na Alemanha ao fixar suas 95 teses na catedral de Wittenberg, dividindo a cristandade romana. Outro movimento proveniente e marcante para a cristandade foi iniciado na França por João Calvino, o qual recebe o nome de Calvinismo e que, segundo Stelle e Thomas (2004), se caracteriza, basicamente, pelos seus cinco pontos:

1) **Depravação total ou inabilidade total do homem.** Defende-se que a natureza do homem é corrupta, perversa e totalmente pecaminosa, afetando a totalidade das faculdades humanas, sendo o homem totalmente incapaz de fazer qualquer coisa espiritualmente boa.

2) **Eleição incondicional.** Defende-se que, devido ao pecado de Adão, seus descendentes entram no mundo como pecadores culpados e perdidos, que não têm desejo de ter comunhão com o seu criador. Tal comunhão não é possível, pois, nesta visão, Deus é santo, justo e bom, ao passo que o homem é pecador, perverso e corrupto, e que, conseqüentemente, tem se desligado de Deus. No entanto, essa doutrina declara que Deus, antes da fundação do mundo, escolheu certos indivíduos dentre os descendentes de Adão para serem alvos de seu imerecido amor e salvação.

3) **Expição limitada.** Defende-se que aqueles que foram escolhidos por Deus são redimidos e são feitos justos através da morte e ressurreição de Jesus na cruz. Assim, não há pecado que possa os condenar. Essa expiação não acontece pelo que fizeram ou irão fazer, mas tão somente através da obra redentora de Cristo, o qual substitui o castigo que deveria ser dado ao pecador.

4) **Graça irresistível.** Defende-se que o Espírito Santo não falha em trazer à salvação aqueles pecadores que Ele pessoalmente chama a Cristo. Ele aplica inevitavelmente a salvação a todo pecador que Ele tencionou salvar, e é seu propósito salvar todos os eleitos.

5) **Perseverança dos santos.** Defende-se que aqueles que foram eleitos, redimidos agora, são mantidos na fé pelo poder de Deus e pela união a Cristo e, portanto, estão predestinados para a glória eterna e para o céu.

No Brasil, a comunidade protestante começou a alojar-se durante o período da colonização, quando missionários conhecidos como huguenotes-franceses e enviados por João Calvino a pedido de Villegagnon, um francês simpatizante do grupo que surgia, chegaram ao Brasil em março de 1557 e se instalaram na antiga colônia francesa na Baía de Guanabara, atual Rio de Janeiro. Liderados pelos reverendos Pierre Richier e Guillaume Chartier, o grupo de treze protestantes calvinistas realizaram o primeiro culto evangélico no Brasil e a primeira Santa Ceia da América do Sul, proferidos em francês (FERREIRA, 1992).

Pouco tempo depois, Villegagnon, o principal incentivador ao envio dos protestantes ao novo mundo, começou a mostrar seu verdadeiro objetivo, que era construir o forte Coligny. Por divergir dos protestantes na questão da ministração da Santa Ceia e não ter suas ideias aceitas, Villegagnon começou a tratar tais pessoas como hereges e, assim, impunha excessivos trabalhos a estes com a finalidade de construírem o forte da Guanabara, mostrando que seu desejo inicial não era de implantar o protestantismo no Brasil, mas sim o de conseguir favorecimento econômico através da construção (FERREIRA, 1992).

Segundo Ferreira (1992), ao perceberem a real intenção de Villegagnon, em janeiro do próximo ano, os protestantes se revoltaram e decidiram voltar para casa, mas o dono do forte de Guanabara não deixaria isso acontecer de forma simples e, para impedi-los resolveu, inicialmente, matar três daqueles protestantes estrangulados e, posteriormente, jogar os seus corpos ao mar. Os demais continuavam a trabalhar excessivamente, até o dia em que o forte foi atacado, colocando fim à colônia francesa em terras brasileiras e, com isso, a primeira tentativa de abordagem dos protestantes também se encerrava.

Ainda, Ferreira (1992) destaca que novas tentativas foram feitas somente no ano de 1630, no período em que os holandeses se instalaram em Olinda, no estado de Pernambuco, no nordeste brasileiro. O responsável por tal empreendimento era um jovem holandês chamado Maurício de Nassau, que veio ao Brasil para gerir negócios de sua família e que acabou contribuindo para a expansão da visão protestante na região através de escolas que eram construídas e que tinham como objetivo catequisar os nativos, deixando de fora os africanos e sendo tolerantes com os católicos e judeus que moravam na região.

Em 1637 já existiam cerca de 22 igrejas protestantes na região, concentrando-se a maioria em Recife. No entanto, após cerca de 24 anos, como a igreja ainda não havia se

desassociado do estado, os holandeses foram expulsos da região Nordeste e, conseqüentemente, os protestantes também o foram. Alguns poucos que permaneceram em terras brasileiras logo foram enforcados pelos portugueses católicos. É fato que, ao serem expulsos em 1654, deixaram para trás muitas benfeitorias, principalmente no Recife. Neste período acontecera a urbanização da cidade pernambucana, que deixara o status de pequena vila e ganhara ares de cidade. É com este grupo que acontece a construção da primeira ponte do Brasil, o calçamento de diversas ruas, saneamento, a construção de grandes palácios, jardins com plantas importadas e grandes monumentos: este foi o legado dos holandeses protestantes aos nativos brasileiros (MIRANDA, 2006).

Depois dessas duas tentativas frustradas, novas investidas só aconteceriam após a grande invasão de Napoleão a Portugal e a fuga da família real ao Brasil, elevando a então colônia a Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, em dezembro de 1815. É neste período que acontece a abertura dos portos brasileiros e, com tal evento, ocorre a inserção do decreto real da primeira abertura legal para que pudesse haver expressão religiosa não católica no país. Assim, a entrada e a implantação de protestantes no território brasileiro, principalmente missionários protestantes americanos, se consolida, iniciando os trabalhos protestantes de maneira mais efetiva no país (GUEDES, 2013).

Já no fim do século XIX e início do XX, com a consolidação do protestantismo no país, as denominações de origem protestante começaram a se difundir pelo território brasileiro. Contudo, na segunda metade do século, como fruto de pessoas que discordavam da teologia protestante tradicional, surgem as igrejas protestantes pentecostais e, posteriormente, o protestantismo neopentecostal, tendo cada uma dessas igrejas características peculiares, em decorrência do modo como as mesmas interpretam e vivenciam a leitura bíblica (FERREIRA, 1992).

Na atualidade, pode-se definir as denominações protestantes como as Históricas Tradicionais, que são denominações resultantes da Reforma Protestante desencadeada pelo monge alemão Martinho Lutero (1483-1546). Estas guardam os seguintes princípios: existe um Deus só e três pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo; os homens devem seguir apenas pela Palavra de Deus e, exclusivamente, como ela está revelada na Bíblia; os homens são pecadores e boas obras não nos libertam dessa condição; Deus mandou seu Filho, Jesus, expiar os pecados do ser humano morrendo na cruz; é, portanto, o amor de Deus que nos salva; a fé é a forma de aceitar a salvação de Deus; a vida é um dom de Deus; viver realizando boas obras é colaborar com Deus; a missão do verdadeiro cristão é construir, a cada dia, sua própria santidade; o culto é centralizado na Bíblia e requer um

preparo acadêmico maior de seus líderes (MATOS, 2009). Entre as Históricas Tradicionais, estão a Igreja Luterana, Igreja Anglicana ou Episcopal, Igreja Presbiteriana, Igreja Metodista e a Igreja Batista.

Há também as protestantes Pentecostais Históricas, que surgem de um movimento de “reavivamento” nas igrejas cristãs, ocorrido nos Estados Unidos no início do século XX. Esta onda de fervor religioso pelo qual os fiéis começaram a vivenciar o dom de falar em línguas “estranhas” foi iniciada pelo pastor John Seymour. Todo o foco da ação religiosa está na cura divina do “corpo escravizado, adoecido e angustiado pelos demônios”. O culto praticamente não tem rituais. Os fiéis oram para invocar o Espírito Santo. Essa oração da “assembleia” é responsável pelos momentos de grande emotividade e intenso misticismo, que marcam esses cultos. No Brasil, tais igrejas são representadas pela Assembleia de Deus e Deus é Amor (BELLOTTI, 2004).

As Neopentecostais referem-se às igrejas que surgiram no Brasil no início dos anos 80, fundadas por líderes carismáticos ou empresários religiosos com influências norte-americanas. Estas atraem grande número de adeptos, sendo as que mais crescem na atualidade. Possuem como característica mais marcante a centralização de poder nas mãos do líder, que faz uso de práticas das várias tradições religiosas. Além disso, as neopentecostais são, em geral, menos exigentes em termos de uma conduta cristã que as igrejas protestantes tradicionais. Seus cultos são mais emocionais, com forte ênfase nas práticas de exorcismo e de cura. Entre elas estão a Igreja Apostólica Renascer em Cristo, Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder de Deus, dentre outras (BELOTTI, 2004).

1.3 A MORAL SEXUAL PROTESTANTE

O protestantismo histórico tradicional vê a sexualidade como algo bom, criado pelo próprio Deus e que é concedido à humanidade não somente para reprodução, como afirma a Igreja Católica Apostólica Romana, mas também para o prazer e deleite. A defesa deste pressuposto é baseado nas Sagradas Escrituras, tanto no Antigo como no Novo Testamento. Como afirmam William Cutrer e Glahn (2001):

Deus criou os corpos masculino e feminino para se completarem maravilhosamente. Tal ato, segundo as Escrituras do Novo e Antigo Testamento, deve acontecer após o casamento. O sexo, ao contrário que muitos pensam, não tem a função de apenas procriar, mas o mesmo foi

criado por Deus, também, para o prazer do ser humano (CUTRER; GLAHN, 2001, p. 16).

Assim, de certo modo, pode-se verificar avanço no meio evangélico protestante em não se abranger o sexo como pecado, como não prazeroso ou com finalidade exclusiva da procriação, contrapondo pensamentos ainda muito comuns em certas culturas e movimentos religiosos. Todavia, prega-se que o sexo deve ser praticado no contexto conjugal, envolvendo parceiros fixos e com matriz heterossexual, o que exclui as relações homoafetivas e com diversos parceiros, mantendo o argumento binário segundo o qual os corpos são definidos em masculino e feminino de acordo com os órgãos genitais e em uma relação de complementariedade entre eles. Para os cristãos protestantes tradicionais, o sexo só deverá ser desenvolvido dentro de uma união matrimonial monogâmica heterossexual e cisgênera, pois o mesmo se mantém como definidor da vivência da sexualidade. Como afirma Brian Schwartley (2014):

Qualquer coisa contrária à ordenação da criação do matrimônio entre um homem e uma mulher é inaceitável diante de Deus. A Bíblia condena toda atividade sexual fora de um matrimônio monógamo, heterossexual: homossexualidade, sexo pré-marital, poligamia, adultério, bestialidade e assim por diante (SCHWATLEY, 2014, p. 6).

E conforme afirma Tim e Beverly LaHaye (1989):

Prova disso é o fato de que Deus tenha apresentado esta experiência sagrada em seu primeiro mandamento para o homem: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra” (Gn 1.28). Esse encargo foi dado ao homem antes do pecado entrar no mundo; portanto, o sexo e a reprodução foram ordenados por Deus, e o homem experimentou-o ainda quando se achava em seu estado original de inocência. Isso inclui o forte e belo impulso sexual, que marido e mulher sentem um pelo outro. [...] Deus criou todas as partes do corpo humano. E não criou algumas boas e outras más; ele criou todas boas, pois quando terminou a obra da criação, ele olhou para tudo e disse: “Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom” (Gn 1.31). E outra vez lembramos que isso ocorreu antes de o pecado macular a perfeição do Paraíso (LAHAYE; LAHAYE, 1989, p.16-17).

Tais pensamentos apontam, de certa forma, para a existência de valores negativos e positivos aos modos de relacionamentos íntimos dos indivíduos. Nota-se, assim, que, embora a igreja não determine o sexo como exclusividade para a procriação, essa interpretação ou direcionamento ainda se faz presente em leituras teóricas. Além disso, é

a essa passagem bíblica do primeiro casal que, em geral, os discursos religiosos se referem para explicar o que compreendem como homem e mulher a partir de uma criação divina e questionar não apenas a homossexualidade, mas também a transexualidade.

Outra diferenciação na perspectiva sexual da igreja protestante é a compreensão da criação do sexo no ato da criação da primeira mulher, Eva. Segundo o relato bíblico presente em Gênesis, capítulo 1, verso 28 e em Gênesis, capítulo 2, verso 23, há uma ordenança do próprio Deus para a prática sexual e o desejo do homem ao ver a primeira mulher criada. Assim, na concepção protestante, o sexo antes da queda é visto como uma relação de completude. Ao se fazer uso do termo “antes da queda” apropria-se de uma conceituação teológica do período que compreende os relatos de Gênesis, capítulos 1 e 2, nos quais, segundo a interpretação protestante, tudo funcionava em sua perfeita harmonia e todas as coisas eram boas, pois o homem ainda não conhecia a maldade nem o pecado.

No entanto, com o evento do pecado de Adão, relatado no capítulo 3 de Gênesis, o sexo pós-queda se torna egocêntrico e muitas vezes deturpado. Esse período conhecido como “pós-queda” é um conceito teológico que comprime os acontecimentos relatados em Gênesis 3 até os dias presentes. Na teologia protestante, acredita-se que toda a humanidade foi afetada pelo ato de Adão ao desobedecer a Deus e por sua decisão de viver de forma autônoma. Como resultado, a maldade e o pecado “entram” no mundo e, conseqüentemente, a morte espiritual e física, fazendo com que todos os homens sejam herdeiros da queda.

Assim, para a vertente protestante, a sexualidade é entendida de forma relacional entre homem e mulher, heterossexual, matrimonial e monogâmica, domiciliar e não comercial, não envolvendo uso de pornografias, objetos fetichistas e brinquedos sexuais, masturbações, orgias e práticas sadomasoquistas. Isso dialoga com o que Rubin (2003) apresenta como o “bom sexo”, tido como sagrado, natural, saudável, moralmente aceitável. Nessa perspectiva, é entendido como o “mau sexo” e, portanto, pecaminoso, anormal, doentio e inadmissível, todas as relações sexuais que fogem daquele padrão.

Foucault (1984) ressalta a hipótese repressiva da sexualidade, que aparece em discursos que situam a era vitoriana burguesa como símbolo da interdição do sexo. Por volta do século XVII, no Ocidente, teria havido uma tolerância com o ilícito em relação a práticas que envolviam a sexualidade: “eram frouxos os códigos da grosseria, da obscenidade, da decência, se comparados com os do século XIX” (FOUCAULT, 1984, p. 9). Já na era vitoriana do século XIX, a moral burguesa conduziria a sexualidade para o seio da família conjugal heterossexual, legitimando-a por meio da função reprodutora,

imposta como modelo e discurso de verdade. Portanto, formas de repressão da sexualidade funcionaram como modos de interdição, inexistência e silenciamento de práticas consideradas ilegítimas, tendo em vista que estas não correspondem ao modelo “normal” heterossexual da família conjugal reprodutora. Conforme Foucault (1984, p. 11), “a repressão foi, desde a época clássica, o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade”. Ainda segundo o autor:

Até o final do século XVIII, três grandes códigos explícitos [...] regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Eles fixavam, cada qual à sua maneira, a linha divisória entre o lícito e o ilícito. Todos estavam centrados nas relações matrimoniais: o dever conjugal [...]. Romper as leis do casamento ou procurar prazeres estranhos mereceriam, de qualquer modo, condenação (FOUCAULT, 1988, p.38-39).

Desta forma, decisões judiciais condenavam a homossexualidade e a infidelidade por serem vistas como práticas sexuais imorais e ilegítimas. Uma concepção de “natureza jurídica”, expressa por um direito natural, considerava as pessoas que nasciam com uma genitália diferente e não se permitia a classificação como homem ou mulher, por exemplo os hermafroditas eram vistos como criminosos ou filhos do crime, já que, conforme afirma o autor, “sua disposição anatômica, seu próprio ser, embarçava a lei que distinguia os sexos e prescrevia sua conjunção” (FOUCAULT, 1988, p. 39). E essa mesma questão que foca nos corpos para determinar os sexos ainda se faz presente atualmente, quando se trata, por exemplo, das identidades de gênero.

Com a chegada do capitalismo e o crescimento econômico burguês no Ocidente, discursos, revelações e confidências acerca do sexo e da sexualidade são conectados. Na sociedade burguesa, a relação entre sexo e poder se estabelece como um modo de coerção. O poder reprime comportamentos associados à sexualidade que são avaliadas como ilícitas ou ilegítimas. Contudo, Foucault (1988) levanta dúvidas sobre a hipótese repressiva. A partir do século XVI, com a pastoral cristã e a prática da confissão, a colocação do sexo em discurso passou a sofrer uma incitação ao invés de uma restrição. Inicialmente, tratava-se na confissão de descrever o ato sexual em si, o que oscilava entre práticas lícitas e ilícitas. A partir da Contra-Reforma, a confissão não só passou a ser mais frequente como foi mudando progressivamente sua temática, passando a impor regras meticulosas de exame de si mesmo e a atribuir maior importância a pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, devendo tudo isso ser examinado em detalhe. O sexo devia ser

investigado até suas mínimas ramificações, tudo devia ser dito. Houve um deslocamento da descrição da experiência para a inquietação do desejo, as reverberações na alma, ou seja, da relação com o outro para a relação consigo mesmo.

Outro aspecto que merece destaque dentro do pensamento de Foucault diz respeito à cultura ocidental que desenvolveu, em certo aspecto, uma ciência da sexualidade. O campo da ciência médica produziu discursos sobre o sexo, com a monogamia heterossexual idealizada como regra e padrão de normativo. Estabeleceu-se, dessa maneira, uma relação entre perversão, delinquência e loucura que passou a caracterizar as sexualidades periféricas. Por sua vez, a psicanálise como prática médica e discurso teórico se constituíram como formas de saber e poder que, em vez de libertar a sexualidade, teriam funcionado como novos modos de interdição e repressão. Portanto, “a relação de poder passa por nossa carne, nosso corpo, nosso sistema nervoso” e “a psicanálise, tal como é feita, a tantos cruzeiros por sessão, não dá margem a que se possa dizer: ela é destruição das relações de poder” (FOUCAULT, 2002, p. 151). Com isso, a sexualidade dos indivíduos ficou à mercê dos poderes discursivos. Houve o convite a falar sobre sexo para criar saberes sobre as práticas sexuais e, com isso, poder discipliná-las.

1.4 A HOMOSSEXUALIDADE EM SEU CONTEXTO HISTÓRICO

Diante de muitos estudos históricos, sabe-se que o relacionamento entre homens em um contexto de sociedade primitiva era uma prática comum e consentida, achando-se amparada na própria cultura. Via-se nestes relacionamentos uma forma pela qual os meninos chegavam à masculinidade, pois provocava a exclusão da necessidade do contato e da interferência feminina e somente deste modo eles poderiam aprender os costumes dos homens de seu povo e se tornarem férteis (VECCHIATTI, 2008).

Pode-se averiguar que tal costume era presente em diversas tribos. No entanto, apesar do incentivo da prática homossexual, a bissexualidade era mais comum pela necessidade da procriação e da perpetuação da família. Tal fato pode ser encontrado em relatos históricos da Grécia Clássica e da Roma Antiga, conforme afirma Spencer (1999):

As tribos Marind e Kiman, nelas, todo menino, passada a infância, era separado da mãe e tirado da casa das mulheres, para dormir com o pai na casa dos homens. Aos primeiros sinais de puberdade, o tio materno era designado para penetrar o menino analmente, fornecendo dessa maneira o esperma que o tornaria forte. Os meninos permaneciam nessa

fase por três anos, contudo, o homem Marind não interrompia suas práticas homossexuais quando se casava. No processo de produzir uma família, ele podia ser convocado para ser o iniciador do seu sobrinho, durante três ou quatro anos (SPENCER, 1999, p. 20).

Tais modos perpetuaram ao longo da trajetória grega. A pederastia, que seria a relação de um homem mais velho com um mais novo, era sempre ligada à ideia de transferência de conhecimento, sendo aceita socialmente com naturalidade e aprovação da família. Segundo Dias (2011), não somente a pederastia, mas era comum encontrar com certa facilidade, nas representações teatrais, homens vestidos de mulheres, com rostos maquiados ou portando máscaras femininas, o que, de certo modo, poderia ser entendido como performances de gênero.

Já no fim do império Romano, as práticas homossexuais deixaram de ser plenamente aceitas pela sociedade e começaram, por influências religiosas, a serem condenadas. Neste sentido, o imperador Justiniano, em 533 D.C., começou a punir a homossexualidade com a fogueira e a castração, uma vez que considerava o ato homoafetivo um ilícito às leis de Deus. Com tal atitude iniciou-se a repressão na sociedade, passando a predominar as relações heterossexuais.

Portanto, com a expansão do cristianismo se deu a alteração da visão até então existente da aceitação da homossexualidade, posto que a religião cristã passou a condenar toda e qualquer forma de atividade sexual estéril, ou seja, que não fosse para procriação. Como afirma Moreira Filho (2008):

A igreja Católica reprovava a homossexualidade, como mais uma dentre outras atividades sexuais, sendo os mais graves adultério e o incesto. Passou a reprová-la com maior intensidade no século XII, época em que Santo Anselmo a reputa no concílio de Latrão (1.179). Os padres homossexuais passariam a perder a sua condição clerical e seriam confinados em mosteiros. Quanto aos leigos que fossem encontrados em tais práticas, seriam excomungados (MOREIRA FILHO, 2008, p. 7).

No entanto, para alguns autores como Ferreira e Aginsky (2013), a coibição em relação ao sujeito homossexual estava muito mais ligada a uma questão política do que religiosa, uma vez que prisões sob essa acusação eram um método conveniente para afastar pessoas que se tornavam oposição a determinados governos e em diversos tempos de ditaduras, como no caso do Brasil, vinculava-se a homossexualidade e a travestilidade

ao comunismo e a depravação, criando, assim, a repressão sexual para viabilizar o exercício do poder conforme as condições da nascente ordem social do militarismo.

Já no século XIX, influenciado pelo pensamento iluminista, busca-se aprimorar o uso da razão em detrimento do pensamento religioso no que diz respeito aos fenômenos humanos naturais. Assim sendo, neste momento, a homossexualidade deixa de ser vista como um pecado contra Deus, passando a ser vista e tratada como uma doença. Deste modo, pouco a pouco, a medicina foi desenvolvendo teorias para tentar mapear a homossexualidade como uma patologia (FOUCAULT, 1988).

A partir deste momento, como vimos, pessoas que repudiavam o assunto passaram a ver a homossexualidade com a finalidade de criar saber e poder controlá-la. Posto que a medicina tenta explicá-la e enquadrá-la como doença, a homossexualidade passa a ser entendida enquanto uma anormalidade que necessita ser pesquisada, classificada e conseqüentemente corrigida, coibida e até mesmo controlada, com o propósito de alcançar a cura (FOUCAULT, 1988).

Diante disso, muitas intervenções terapêuticas e cirúrgicas começaram a ser aplicadas a homens e mulheres que a medicina passa a classificar como homossexuais. Submetidos, a partir do século XIX, às mais variadas intervenções cirúrgicas como a castração, vasectomia, esterilização, clitorodectomia e histerectomia, intervenções químicas com estimulação sexual, indução de depressão sexual e injeção de hormônios. Práticas comuns naquela época e que hoje ainda são utilizadas em alguns países como a Tanzânia, Maldivas e Qatar.

Dentre tais tratamentos destaca-se a lobotomia, que surge para tentar transformar os sujeitos que tinham práticas homossexuais através de uma intervenção cirúrgica. Desenvolvida pelo neurocirurgião António Egas Muniz, médico português, ganhador do prêmio Nobel de medicina de 1949 por ter desenvolvido tal método, o tratamento consistia em retirar um pedaço do córtex pré-frontal do indivíduo. Até meados do século XIX e início do século XX, cerca de 3 mil homossexuais foram lobotomizados na Suécia. Nos Estados Unidos, até o início do século XX, dezenas de milhares já haviam sido submetidos a tal tratamento (KUTCHINS; KIRK, 1997). Este tipo de procedimento mostra que, enquanto a psiquiatria identificava a homossexualidade como uma inversão sexual, a medicina tem seu foco nos corpos, com ambas tentando “reverter” tais comportamentos.

Outro momento de destaque histórico neste período é o surgimento da primeira referência ao termo homossexual, o qual foi cunhado em uma carta escrita pelo médico

Karoly Maria Benkert ao Ministério da Justiça da Alemanha do Norte em defesa dos homens homossexuais que estavam sendo perseguidos por questões políticas e criminais, quando, na verdade, na visão do médico, tais pessoas deveriam ser tratadas e curadas de suas atuais condições (VECCHIATTI, 2008).

Além disso, no século XIX e no começo do século XX, outro acontecimento que trouxe grande significância negativa neste período são as atrocidades desenvolvidas pelo nazismo no período da Segunda Guerra Mundial, na qual milhares de homossexuais foram mortos em campos de concentrações (SALVIANO, 2012).

Já em 1938, destaca-se o trabalho do biólogo Alfred Charles Kinsey, que elaborou um estudo na área da sexualidade e provocou uma nova interpretação da Ciência Médica sobre a homossexualidade. Em seu estudo, Kinsey envolveu 11240 indivíduos (5300 homens e 5940 mulheres), cidadãos americanos, e o resultado foi a publicação de duas obras: *Sexual Behavior in the Human Male* e *Sexual Behavior in the Human Female*.

Em seus estudos, Kinsey fornece dados a partir de uma base estatística para o estudo de assuntos como masturbação, homossexualidade, sexo pré-conjugal e a natureza do orgasmo feminino, entre os norte-americanos. Seus relatórios são notáveis por não se deixar conduzir por preconceitos, mostrando ao mundo que a homossexualidade existe, e, mesmo não sendo da área clínica, esperava que, com sua ampla descrição das variações dos comportamentos sexuais, pudesse informar que o que os indivíduos consideravam conduta anormal não era “tão anormal” quanto se supunha:

Nesse contexto, a ciência médica mundial confirmou que a homossexualidade não constitui doença, ou desvio patológico, perversão nem tampouco nada do gênero, sendo assim uma das mais livres manifestações da sexualidade humana, a frente da heterossexualidade (SALVIANO, 2012, p. 22).

Tais reconhecimentos, no entanto, só foram concretizados no ano de 1973 quando a Associação Americana de Psiquiatria retira a homossexualidade da lista de doenças mentais, e a Organização Mundial da Saúde faz o mesmo com a lista internacional de doenças, mas somente em 1990. No Brasil, em 1985, o Conselho Federal de Medicina deixou de classificar a homossexualidade como doença (MOTT, 2005).

Outro aspecto importante de cunho histórico é a constituição política do movimento LGBT. Sabe-se que diversos governos já promulgaram leis com vista a inibir e acabar com a prática homossexual e transexual. Na metade do século XX, nos EUA, por exemplo, ainda persistiam leis extremamente rígidas para esse público. Em outros

países como Arábia Saudita e Iêmen, a homossexualidade ainda é vista como um crime. Daí surgem episódios como o que aconteceu em 1969, em Nova Iorque, no conhecido bar Stonewall Inn, onde um grupo de pessoas se revoltou pelo modo de tratamento por policiais e autoridades que os identificavam como desviantes das normas sociais. É a partir deste acontecimento que surge a Parada do Orgulho LGBT.

Já no Brasil o Movimento LGBT passou por grandes dificuldades. Nas décadas de 1950 e 1960, aqueles que tinham coragem de revelar sua sexualidade homoafetiva diante da sociedade sofriam com perseguições geradas pela população e por parte da própria polícia, casos parecidos com o que havia acontecido nos EUA.

O movimento LGBT, em seu início como organização, era basicamente composto por homens. Tal fato só tende a modificar, alguns encontros depois, com a presença de mulheres, as quais, após certo entendimento que suas reivindicações eram específicas, e por divergirem das reivindicações dos homens, fundaram o Grupo de Ação Lésbica Feminista, o Galf.

No fim da década de 70 e início da década de 80, com o enfraquecimento da ditadura militar e o início da redemocratização do país, alguns movimentos que até então estavam sendo suprimidos começam a ressurgir, a exemplo do Jornal Lâmpião da Esquina que circulava falando de “coisas de bicha”, desafiando o então governo brasileiro (CANABARRO, 2013).

Ainda nos anos 80, com o surgimento da aids e a imprensa brasileira em coro com discursos médicos e religiosos, atribuindo tal doença aos homossexuais e apelidando-a como “peste rosa” ou “câncer gay”, instala-se algo que marca o movimento LGBT: depois de pressão de várias ONGs e do reconhecimento da doença como um problema de saúde pública, surge pela primeira vez, mesmo que com interesses distintos, a parceria com o Estado, em especial, as áreas governamentais da saúde (PARKER, 2000). As ONGs LGBTs que agora surgem passam a trabalhar em conjunto com o governo. Neste instante acontece uma divisão no Movimento LGBT criando dois grupos: de um lado aqueles que achavam que o movimento deveria lutar pelos direitos das classes menos favorecidas, como os negros, mulheres, etc.; e o segundo grupo que dizia que a luta deveria se restringir à garantia dos direitos da diversidade sexual (FACCHINI, 2005). Vale ressaltar que é nesta década que acontece a primeira manifestação de rua homossexual, um ato público contra a repressão policial arbitrária contra homossexuais, em frente ao Teatro Municipal de São Paulo (SIMÕES; FACCHINI, 2009).

Na década de 1990, os eventos voltaram a ter certa frequência. Surgem redes de grupos e associações. É realizado o primeiro encontro de ONG's em Belo Horizonte e, em 1993, acontece o primeiro encontro nacional de travestis no Rio de Janeiro. Em 1995, também no Rio, é realizada a primeira parada do Orgulho LGBT que tinha como objetivo denunciar a discriminação contra os homossexuais. Em 1996, realiza-se o primeiro Seminário Nacional de Lésbicas. Em 1997, em São Paulo, acontece a primeira Parada do Orgulho daquela cidade, contando com grande representatividade da população. Em 1999 surge a Associação da Parada do Orgulho GLBT e a Parada do Orgulho LGBT daquele ano contabiliza a participação de aproximadamente 35 mil pessoas. Hoje, tal parada reúne cerca de 3 milhões de pessoas, se tornando a maior do mundo.

Segundo Simões e Facchini (2009), o movimento LGBT, do início do século XXI até os dias atuais, é caracterizado por:

Presença marcante na mídia; ampla participação em movimentos de direitos humanos e de resposta à epidemia da aids; vinculação a redes e associações internacionais de defesa de direitos humanos e direitos de gays e lésbicas; ação junto a parlamentares com proposição de projetos de lei nos níveis federal, estadual e municipal; atuação junto a agências estatais ligadas a prevenção de DST's e aids e promoção de direitos humanos; formulação de diversas respostas diante da exclusão das organizações religiosas; criação de redes de grupos ou associações em âmbito nacional e local; e organização de eventos de rua, como as grandes manifestações realizadas por ocasião do dia do Orgulho LGBT (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 138).

Desde seu início no Brasil, o movimento sofreu diversas transformações, inclusive no que se refere à nomenclatura, assim como a própria comunidade. Até o ano de 1992, o movimento era conhecido como “Movimento Homossexual Brasileiro, MHB”. Em 1995, foi aprovada, durante a primeira conferência nacional, a denominação LGBT, representando lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Hoje acrescenta-se à sigla LGBT a letra “Q” e o símbolo + referindo-se à expansão da comunidade, não se referindo somente a lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e queer², mas a várias outras possibilidades de identidades sexuais e de gênero não contempladas na sigla.

Entre evoluções como a união estável, projetos parentais por meio de adoção e de técnicas de reprodução assistida, modificação do prenome e do sexo de forma

² Termo ainda não consensual com o qual se denomina a pessoa que não se enquadra em nenhuma identidade ou expressão de gênero (JESUS, 2012, p. 12).

extrajudicial, existem grandes retrocessos. Como o grande número de óbitos³ que confere ao Brasil o primeiro lugar em assassinatos de LGBTs. Ainda há vários momentos em que pessoas que revelam sua orientação necessitam viver na “clandestinidade” para desenvolver relacionamentos. Momentos esses que já foram vivenciados na história e, em pleno século XXI, por influência, mais uma vez, das diversas ordens religiosas e suas ações em diversos campos, continuam a ser vivenciados pela sociedade.

1.5 A IDENTIDADE DE GÊNERO, TRANSEXUALIDADES E TRAVESTIS

Um dos maiores desafios da humanidade durante os séculos tem sido definir e conceituar a identidade. Tal desafio se dá porque, em um primeiro instante, nos parece óbvio que a identidade é construída ao longo da vida. No entanto, estudos evidenciam que a identidade não é algo tão simplista.

Quando nos debruçamos sobre o conceito de identidade, logo percebemos que o mesmo remete a algo que é idêntico, como a própria raiz da palavra sugere, levando-nos, assim, a um processo de identificação e semelhança em relação ao outro, mas, ao mesmo tempo, o processo de identificação com um determinado grupo leva-o à distinção de outros. Assim, o processo de construção da identidade se dá sobre um paradoxo entre o processo de ser igual a outro, concomitantemente, no estabelecimento da diferença de outros grupos (LIMA, 2011).

Portanto, a constituição da identidade do sujeito relaciona-se com a significação que o outro fornece sobre suas ações, sendo tais significações produto de um processo histórico e cultural daqueles que estão mais próximos. No entanto, como alertam Diogo e Maheirie (2007), tal processo não deve ser encarado como determinista, pois todos os sujeitos apreendem com o mundo que os cerca e, por intermédio destes processos, irão se individualizar.

Miranda (2008) expõe que a produção do processo identitário transcorre dos processos de socialização e individualização, no qual o indivíduo interioriza atribuições sociais predicadas pelos papéis e modificam-nas de acordo com seus interesses particulares. Deste modo, a produção da identidade pode ser compreendida a partir da

³ Segundo o Grupo Gay da Bahia (GGB), os homicídios ligados a LGBTfobia em 2018 foram 420 mortes. Disponível no site <https://grupogaydabahia.com.br/relatorios-anuais-de-morte-de-lgbti/>. Consultado em 04/11/2020.

internalização das normas sociais, que darão suporte para a constituição da identidade do Eu.

Já Silva (1999) aponta que a identidade não é uma experiência uniforme, sendo formulada por sistemas de representação diversos. Tais sistemas remetem ao modo como o sujeito se prende ao universo sociocultural, podendo existir diferentes sistemas na ordem social, como, por exemplo, uma identidade social, uma identidade religiosa, uma identidade étnica, uma identidade profissional, uma identidade sexual e uma identidade de gênero.

Assim, o processo de identidade inicia-se ainda dentro do ventre quando somos chamados e identificados como meninos ou meninas, enquanto adultos, como homens e mulheres, ou seja, somos designados e identificados conforme nossa sexualidade anatômica. No entanto, alguns indivíduos vão construir sua identidade a partir da identificação ou não com o sexo anatômico e com o significado social de seu nascimento. Segundo Lima (2011), citando e traduzindo Lipiansky (1992):

Podemos pensar que desde o nascimento se inicia o processo no qual a criança vai adquirindo pouco a pouco o sentimento de sua identidade. Ele começa um pouco antes, desde que o futuro bebê começa a existir na imaginação dos pais, no desejo de ter uma filha ou um filho. Ao seu nome ser escolhido, ela já tem uma identidade sexual e simbólica (LIPIANSKY, 1992, p. 24).

Deste modo, os gêneros são a primeira marcação identitária que um indivíduo recebe de seu contexto social mais próximo, antes mesmo do seu nascimento, dando a esse indivíduo certa classificação. Entretanto, quando o sujeito, em seu processo de identificação, encontra-se em oposição ao que é socialmente estabelecido, inicia-se um conflito pessoal entre sua identidade imposta e aquela com a qual o sujeito se vê.

Assim, o processo constituinte da identidade de gênero apresenta-se como um importante fator na constituição dos sujeitos e na sua relação com as configurações do social. A construção da identidade de gênero não é um processo resultante de um aspecto biológico, nem se concentra na distinção dos sexos pela sua anatomia, mas corresponde à identificação dos aspectos culturais da sociedade do que vem a ser o feminino e masculino por meio das representações sociais. Portanto, o indivíduo pode nascer com o sexo masculino, o que seria sua identidade sexual, e sentir-se uma mulher, o que seria sua identidade de gênero, ou vice-versa. E o fato deste indivíduo se sentir homem ou mulher

não tem necessariamente relação com seu sexo biológico, tampouco com sua orientação sexual.

No caso das pessoas trans, o que há, na maioria dos casos, são indivíduos que nasceram com determinado sexo, mas se identificam com o significado social associado ao outro sexo, portanto sua identidade de gênero não corresponde à sua identidade sexual.

Aqui faz-se necessário uma distinção conceitual entre travestis e transexuais, embora haja diferenças nas possíveis definições. Se por um lado, no imaginário popular, as duas figuras se misturam sendo o mesmo ser, há diferenciações necessárias de serem observadas. De acordo com Jesus (2012) e como já mencionado, o termo transexual caracteriza a pessoa que não se caracteriza com o gênero que lhe foi atribuído no nascimento e, aliás, é recomendado que se refira à pessoa como mulher transexual ou homem transexual, conforme o gênero com o qual ela se identifica. Já em relação a travestis, a autora aponta:

Entende-se, nesta perspectiva, que são travestis as pessoas que vivenciam papéis de gênero feminino, mas não se reconhecem como homens ou como mulheres, mas como membros de um terceiro gênero ou de um não-gênero. A denominação “travesti”, mais frequente no Brasil do que em outros países, é historicamente estigmatizada. Tem-se discutido a sua utilidade hoje, quando se entende que: (1) Elas não se “travestem” no sentido original da terminologia; (2) Muitas pessoas tidas como travestis têm identidade transexual; (3) e Há os termos crossdresser e transformista (drag queen ou drag king) para se referir a dimensões específicas da vivência transgênero que não decorrem de aspectos identitários (como a travestilidade ou a transexualidade), mas funcionais, como o prazer e a diversão momentâneas (JESUS, 2012, p. 17).

Nota-se que o que define a identidade travesti é uma concepção normativa dos sistemas de sexo-gênero, fundamentado numa matriz binária heterossexual que se converte em sistema regulador da sexualidade e da subjetividade. Assim, por contrariar a coerência essencial entre sexo biológico e gênero, não se encaixando em nenhum dos modelos propostos de identidade sexual em conformidade com as práticas discursivas do nosso país, restou a travesti ocupar o espaço que lhe foi aberto, ou seja, de uma identidade não binária.

Vale ressaltar que os dois grupos não se identificam com seu gênero atribuído em seu nascimento, sendo tais grupos reconhecidos como transgêneros⁴, que buscam a garantia do sentimento de liberdade. Para galgarem tal identidade, elas podem ou não se travestirem e transformarem seus corpos. Isso porque não existe uma regra, pois podem existir transexuais que conseguem viver de forma harmoniosa com seu órgão genital, como pode haver travestis que desejam a cirurgia para redesignação genital.

Outro imaginário popular que envolve as travestis é que todas fazem uso da prostituição para sobreviver. Porém, seria um grande erro acreditar que todas as travestis ou transexuais atuam como profissionais do sexo. Mas é preciso problematizar que, apesar de muitas empresas e corporações já “aceitarem” trabalhadores destes grupos como uma forma de inclusão social no mercado de trabalho, o estigma e a discriminação prevalecem, daí, diante de um contexto de vulnerabilidade e ausência de oportunidades, a prostituição se apresentar como alternativa, um trabalho informal. E mais: apesar da exposição a riscos em virtude da falta de uma maior atenção para a profissão do sexo, esta funciona também como um espaço social de construção e de aprendizado do feminino. Travestis e transexuais encontram, através da prostituição, um espaço para viver a identidade de gênero e se socializar, o que nem sempre é aceito em outros espaços sociais em função do preconceito (BENEDETTI, 2005).

1.6 A IGREJA PROTESTANTE TRADICIONAL: SUAS APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTO COM A COMUNIDADE LGBT

Uma das maiores zonas de conflito da sociedade contemporânea se dá entre movimentos sociais e grupos conservadores. Neste contexto, é comum aparecer, tanto na mídia como nos discursos cotidianos, elementos de caráter religioso, bem como discursos buscando o direito das minorias sociais, criando caminhos paralelos de avanços e retrocessos contínuos.

O grande problema é que não é incomum encontrarmos no discurso religioso a chamada LGBTfobia religiosa. Este é um fenômeno quase que homogêneo, às vezes velado, outras não, presente em diversas denominações (NATIVIDADE; OLIVEIRA,

⁴ Concepção que corrobora com Jesus (2012) que cunha o conceito “guarda-chuva”, pois abrange o grupo diversificado de pessoas que não se identificam, em graus diferentes, com comportamentos e/ou papéis esperados do gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento.

2009), criando, assim, um dos campos de conflito da religião com a homossexualidade e a transexualidade.

Tal conflito se dá pelo fato de o campo religioso possuir práticas e discursos que cruzam diferentes visões de mundo. Ou seja, a religião é um influenciador determinante nas decisões individuais que acarretariam posicionamentos coletivos massivos e fortes.

A Bíblia é tida como “palavra de Deus” e utilizada como um importante dispositivo de saber/poder nos discursos religiosos cristãos. À medida que se configura como verdade que faz ver e faz falar os ordenamentos de uma divindade para os seres humanos, a Bíblia se torna efetivamente um dispositivo de poder na docilização dos corpos (MESQUITA; PERUCCHI, 2016, p. 111).

Portanto, a religião tem suas regras e leis regidas pelas Sagradas Escrituras, as quais são recheadas de interpretações pessoais, muitas vezes sem nenhuma regra hermenêutica empregada, e transmitidas aos seguidores religiosos sem considerar o contexto contemporâneo. Dentre esses discursos pregados, a homossexualidade e a transexualidade são vistas pela religião como contrárias ao que Deus criou. “Só existe homem e mulher”, “Deus abomina a relação sexual entre pessoas do mesmo sexo”, “Adão e Eva foi criado; não dois Adão ou duas Eva ou um Adão e um Ivo” são frases pronunciadas por religiosos de diversas denominações, que vão de encontro às orientações sexuais e identidades de gênero de alguns indivíduos.

Assim sendo, constata-se que pouco se muda com o surgimento da reforma protestante no século XVI e de um novo modo de pensar a religião juntamente com o período iluminista e renascentista. Conforme observações pessoais e vivências no âmbito da religião, tanto a homossexualidade quanto a transexualidade continuam sendo vistas como pecado, práticas condenáveis e dignas de admoestações, tendo como consequências o afastamento e a exclusão de determinadas denominações protestantes tradicionais. Conforme Barreto e Oliveira Filho (2012), por parte dos pentecostais e neopentecostais, tal tipo de relação é vista como possessão demoníaca ou doença causada por algum “trabalho” realizado por terceiros.

Como pode se observar, o Protestantismo praticado no Brasil tem características próprias de interpretação da homossexualidade e da transexualidade e esses valores têm como argumento-base a Bíblia. Embora exista uma pequena diferença de pensamento entre as denominações quanto ao posicionamento civil dos LGBTs na sociedade, as práticas religiosas têm excedido as paredes dos templos, deixando de ser discussões

internas de um determinado grupo e ganhando forma cultural que influencia nas decisões de toda uma comunidade, como, por exemplo, no âmbito político, no qual a chamada bancada evangélica vai propor e legislar acerca da comunidade LGBT, tentando impedir a garantia de alguns direitos já conquistados, como adoção de crianças, casamento civil, extensão da licença maternidade à mãe não gestante, criminalização da LGBTfobia, doação de sangue, uso do nome social, cirurgia de redesignação sexual oferecida pelo SUS, dentre outros.

Outra observação importante é que não somente por influência bíblica que muitas igrejas desenvolvem este modo de pensar a homossexualidade, mas também por uma questão histórica. O posicionamento do Protestantismo sempre foi o de rejeitar a homossexualidade, ora condenando-a como pecado, ora explicando-a como doença ou resultado de uma influência “demoníaca”. Além disso, a postura habitual das igrejas protestantes tem sido a de interditar a participação de homossexuais e transexuais nos mais diversos aspectos da experiência religiosa coletiva. Assim, muitas igrejas protestantes têm dificuldade de se relacionar com eles por uma questão bíblica, mas também de tradição. Algo que vai contra um dos princípios da igreja que surge na reforma protestante que sempre cunhou: “igreja reformada, sempre reformando”.

Já o afastamento por parte dos homossexuais e transexuais se dá por, em sua grande maioria, se sentirem deslocados e desconfortáveis, ou até mesmo a compreensão que todas as igrejas são “iguais”, fato que se apresenta, muitas vezes, pelos erros históricos da igreja e que ainda são presentes em algumas denominações. Como veremos neste trabalho, existem igrejas que se propõem a receber os indivíduos da maneira que eles são, tentando de certo modo criar uma aproximação, mesmo que tímida. Essas igrejas continuarão a apresentar um discurso baseado na Bíblia, porém tentando incluir os homossexuais e as pessoas trans como qualquer outra que se aproxima daquela igreja. Desta forma, com esse trabalho buscaremos compreender as vivências, relações e os discursos apresentados por nossa entrevistada, líder religiosa à frente de um projeto da Igreja Presbiteriana, a fim de caracterizá-los discursivamente.

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A TEORIA SEMIOLINGÜÍSTICA

No campo dos estudos discursivos, a Teoria Semiolingüística é uma das várias correntes de análise que se apresentam no âmbito teórico-metodológico denominado Análise do Discurso⁵, que se destina ao exame das mais diversas manifestações da linguagem em situação de interação social.

A Teoria Semiolingüística, de Patrick Charaudeau, estabelece o discurso em uma ligação entre os casos da linguagem e certos fenômenos psicológicos e sociais, tais como a ação e a influência, tornando-se, portanto, uma teoria interdisciplinar. Seu pressuposto é o de que a linguagem mantém relação com o contexto psicossocial na qual a mesma se realiza. Dessa maneira, a Semiolingüística considera o ato de linguagem como produto de um contexto onde sujeitos das instâncias de produção e recepção participam, e, por serem pessoas diferentes, podem atribuir a uma declaração lingüística diferentes interpretações, dando a elas sentidos não mensurados (CORRÊA-ROSADO, 2014).

Portanto, visando o objeto de nosso interesse, optamos por explicar os conceitos principais da teoria que serão por nós tomados como categorias teórico-analíticas no presente trabalho, tais como: noção de contrato de comunicação, identidade social e discursiva, imaginários sociodiscursivos.

2.1 CONTRATO DE COMUNICAÇÃO

No processo de construção do discurso, este se constitui atrelado às condições específicas das situações de troca na qual emerge. Tais condições específicas entre produção e recepção dependem de trocas. Tanto quem emite, quanto quem recebe, tem restrições nessas trocas e é no reconhecimento dessas restrições que o contrato comunicacional se configura.

Segundo Charaudeau (2008, p. 132), no *Dicionário de Análise do Discurso*, o contrato de comunicação pode ser visto como o “conjunto das condições nas quais se realiza qualquer ato de comunicação”. De fato, em qualquer que seja a situação de

⁵ A análise do discurso, do ponto de vista das ciências da linguagem, não é experimental, mas empírico-dedutiva. Isso significa que o analista parte de um material empírico, a linguagem, que já está configurada numa certa substância semiológica. É esta configuração que o analista percebe, podendo manipulá-la através da observação das compatibilidades e incompatibilidades das infinitas combinações possíveis, para determinar recortes formais, simultaneamente às categorias conceituais que lhes correspondem. Uma análise do discurso deve, pois, determinar quais são seus objetivos em relação com o tipo de objeto construído, e qual é a instrumentalização utilizada, de acordo com o procedimento escolhido (CHARAUDEAU, 2005).

comunicação, os parceiros do ato de linguagem se encontram diante de um conjunto de dados pré-definidos ou restrições psicossociais que deverão ser levadas em conta na troca discursiva. De modo geral, as restrições são um conjunto de regras ou normas de conduta da sociedade, reconhecidas pela comunidade e, de maneira mais específica, podem aparecer em manuais de condução.

O contrato de comunicação, como conjunto de restrições compartilhadas pelos parceiros, é o que estrutura a troca verbal para que a mesma esteja em condições de produzir atos de linguagem válidos, ou seja, atos que correspondam a intencionalidade do sujeito comunicante e possam ser interpretados pelo sujeito receptor. Cria-se, desta maneira, o reconhecimento mútuo, pois é preciso que os parceiros possuam certo saber comum, mesmo que no nível das ideias, mas também é necessário o conhecimento das restrições relativas aos rituais sociolinguageiros (CHARAUDEAU, 2013).

A partir desse reconhecimento do contrato de comunicação é que se pode vincular o dizer e a situação de dizer dando sentido ao discurso. Ou seja, para a validade de um ato de linguagem se faz necessário o princípio da alteridade⁶ e o princípio de pertinência⁷, pois os dois são orientadores da noção de contrato, a qual é, portanto, fundamental para se compreender as coerções que estruturam e determinam a troca discursiva (CHARAUDEAU, 2005).

Por sua vez, a noção de contrato é fundamental para a compreensão das imposições que estruturam e determinam a troca discursiva. Tais imposições são provenientes da conjunção de quatro fatores que compõem a situação discursiva, sendo eles: a identidade dos parceiros; a finalidade que liga os parceiros a partir dos efeitos visados de um sobre o outro, como fazer agir, crer, saber ou sentir; a proposição ou tema que é objeto de troca; e o dispositivo que organiza a maneira de dizer, o meio físico ou canal de interlocução (CHARAUDEAU, 2013).

⁶ Princípio da alteridade: todo ato de linguagem é um fenômeno de troca entre dois parceiros (quer estejam diante de um do outro ou não) que devem reconhecer-se como semelhantes e diferentes. São semelhantes porque, para que a troca se realize, é necessário que tenham em comum universos de referência (saberes compartilhados) e finalidades (motivações comuns); são diferentes porque o outro só é perceptível e identificável na dissemelhança, e porque cada um desempenha um papel particular de sujeito emissor-produtor de um ato de linguagem (o sujeito comunicante), de sujeito receptor-interpretante deste ato de linguagem (o sujeito interpretante). Assim, segundo este princípio, cada um dos parceiros está engajado num processo recíproco (mas não simétrico) de reconhecimento do outro, numa interação que o legitima enquanto tal - o que é uma condição para que o ato de linguagem seja considerado válido. Este princípio é o fundamento do aspecto contratual de todo ato de comunicação, pois implica um reconhecimento e uma legitimação recíprocos dos parceiros entre si (CHARAUDEAU, 2009).

⁷ Princípio de pertinência: segundo esse princípio, os parceiros do ato de linguagem devem poder reconhecer os universos de referência que constituem o objeto da transação linguageira. Isto é, eles devem poder compartilhar - mas não necessariamente adotar - os saberes implicados no ato de linguagem em questão: saberes sobre o mundo, sobre os valores psicológicos e sociais, sobre os comportamentos, etc. Este princípio exige então que os atos de linguagem sejam apropriados a seu contexto e, nós acrescentamos, à sua finalidade, o que confirma o aspecto contratual do dispositivo socio-linguageiro (CHARAUDEAU, 2009).

Assim, pode-se afirmar que, como instruções de conduta discursiva, o contrato comunicacional é o que nos permite trazer significância a um texto, seja ele na forma escrita ou oral, a partir de suas condições de comunicação, o que pode acontecer até mesmo antes de sua leitura ou escuta. Tal fato é largamente encontrado no discurso religioso, pois quando a pessoa se coloca em uma situação de culto, diante da fala do dirigente, o ouvinte possui de antemão uma significação da possibilidade do enunciado. Portanto, conclui-se que o contrato comunicacional, seja de forma consciente ou inconsciente, encontra-se implícito em nossa memória e, na medida em que somos submetidos às trocas sociais e languageiras, vai sendo reafirmado ou ressignificado.

2.2 IDENTIDADE SOCIAL, IDENTIDADE DISCURSIVA E ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS

O tema da identidade é matéria de grande interesse para os mais diversos campos de conhecimento. Desvendar 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 tem gerado estudos a respeito das questões identitárias.

Para que a identidade se constitua, é necessário perceber o outro como diferente, pois é a partir da percepção da diferença que se constitui o início de sua própria identidade, a qual passa a ser o “não outro”. Portanto, essa relação se dá a partir de processos recíprocos de trocas, não simétricos, e à medida que os sujeitos reconhecem a necessidade do outro com suas semelhanças (mesmas motivações, mesmas finalidades, mesmas intenções) e suas diferenças (há papéis próprios, com finalidades e intenções distintas) entre si, se legitimando e legitimando o outro. É através desse paradoxo que se constrói a identidade (CHARAUDEAU, 2004), como também explorado no capítulo anterior, mas agora por uma perspectiva especificamente discursiva.

Para Charaudeau (2009), a identidade deve ser um tema essencial para a Análise do Discurso Semiolinguística 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 languageiros. 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 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, p. 1).

Assim, Charaudeau (2006; 2009) vai delinear sua proposta de conceituação e análise das questões identitárias na Teoria Semiolinguística, tendo como ponto de partida a existência de um sujeito dotado de identidade social e de identidade discursiva. Para explicar esse evento e sua forma de ocorrência, o autor postula que a identidade de um sujeito não é única e nem global, mas é compósita, pois ela inclui elementos ou traços biológicos, pelos quais somos o que nosso corpo é; aspectos psicossociais que são atribuídos ao sujeito pelo que dizem que somos; e dados construídos por nosso próprio comportamento, por meio do qual somos o que pretendemos ser. Entretanto, como todos esses componentes – biológicos, psicossociais e comportamentais – envolvem processos de significação, Charaudeau oferece-nos a proposta de entendê-los organizados em identidade social, que envolve os componentes biológicos e psicossociais, e a identidade discursiva, que envolve o componente comportamental de linguagem.

Deste modo, a partir das identidades sociais e discursivas e das instâncias de produção e recepção, segundo Charaudeau (2005), no ato de linguagem, temos quatro protagonistas ou sujeitos. Na instância situacional e marcados por uma identidade social, há um sujeito comunicante ou EU comunicante (EUc), que é o responsável pela produção do ato de linguagem; há um sujeito interpretante ou TU interpretante (TUi), responsável pelo processo de interpretação. Na instância interna, do discurso, encontramos o sujeito enunciador (EUe), que é o ser de fala projetado pelo ser comunicante, marcado por uma identidade enunciativa, discursiva. Neste espaço da encenação discursiva, temos também sujeito TU destinatário (TUd), que é a imagem do interlocutor ideal construído pelo EU comunicante (EUc) e que, da mesma forma, também cria uma imagem deste. Vale a pena observar que, para Charaudeau (2009):

A identidade social não explica a totalidade da significação do discurso, pois seu possível efeito de influência não está inteiramente dado por antecipação; por outro lado, é certo que o discurso não é apenas

linguagem, sua significação depende também da identidade social de quem fala. A identidade social necessita ser reiterada, reforçada, recriada, ou, ao contrário, ocultada pelo comportamento linguageiro do sujeito falante, e a identidade discursiva, para se construir, necessita de uma base de identidade social. Postulamos, pois, que existe uma diferença entre estes dois tipos de identidade, e que é pela sua combinação que se constrói o poder de influência do sujeito falante (CHARAUDEAU, 2009, p. 3).

Portanto, tratando-se das identidades, atribui-se o fato de ser inerente a elas a necessidade de reconhecimento por outros. Para atender ao seu projeto de fala e diante das restrições da situação de comunicação, o sujeito pode se valer de estratégias discursivas que 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, p. 7).

Tais estratégias são múltiplas e podem ser agrupadas em três espaços: estratégias de legitimação, credibilidade e captação, que, de acordo com o autor, não se excluem, mas se distinguem conforme as suas finalidades:

As estratégias de legitimação advêm da necessidade de criar ou reforçar a posição de legitimidade do sujeito falante quando este tem dúvidas quanto a maneira pela qual o outro percebe seu “direito à palavra”. Precisa então persuadir seu interlocutor de que sua fala e sua maneira de falar correspondem à posição de autoridade que seu status lhe confere. As estratégias de credibilidade levam o sujeito falante não mais a assegurar sua legitimidade (embora muitas vezes estejam ligadas), mas fazer crer ao interlocutor que o que ele diz é “digno de fé”. As estratégias de captação levam o sujeito falante a fazer com que o interlocutor dê sua adesão absoluta (não racional) ao que ele diz, e, além disso, à sua própria pessoa. 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, p. 7).

De modo geral, a legitimidade “designa o estado ou a qualidade de que é autorizado a agir da maneira pela qual age” (CHARAUDEAU, 2009, p. 3), sendo o processo básico para ser legitimado o reconhecimento de um sujeito por outro(s), em razão de um valor aceito em comum. Assim, a legitimidade depende de normas institucionais que regem o domínio da prática social atribuindo funções, lugares e papéis aos que são designados através de tais normas.

Por exemplo, nas igrejas protestantes tradicionais, que são dirigidas por regras e leis particulares, os ministros são legitimados pela obtenção de um diploma e o status institucional é adquirido através de um processo longo de observação por um determinado grupo, aliado a uma legitimação de seus futuros colegas de ministério. Desse modo, a profissão está protegida pelas regras da instituição. Mas no caso de haver uma desobediência a uma destas regras (o adultério, por exemplo) ou um comportamento que esteja em divergência a uma norma esperada (como priorizar seus interesses financeiros em detrimento aos mais pobres) imediatamente se põe em questão a legitimidade.

Ainda segundo Charaudeau, existe outra legitimidade, atribuída pela força do reconhecimento por parte dos integrantes de uma comunidade, do valor de seus membros. É a legitimidade conferida pela atribuição de um prêmio ou de um título honorífico, da atuação do sujeito nos domínios do saber (fundado nas opiniões, nos saberes compartilhados e no seu manuseio, com vistas à sedução e persuasão) e do poder (estabelecido, principalmente, a partir dos vínculos institucionais que conferem poder ao sujeito). A legitimidade pode ser atribuída ou reconhecida através de certas habilidades ou características que o indivíduo possui e lhe permite falar em nome da experiência vivida, e é neles que uma comunidade pode olhar-se e reconhecer-se.

Conclui Charaudeau (2009) que a identidade social é, em parte, determinada pela situação comunicativa, ou seja, é ela que vai definir aquilo que o sujeito fala, pode e deve dizer em cada contexto específico, a partir do status que lhe é conferido naquela situação, por sua performance, por uma posição reconhecida por filiação, por atribuição ou por posição de ser testemunha de ter vivido algo específico, por exemplo, relatos de acontecimentos pessoais, experiências vividas, mostrando graças recebidas. Entretanto, cabe, ainda, pontuar que, como o autor aponta, esta identidade social pode ser construída, negociada, mascarada ou deslocada, assim como não reconhecida pelo outro, daí depender de outras estratégias, como a credibilidade e a captação.

A credibilidade está ligada à necessidade que o indivíduo falante possui que se acredite nele, “tanto no valor de verdade de suas asserções, quanto no que ele pensa

realmente, ou seja, sua sinceridade” (CHARAUDEAU, 2009. p. 3). No discurso religioso protestante, a credibilidade discursiva é construída a partir do comportamento pessoal do indivíduo falante e do seu interlocutor e a credibilidade surge nesse cruzar de olhares, o olhar do membro ouvinte sobre aquele que fala e o olhar do ministro sobre aquele que ouve e ele pensa que o outro vê. Portanto, o recurso linguageiro de que o indivíduo falante, no caso da igreja protestante o pastor, se utiliza no uso da palavra a qual se soma aos seus atos corriqueiros, familiares, mostrando extrema honestidade e em certo ponto se colocando como o “salvador”, pois possui a análise correta e coerente da Palavra dada pelo próprio Deus, gerando, assim, uma imagem de credibilidade diante de seus ouvintes, mobilizando provas discursivas e vinculando-se a duas dimensões: à identidade social do locutor, que lhe dá direito à palavra; e a sua identidade discursiva, projetada em função do papel discursivo desempenhado e da consequente estratégia que pretende adotar.

Assim, segundo Charaudeau (2009, p. 5), “o jogo entre a identidade social e identidade discursiva, e a influência daí resultante, não podem ser consideradas fora de uma situação comunicacional”, sem se opor à anterior, apenas projetando-se num contínuo, depende não somente de o sujeito saber organizar sua fala, mas, principalmente, de sua capacidade em parecer digno de crédito, da necessidade de seu interlocutor considerá-lo verdadeiro. Por essa razão, a credibilidade, que depende da identidade discursiva, envolve a formulação de uma imagem de si, sendo, pois, necessariamente estratégica.

É neste sentido que ele pode adotar diferentes atitudes discursivas distintas: (a) neutralidade, na qual se apaga, em seu discurso, qualquer vestígio de julgamento ou avaliação pessoal; (b) distanciamento, em que se desenvolve a atitude fria e controlada em relação ao discurso; e o (c) engajamento, que age de forma contrária à neutralidade, pois o indivíduo toma uma posição na escolha dos argumentos e das palavras visando construir uma imagem de alguém que aparenta convicção (CHARAUDEAU, 2009).

Já com respeito às estratégias de captação, Charaudeau (2009) afirma:

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 ideias, 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. p. 5).

Tal estratégia é mobilizada de modo a obter a adesão dos interlocutores a partir da emoção, de persuadi-los, seduzi-los. Para tanto, o sujeito pode optar por diferentes atitudes discursivas: (a) atitude polêmica, buscando eliminar as possíveis objeções dos outros, trata-se de “destruir um adversário” através do questionamento; (b) atitude de sedução, onde se propõe ao interlocutor um imaginário em que se ocuparia o posto de “herói beneficiário”; e a (c) atitude de dramatização onde o sujeito descreve fatos dramáticos de sua vida usando analogias, comparações, metáforas, etc., apoiando-se em valores afetivos socialmente compartilhados, buscando despertar emoções (CHARAUDEAU, 2009).

No discurso religioso a presença da dramatização é muitas vezes notável. Em diversos momentos do discurso, o ministro se coloca como protagonista (no sentido de personagem principal) e testemunha da história vivida, e, dessa forma, convoca o seu ouvinte a receber os fatos como reais em função da própria experiência que é passada e do modo como conta, muitas vezes, por exemplo, com a voz trêmula, mais alta ou acompanhada de lágrimas ou com canções emotivas ao fundo, tudo com vistas à persuasão e sedução dos fiéis.

Conclui-se que as estratégias discursivas do indivíduo que toma o discurso religioso para si dependem de fatores como a sua identidade, sua percepção da opinião pública e a posição de outros atores. O discurso religioso, de certa maneira, oscila entre razão e paixão, misturando a legitimidade, a credibilidade e a captação. As estratégias de persuasão compreendem, entre outros aspectos, as escolhas dos valores, as diferentes maneiras de apresentá-los e de argumentar, a “dramatização do discurso” e a construção da imagem de si.

2.3 OS IMAGINÁRIOS SOCIODISCURSIVOS

O imaginário sociodiscursivo, conforme afirma Charaudeau (2017), tem suas bases no conceito de imaginários sociais de Cornelius Castoriades, que coloca os imaginários como a capacidade de simbolização da realidade por um determinado domínio de prática social (artística, política, jurídica, religiosa, etc.) por um grupo social. Entretanto, Charaudeau (2017) propõe uma reformulação do conceito dentro do campo da Análise do Discurso:

O imaginário pode ser qualificado de sociodiscursivo na medida em que se constrói a hipótese de que o sintoma de um imaginário é o discurso. Em efeito, o imaginário resulta de uma atividade de representação que constrói universos de pensamento, lugares de instituição de verdades, e essa construção se faz pelo viés da sedimentação de discursos narrativos e argumentativos propondo uma explicação dos fenômenos do mundo e dos comportamentos humanos (CHARAUDEAU, 2013, p. 54).

Para o autor, o termo imaginário apresenta diferentes sentidos, de acordo com a sua aparição no decorrer do pensamento filosófico: a) diferente de fantasioso, no pensamento clássico; b) a intersecção entre a dualidade do eu, isto é, “eu-individual” e o “eu-coletivo”; c) como os diversos discursos que testemunham em uma determinada sociedade. Percebe-se a importância da construção desses imaginários nos discursos e sua relação com o real construído através do mesmo. Charaudeau (2006) também afirma que a análise do discurso precisa verificar como se dá a constituição desses imaginários, onde eles surgem, suas formas de materialização, etc., já que podem se materializar de diferentes maneiras, dentre elas por comportamentos sociais (rituais), nas atividades coletivas, na produção de cultura e tecnológica, em construção de símbolos. No entanto, para que haja uma materialização discursiva dos imaginários, é necessária uma racionalização discursiva.

Charaudeau (2006) trata o conceito de imaginários de maneira a transformá-lo em uma categoria formal no quadro da Teoria Semiolinguística. O autor acredita que a estrutura do conceito de imaginário sociodiscursivo se dá a partir de uma geração de saberes realizados pelas representações sociais. Essa geração de saberes faz parte do universo que configura a situação comunicacional por se tratar de saberes que serão invocados pelo sujeito ao se inscrever em uma dada situação comunicativa.

Da relação da geração de saberes com a configuração do ato comunicativo, Charaudeau considera que “à medida que esses saberes, enquanto representações sociais, constroem o real como universo de significações, segundo princípios de coerência, falaremos em imaginários” (CHARAUDEAU, 2006, p. 203).

Os saberes, por sua vez, são as formas, as maneiras de dizer acerca dessas representações, dando fundamentos às mesmas. Os saberes podem ser, segundo Charaudeau (2009), classificados em:

1) Saberes de conhecimento: procuram estabelecer uma verdade sobre o mundo, constituindo um saber exterior ao homem. Esses saberes podem ser subdivididos em saber

científico, que se constrói por meio de procedimentos verificáveis, inserindo-se na ordem da prova científica; e o saber da experiência, que constrói a explicação a partir de um conhecimento do mundo, das experiências, não podendo ser, muitas vezes, provado.

2) Saberes de crença: procuram estabelecer a verdade sobre o mundo por meio de avaliação e julgamento. Aqui surge um engajamento do que enuncia em relação ao conhecimento enunciado. Eles se dividem em saber de revelação, que supõe um lugar de verdade exterior ao sujeito e está fechado às provas de conhecimento, sendo que o sujeito a aceita sem grandes questionamentos (pode-se citar como exemplo as doutrinas religiosas); e o saber de opinião, que surge a partir de um processo de avaliação pelo qual o sujeito toma posição e entra em um julgamento sobre os fatos do mundo, como explica Procópio-Xavier (2012):

Já nos saberes de opinião, as explicações partem do julgamento e opinião de um determinado sujeito e são construídas por motivações variadas, tais como necessidade, verossimilhança, razão, emoção, etc. Interessante notar que este saber é, ao mesmo tempo, pessoal (pois é o julgamento de um ser específico) e social (este ser faz uso dos saberes circulantes na sociedade para construir seu julgamento) (PROCÓPIO-XAVIER, 2012, p. 240).

Portanto, os saberes de crenças são subjetivos, pois não podem ser provados, mas circulam de forma ampla pela sociedade. Não é incomum verificar a falta de distinção e a mistura desses tipos de saberes em uma espécie de jogo, fazendo com que, por vezes, um se passe pelo outro.

Já a percepção dos imaginários depende do número de sujeitos envolvidos, o que proporciona uma especificação diferente para os imaginários: 1) imaginário pessoal: quando diz respeito à percepção individual do sujeito em relação a determinado imaginário; este pode ser julgado ou sentido de acordo com a história íntima do sujeito; e 2) imaginário social: quando diz respeito a uma atividade de simbolização do mundo dentro de domínio de práticas sociais (artística, política, jurídica, religiosa, educativa).

Os imaginários sociodiscursivos não são rígidos, mas se entrecruzam no universo discursivo, ora se excluindo, ora na sobreposição de um sobre o outro, pois “o imaginário não é nem verdadeiro nem falso. É uma proposta de visão do mundo que se apoia sobre os saberes que constroem sistemas de pensamento, os quais podem excluir-se ou sobrepor-se uns aos outros” (CHARAUDEAU, 2017, p. 17).

3. ATRAVESSAMENTOS DAS QUESTÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE NO DISCURSO RELIGIOSO: UMA ANÁLISE PELA PERSPECTIVA DOS IMAGINÁRIOS SOCIODISCURSIVOS

No início da realização deste TCC, tínhamos outro percurso, no qual iríamos entrevistar uma líder religiosa protestante que sinaliza publicamente *ter sido homossexual*. Nossa intenção era, a partir da história de vida dela, entender os atravessamentos entre o discurso religioso protestante e a homossexualidade. No decorrer do trabalho, esta pessoa desistiu de nos conceder entrevista, fato que nos obrigou a procurar por outros sujeitos de pesquisa. Foi quando, então, tomamos conhecimento de um projeto desenvolvido pela Igreja Presbiteriana de uma cidade brasileira, que teria como público pessoas homossexuais, assim como também pessoas trans e profissionais do sexo. Rapidamente conseguimos intermediar um contato para que os coordenadores do projeto fossem entrevistados. Tendo agora como propósito discutir e identificar a visão da Igreja por meio de uma entrevista acerca das questões sociais e de identidade de gênero. Nosso *corpus*, então, se constitui de entrevista realizada por meios virtuais, cujas perguntas estão transcritas abaixo:

1. Quem é [nome da coordenadora do projeto]?
2. Qual a sua ligação com a Igreja Presbiteriana?
3. Como foi essa inserção na igreja?
4. Como começou o projeto [nome do projeto]? Qual foi a sua motivação?
5. Como é o trabalho realizado junto ao projeto [nome do projeto]?
6. Que tipo de conselhos e orientações são fornecidos aos participantes do grupo?
7. Como a homossexualidade é entendida pelo grupo e/ou pela igreja?
8. Como vocês veem os profissionais do sexo travestis em relação aos homossexuais? Consideram que são de um mesmo grupo?
9. Como esse público é envolvido nas atividades da igreja? Há uma tentativa de incluí-los em outros espaços e atividades?
10. Quais são as principais dificuldades que você percebe na realização deste trabalho?
11. O celibato é uma condição para a aceitação dessa pessoa homossexual no grupo? Existem outras condições?

As respostas destas perguntas nos foram enviadas por correio eletrônico. Neste período, também aconteceram contatos via telefone para demais esclarecimentos a

respeito da linha de pesquisa e quanto a dúvidas provenientes do roteiro de perguntas e das respostas apresentadas. O roteiro e as respostas estão presentes no anexo deste trabalho.

Assim, este capítulo apresenta a análise discursiva das respostas apresentadas pela coordenadora e idealizadora daquele projeto vinculado à Igreja Presbiteriana do Brasil, no qual poderemos perceber e refletir sobre a relação da igreja protestante com a vivência de grupos de homossexuais, travestis e profissionais do sexo. Para fins de proteção das identidades das pessoas envolvidas, optamos por manter nossas fontes em anonimato. A partir dos conceitos discutidos nos capítulos anteriores, vamos tentar desvendar estes elementos do contrato de comunicação, das identidades sociais e discursivas, bem como os imaginários e as estratégias discursivas encontradas em suas respostas.

3.1 CONTRATO DE COMUNICAÇÃO E SUJEITOS DA LINGUAGEM

A situação discursiva que se apresenta para análise é o ato de linguagem da entrevista entre pesquisador e entrevistada, coordenadora e idealizadora de um projeto que atende profissionais do sexo numa cidade brasileira. Analisaremos a noção de contrato comunicacional, que remete ao vínculo entre emissão e recepção atrelado às condições específicas das situações de trocas, produção e reconhecimento de discurso. A especificidade desta abordagem consiste em afirmar que as produções discursivas são reguladas por relações contratuais, ou seja, o processo comunicativo depende de um contrato de comunicação e, assim, existe uma relação entre enunciador e co-enunciador, no que tange à construção discursiva, isto é, às marcas da produção revisitadas pela recepção.

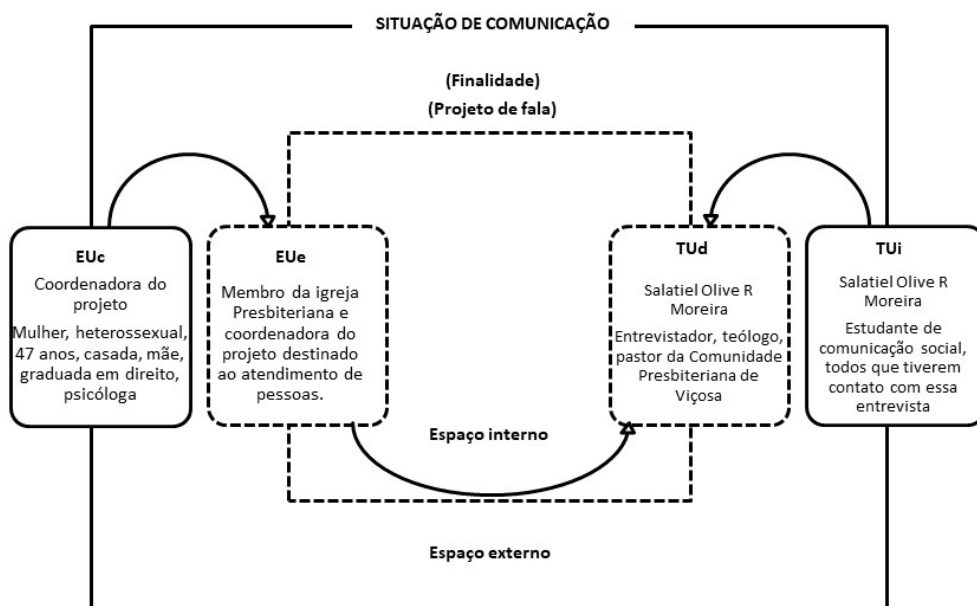
Faz-se necessário dizer que, na interação entre enunciador e receptor, o receptor não permanece incólume à troca e pode causar alterações no enunciador, de acordo com as demandas e respostas da instância do reconhecimento. Assim, considera-se que os dispositivos da enunciação, as restrições da configuração do contrato, os conjuntos de condições que se realiza o ato de comunicação, os reconhecimentos mútuos não permanecem incólumes à permuta e estruturas que determinarão tais trocas discursivas.

Para nossa análise, partimos das considerações de Charaudeau (1996) para identificarmos os elementos principais do contrato de comunicação. O primeiro que julgamos importante ser explicitado aqui diz respeito às identidades dos parceiros da troca

linguareira, visando responder a pergunta “quem fala a quem?” Assim, para responder tal questionamento, precisamos ter acesso a informações de ordem de uma identidade social, isto é, precisamos saber informações concretas a respeito do sujeito empírico que está envolvido nesta situação. Por razões de sigilo da fonte, não será possível apresentar informações detalhadas de sua identidade, mas podemos pontuar que se trata de uma mulher, branca, classe social média, heterossexual, 47 anos. Casada há 25 anos, mãe de 2 filhos, escritora, graduada em Direito e Psicologia, escritora, atuou como advogada por cerca de 15 anos e, desde 2001, atua na coordenação do projeto destinado ao atendimento de pessoas que trabalham como profissionais do sexo na orla de uma cidade brasileira.

No mesmo ato de linguagem, percebido por nós como coparticipante, está o pesquisador realizador deste trabalho de conclusão de curso, Salatiel Olive Rodrigues Moreira. Homem, branco, 40 anos, classe média, heterossexual, casado, pai, estudante de Comunicação Social, teólogo, pastor da Comunidade Presbiteriana de Viçosa. Salienta-se que os parceiros deste contrato não se conhecem presencialmente e que o primeiro contato se deu por meio de leitura de um dos livros escritos pela autora e, posteriormente, por meio de mídias sociais, e-mails e telefone. Mesmo sem este contato presencial, os participantes do ato de linguagem compartilharam suas identidades sociais. Para fim de ilustração de tais relações, baseados no diagrama esquemático elaborado por Charaudeau (2008), apresentaremos o diagrama da situação comunicacional aqui analisada.

DIAGRAMA DA SITUAÇÃO COMUNICACIONAL



Fonte: elaboração própria a partir de Charaudeau (2008).

No presente diagrama pode-se verificar as restrições que, segundo Charaudeau (2001), se apresentam e são de três tipos, comunicacional, psicossocial e intencional, as quais se desenvolvem da seguinte maneira: Na instância de produção, encontramos como sujeito comunicante (EUc) a coordenadora do projeto, como já definida anteriormente. Ela assume um sujeito enunciador (EUe), portanto um ser de palavra, que, ao construir um relato sobre o projeto, com a finalidade de responder a presente pesquisa, adota como identidade discursiva principal ser um membro de uma Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Reformada, instalada em um bairro de uma cidade brasileira, sendo uma igreja voltada, dentre outras coisas, para o serviço de evangelização e para a missão.

É preciso ainda dizer que a equipe do projeto é composta de pessoas cristãs, voluntárias, participantes ou não da mesma igreja, que após um período de observação passam a compor o grupo com o objetivo de dar apoio aos que “desejam voluntariamente abandonar a homossexualidade ou passam por dificuldades na área sexual”⁸. Desta forma, segundo a coordenadora, ao abordarem seu público-alvo, buscam aproximar-se com amor, respeito e carinho, mostrando interesse nas necessidades sociais e espirituais, como podemos perceber em uma das respostas apresentadas:

Se dá como qualquer outro contato cristão. Com amor e respeito. Não há resistência. Às vezes eles estranham e se mantêm mais quietos, mas logo estabelecem diálogo. A orientação é tratar a todos com respeito e carinho. Cumprimentar, se identificar primeiro, dizer por que estamos ali, perguntar se gostariam de receber uma oração, estabelecer um diálogo e avaliar se possuem alguma necessidade social ou espiritual que possamos ajudar, coisas do tipo, comuns em qualquer trabalho cristão.

Do outro lado, na instância de recepção, encontramos o sujeito destinatário (TUd), que se trata de uma imagem projetada, idealizada para o parceiro de comunicação. Consideramos que, nessa imagem de destinatário ideal, esteja presente o papel enunciativo de membro de uma igreja protestante, como também o papel enunciativo de pesquisador. Como TUi, identificamos o sujeito empírico Salatiel Olive Rodrigues Moreira, com suas características já descritas anteriormente, mas também as demais pessoas que tiverem acesso a essa entrevista (como, por exemplo, orientadora e coorientador deste trabalho).

⁸ Consideramos importante sinalizar que esta é a descrição do público e das ações do projeto feitas pela coordenadora.

Em relação à finalidade do ato de linguagem, na perspectiva de Charaudeau (1996), devemos estar atentos à seguinte pergunta: “estamos aqui para dizer ou fazer o quê?”. Neste sentido, percebemos que a finalidade deste ato de linguagem consiste no compartilhamento de informações a respeito do projeto. Existe um sujeito enunciador-coordenador de projeto, representante de uma instituição religiosa que está disposto a fornecer informações a um sujeito-destinatário pesquisador que deseja saber sobre o projeto em questão para, a partir das respostas, refletir sobre as relações da Igreja (notadamente a Igreja Protestante) com questões de gênero, orientação sexual e demais assuntos que nesse âmbito forem tematizados.

Com vistas a desenvolver o contrato de comunicação, o sujeito enunciador (coordenadora do projeto) adota a visada de informação (fazer-saber), que supõe que o falante está legitimado em sua posição de saber. Por outro lado, o sujeito destinatário é visto como alguém que se encontra em posição de dever-saber aquela informação. Pressupõe-se, portanto, que o propósito das respostas apresentadas seja de interesse dos sujeitos destinatários. Além disso, nesta situação identifica-se também a visada de incitação. Para Charaudeau (2004), a visada de incitação supõe um desejo, por parte do comunicante, de mandar o outro fazer algo. Portanto, estando em posição de autoridade conferida pela igreja, o sujeito enunciador pode incitar o sujeito destinatário interpretante a fazer esse algo. Para alcançar esse objetivo, o sujeito enunciador deve fazer o sujeito destinatário interpretante acreditar, através de argumentos de ordem lógica ou afetiva, nas teses defendidas, levando-o a crer que a ação decorrente dessa influência será benéfica a sua vida.

Outro componente importante do contrato comunicacional é identificarmos o propósito, isto é, o domínio de saber veiculado pelo objeto da troca, tentando responder a pergunta “sobre o que se fala?”. E no caso do nosso objeto empírico falamos a respeito da atuação de um projeto específico e da sua relação com homossexuais, transexuais e profissionais do sexo. A partir da experiência do projeto, procura-se tematizar a relação de uma instituição religiosa, notadamente a Igreja Presbiteriana do Brasil, e seu discurso acerca de identidades sexuais e de gênero e da evangelização realizada a tais grupos. Percebe-se certa afabilidade no trato e na destreza para se apresentar as respostas, em um primeiro instante, o que pode ter acontecido pelo fato do sujeito destinatário fazer parte da mesma denominação eclesial do sujeito comunicante, compartilhando, assim, alguns saberes e valores comuns entre os sujeitos.

Por fim, Charaudeau (1996) nos chama atenção para considerarmos o dispositivo constituído pelas circunstâncias materiais da troca, visando responder a pergunta “em que ambiente físico de espaço e tempo acontece esse ato de linguagem?”. Neste caso específico, consta-se que os parceiros não estão presentes fisicamente em um determinado espaço, sendo os únicos envolvidos no ato de linguagem e estando afastados um do outro pela disposição geográfica dos estados e cidades. Em relação ao canal de transmissão, o mesmo se deu de forma gráfica, através de perguntas previamente elaboradas e respondidas por e-mail, o que impossibilitou o uso e análise de outra materialidade semiolinguístico.

Charaudeau (2008) nos alerta que todo ato de linguagem é uma aventura e uma expedição. Isto significa que, ao mesmo tempo que temos alguma previsibilidade da rota, por compartilharmos os elementos do contrato de comunicação, estamos sujeitos a contratempos, mal-entendidos, desvios e necessidades de alteração de condutas e comportamentos languageiros. Em nossa situação discursiva, percebemos algumas destas alterações, no momento em que fizemos um segundo contato com a fonte para novos questionamentos. Nesta ocasião, percebemos uma mudança no comportamento discursivo da entrevistada, que passou a se esquivar de algumas respostas, sinalizou algumas preocupações com futuras publicações deste material, bem como manifestou interesse em conhecer a orientação religiosa dos orientadores deste trabalho. Retornaremos a tais questões no tópico referente às estratégias discursivas.

3.2 AS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS

Diante das restrições e delineações impostas pelo contrato discursivo, a instância enunciativa procura efetivar o seu objetivo comunicativo acionando certas estratégias discursivas. Como vimos nos capítulos anteriores, aqui se aplica tipos de estratégias discursivas, como legitimação, credibilidade e captação. Vejamos, pois, como tais estratégias são acionadas.

3.2.1 ESTRATÉGIAS PARA LEGITIMAR A INSTÂNCIA ENUNCIADORA

De acordo com Charaudeau, a legitimidade da fala do sujeito enunciativo pode derivar-se tanto de sua autoridade institucional como de sua posição de autoridade

construída no discurso, ou, ainda, da própria situação de comunicação (CHARAUDEAU; MAINGUENAU, 2004).

Como vimos, a situação dialogal de comunicação em uma entrevista já garante, de antemão, o direito à fala à entrevistada, então convidada para isso, sobretudo por ser líder do projeto, papel que assume discursivamente. Para reforçar essa legitimidade, ela traz a representação de uma instância enunciativa constituída pela Igreja Presbiteriana, entidade que a nomeou como coordenadora do referido projeto, lhe conferindo autoridade institucional de fala. Dessa forma, o sujeito enunciativo é legitimado como voz oficial da Igreja na frente desse projeto em uma dada cidade brasileira, posição que ocupa há vinte anos. Tal fato é constatado quando a coordenadora do projeto apresenta a seguinte resposta acerca de sua ligação com a Igreja Presbiteriana:

Sou membro da Igreja Presbiteriana em [...]. Sou presbiteriana desde a Infância. Batizada. Pública profissão de fé com cerca de 12 para 13 anos. Minha mãe me criou no evangelho e nessa igreja. Meu esposo é presbítero.

Assim, pode-se perceber que ela possui uma longa caminhada com a presente denominação, o que pode ter se perpetuado por certa tradição familiar e, aliás, faz questão de acentuar que a sua família é presbiteriana. Mostra, assim, certa vivência e experiência denominacional, sendo batizada na infância e tendo professado a sua fé desde criança, adquirindo, conforme a constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, direitos e deveres⁹, o que não acontece com outra pessoa que, se achegando à Igreja, escolhe não se submeter a essas práticas. Tudo isso pode ser apresentado como estratégia para a sua legitimação.

A sua coordenação no projeto é atribuída por seu responsável direto e indiretamente pela instituição que ele dirige, tornando, assim, o sujeito enunciativo a voz dessa Igreja junto ao referido projeto e as pessoas que se interessam por ele. No *corpus* coletado, não foi verificada a ocorrência de outra autoridade além do citado.

A legitimidade do sujeito enunciativo ainda pode ser estabelecida por estratégias discursivas que suscitam um efeito de saber. Ou seja, quando o sujeito enunciativo,

⁹ Segundo o capítulo III da constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, no artigo 13 e seus parágrafos são direitos dos membros: ser votados, sendo maiores de dezoito anos e civilmente capazes; Exercer cargo eletivo na igreja sendo indispensável o decurso de seis meses após a sua recepção para o presbiterato ou diaconato, o prazo é de um ano, salvo casos excepcionais, a juízo do Conselho, quando se tratar de oficiais vindos de outra Igreja Presbiteriana; Somente membros de igreja evangélica, em plena comunhão, poderão tomar parte na Santa Ceia do Senhor e apresentar ao batismo seus filhos, bem como os menores sob sua guarda. E seus deveres são descritos no Art. 14 e seus parágrafos: viver de acordo com a doutrina e prática da Escritura Sagrada; honrar e propagar o Evangelho pela vida e pela palavra; sustentar a igreja e as suas instituições, moral e financeiramente; obedecer às autoridades da igreja, enquanto estas permanecerem fiéis às Sagradas Escrituras; e participar dos trabalhos e reuniões da sua igreja, inclusive assembleias.

procedendo “a uma série de identificações e de qualificações que, presumivelmente, o sujeito leitor não conhece”, constrói para si uma imagem de perito, de técnico, de um especialista (CHARAUDEAU, 2008, p. 139). É o que, por exemplo, podemos verificar no seguintes trecho de resposta apresentada:

[...], 47 anos, casada há 25 anos com X e mãe de 2 filhos. Y de 17 e Z de 8 anos. Graduação em Direito e Psicologia. Atuou como advogada cerca de 15 anos. Desde 2001 atua na coordenação da [...].

A resposta por ela apresentada acima tende a evidenciar aspectos de sua vida pessoal – como idade, estado civil, a maternidade –, além de destacar suas formações acadêmicas, as graduações em Direito e Psicologia. Assim, como na resposta anterior, na qual é elencado o vínculo e a tradição familiar da coordenadora com a instituição religiosa, acreditamos que tais informações visam a conceder uma autoridade pessoal que é fundada na atividade de identificação e qualificação, legitimando-a, além de dar credibilidade ao discurso e captar a instância destinatária.

3.2.2 ESTRATÉGIAS PARA DAR CREDIBILIDADE AO DISCURSO

Visando trazer credibilidade ao seu discurso de modo que possam ser recebidas pela instância destinatária como “verdadeiras”, a instância enunciativa procura acionar estratégias para tornar seu discurso confiável. No presente *corpus*, é possível notar que a busca por credibilidade se encontra, principalmente, pela adoção de um relato de experiência, sobretudo religiosa. Além do relato de tais informações sinalizarem uma legitimidade, conforme visto anteriormente, para poder dizer em nome do projeto e da Igreja, sua trajetória religiosa a projeta como alguém experiente no tema.

Sua experiência e, por conseguinte, credibilidade com o tema, estaria também sendo reforçada com a indicação de obras de autoria própria, nas quais seriam discutidas questões pertinentes ao tema da entrevista. Ao ser perguntada sobre o que são “lutas na área da sexualidade”, que tinha aparecido nas primeiras respostas da entrevistada, ela diz:

Sobre essa pergunta sugiro adquirir, ler e usar como fonte de pesquisa nosso livro [nome do livro e nome da editora]. (havendo interesse pode comprar direto comigo).

Essa resposta nos sinaliza a estratégia da coordenadora em se mostrar como alguém crível no tocante ao assunto discutido, uma vez que já possui um livro publicado que, na visão da mesma, traria a resposta ao questionamento abordado a partir do que ela chama de “informação cristã”. Contudo, percebemos nesse comportamento discursivo um comportamento de fuga ao questionamento. Ao invés de já antecipar a resposta, ela sugere um caminho para alcançá-la, o que, no nosso entendimento, se configura como uma fuga ao diálogo, à discussão do tema e, portanto, a um silenciamento diante de questões polêmicas e profundas.

A busca por credibilidade respaldada em repertório teórico-filosófico e em um saber de revelação se faz também presente quando a coordenadora se refere ao texto bíblico, seus símbolos de fé e a constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, beneficiando-se da credibilidade de tais textos na sociedade, sobretudo entre os evangélicos. Essa estratégia parece-nos corresponder a uma estratégia de apagamento de sua opinião pessoal e de evidência de uma explicação que, na visão dela, seria neutra e universal (a religiosa).

Ademais, nota-se que há, nas respostas da coordenadora do projeto, um predomínio da linguagem de cunho religioso, sem o emprego de vocábulos ou expressões carregadas de conceitos jurídicos ou psicológicos que poderiam aparecer em decorrência dessas formações da entrevistada. Essa escolha lexical é mais uma prova da estratégia de credibilidade que ela tenta construir, tendo como propósito mostrar a sua relevância religiosa, sabendo que seu entrevistador é teólogo e pastor.

3.2.3 ESTRATÉGIAS PARA PROMOVER A CAPTAÇÃO

Entende-se que a captação visa fazer com que o parceiro entre no quadro argumentativo do sujeito falante, de modo que este possa resolver o problema: “Como fazer para que o outro possa ser levado pelo que eu disse?”. Assim, a captação se dá pela colocação em cena de recursos de sedução, comoção e realce das paixões na instância de recepção (MENEZES, 2001). Portanto, a estratégia de captação consiste em tocar o afeto, em provocar nele certo estado emocional que seja favorável a uma visada de influência do sujeito falante.

Assim, como estratégias de captação, a coordenadora diz que “a motivação se deu pelo fato de que para acessarmos a igreja passávamos pela orla e os víamos sempre ali e

sentimos a necessidade de começar algo”, uma afirmação que traz consigo uma carga dramática, tentando demonstrar um acolhimento aos profissionais do sexo, que devido a sua condição, necessitariam, segundo ela, de uma intervenção.

Ainda quando indagada acerca de como começou o movimento e sobre as suas motivações, a entrevistada tenta, ao relatar a amplitude do projeto, provocar o sentimento de transcendência e espiritualidade, com o uso da expressão “e o que era algo simples Deus foi dando uma outra dimensão”, discorrendo que tal projeto não veio somente das experiências e do conhecimento dos desenvolvedores, mas que o mesmo é idealizado, aceito e dirigido pelo próprio Deus.

Já quando questionada acerca das principais dificuldades percebidas na realização do trabalho, ela responde: “Preconceito e ansiedade da igreja. A igreja infelizmente discrimina. Aos excluídos de modo geral. Era assim nos tempos de Jesus e continua sendo até hoje”, trazendo certo apelo à emoção e buscando motivar uma ação pragmática: a mudança de comportamento dos membros da igreja. “Eu percebo que trabalhar com excluídos nos ensina que o evangelho não é só para eles, mas para nós também. Precisamos dessa mudança sobrenatural dentro de nós”, diz.

Portanto, aqui e nos demais excertos acima, ao associar o projeto a Deus e ao comparar a evangelização promovida por ele com a promovida por Jesus, por exemplo, há uma situação na qual o discurso religioso, que por si só já é bastante patêmico, é utilizado como estratégia de captação.

Outra estratégia deste tipo mobilizada pela entrevistada consiste na tentativa de se valer de uma narrativa para aproximar-se do tema e humanizá-lo. Ela relata, por exemplo, as relações com as pessoas ajudadas pelo projeto:

Aos que querem aproximar para receber ajuda, tentamos identificar a demanda para saber se temos condições de assistir. Recentemente uma moça de programa viciada em drogas nos pediu ajuda para abandonar a prostituição e as drogas (ela tem uma filha de 2 anos). Através de contatos conseguimos encaminhá-la para a Cristolândia de Itaperuna com sua filha. Levantamos o dinheiro para isso.

O relato sobre essa pessoa, a única mencionada especificamente pela entrevistada, chama, então, a atenção e parece promover a captação à medida que visa apresentar os resultados do projeto como algo positivo e que está atingindo seus objetivos.

3.3 OS IMAGINÁRIOS SOCIODISCURSIVOS

Após discorrermos sobre o contrato de comunicação e as estratégias discursivas, interessa-nos, neste tópico, a identificação dos imaginários sociodiscursivos relacionados à homossexualidade, à identidade de gênero e aos profissionais do sexo que são mobilizados nas respostas apresentadas por nossa entrevistada.

Os imaginários sociodiscursivos são formas de descrever os saberes partilhados no ato de linguagem (VALE, 2010). São eles que exprimem os valores e os julgamentos de cada grupo social atuando como “reflexos identitários” da realidade. No entanto, os imaginários necessitam ser sustentados por meio de uma racionalização discursiva, ou melhor, nas palavras de Charaudeau (2006, p. 206), “esses imaginários fragmentados, instáveis e essencializados têm necessidade de ser materializados”.

Portanto, esses imaginários consolidados por meio dos discursos dão indicações de certas identidades coletivas, da percepção que os indivíduos e os grupos sociais apresentam sobre o mundo e, ao mesmo tempo, materializam os seus julgamentos, crenças e valores. Segundo Charaudeau (2006, p. 191), o indivíduo “constrói seu saber sob a dependência da realidade, pois não pode pensar a si próprio senão mediante as representações que ele se dá”.

Nessa linha de abordagem, a coordenadora, ao ser questionada acerca de como o grupo e/ou a igreja entende a homossexualidade faz a seguinte afirmação: “A prática homossexual é pecado”. Tal apontamento nos remete a um imaginário que conecta a homossexualidade a uma condição pecaminosa. Neste sentido, percebe-se que, apesar de a coordenadora mencionar seu estatuto profissional e formação acadêmica de psicóloga e advogada, ela não recorre a saberes teóricos e/ou de experiências destes campos de saber para sustentar essa definição. Até porque, embora a homossexualidade já tenha sido demarcada como crime e doença pelos âmbitos jurídico e médico-científico, isso foi reformulado. Portanto, para sua definição sobre homossexualidade, a entrevistada recorre fundamentalmente ao domínio religioso.

Ao definir a homossexualidade como pecado, ela sinaliza a ancoragem em um saber de revelação, nas palavras de Charaudeau (2017). Segundo ele, os saberes de revelação reivindicam uma pureza originária, homogênea que estima a manutenção do status quo e fortalece o imaginário da tradição que afirma a preservação ou o resgate, quando necessário, dos valores cristãos fundamentais desde os primórdios da sociedade. Assim, todos os que perturbam a base de valores e crenças precisam ser, de certa maneira,

combatidos. Esse imaginário apoia-se em “discursos de apelo a erradicação do que poderia representar uma ‘nódoa’: discursos fóbicos contra o outro, bárbaro, infiel ou simplesmente outro (mas inferior) que viria destruir uma identidade” (CHARAUDEAU, 2006, p. 211).

Com isso, a presença desse imaginário pode refletir socialmente na possível exclusão do indivíduo sexualmente “diferente” devido a sua condição. Fato esse que pode ser percebido quando se apresenta como resposta “o preconceito e a ansiedade da igreja” diante do questionamento sobre as principais dificuldades enfrentadas para a realização do trabalho: “A igreja infelizmente discrimina”, afirma a entrevistada. Assim, a ansiedade pela mudança repentina em curto prazo e obrigatória parte de alguns membros da igreja, ponto criticado pela coordenadora.

Contudo, é possível perceber que a crítica apresentada pela coordenadora recai sobre o preconceito e a ansiedade de outros membros da Igreja pela mudança, e não há reflexão sobre essa imposição de mudança. Percebe-se a expectativa do projeto e da instituição religiosa de que, atendidos pelo projeto e, cientes de que a homossexualidade é um pecado, tais pessoas alterem sua condição ou, para ser fiel às escolhas lexicais da coordenadora, sua prática. Ao definir, por exemplo, a homossexualidade como prática e não como condição, ela mantém um imaginário de escolha sobre tal condição. Nessa visão, caberia ao indivíduo homossexual escolher praticá-la ou não.

Assim, o “pecado da homossexualidade” seria, então, uma maneira de distinção que identifica e classifica, tornando possível a supressão daqueles tidos como pecadores, diferentes e inadaptados por parte de pessoas do grupo pertencente à igreja a partir do que acreditam que Deus acredita que seja tido como pecado em relação à sexualidade. Tal sinalização pode ser encontrada quando a entrevistada afirma:

A prática homossexual é pecado, pois não faz parte do propósito de Deus para a sexualidade humana, assim como outras questões: pornografia, masturbação, infidelidade conjugal, impureza antes do casamento, etc. Entendemos, porém, que alguns fatores vulnerabilizam o indivíduo para esta prática em sua vida (não justifica, mas auxilia na compreensão).

Ressalta-se que tal imaginário se faz presente na doutrina cristã, sendo voltado não apenas ao indivíduo homossexual, mas a todos aqueles que, de alguma maneira, herdaram de Adão e Eva a corrupção moral e a depravação inerente e total que tal condição lhe atribui. Assim, todas as pessoas, heterossexuais ou homossexuais, estão

submetidas e são vistas como pecadores, daí a única maneira do indivíduo sair deste estado “natural”¹⁰ é pela “obra redentora do Jesus Cristo”.

Nota-se o fato de que, apesar de a teologia reforma e as doutrinas bíblicas afirmarem que todos os seres humanos são pecadores e que a única diferença se dá no momento em que o indivíduo reconhece a obra redentora de Cristo e passa a ser reconhecido como pecador redimido, o que se vê na prática são igrejas se preocupando mais com os “pecados sexuais” em detrimento de outros, então passíveis de disciplina e em algumas igrejas até mesmo de exposição pública. Os pecados parecem não ser, portanto, percebidos da mesma forma. Além disso, estabelece-se como padrão para o redimido os relacionamentos heterossexuais e monogâmicos e o que foge deste padrão não é aceito pela comunidade evangélica.

Assim, verifica-se que certa transformação é invocada, algo como a “conversão”, o que implica na “mudança” do sujeito homossexual, fato que se materializa em sua vida pelo “abandono do pecado” e pela aceitação de um novo modelo de vida. Dessa forma, “morte” e “nova vida” se tornam condicionais à existência desse sujeito no referido grupo. Portanto, o indivíduo homossexual é submetido a uma padronização que se erige no desdobramento de duas “possibilidades”. A primeira, sob a forma de uma recomendação de “tratamento” que implica a negação de sua identidade homossexual e a segunda, o abandono da prática homossexual e assunção da conduta considerada casta, daí a líder do projeto falar em “egressos da homossexualidade”. Destacamos alguns outros excertos em que essa questão da mudança aparece:

A grande questão entre eles está no acolhimento e resgate da confiança para que se abram novamente ao cristianismo e mudanças que o Senhor Jesus quer fazer em suas vidas, hábitos e identidade.

O importante é viver a nova vida em Cristo em santidade.

A doutrina cristã é pautada em duas orientações que não são excludentes entre si: “a ordem natural”, segundo a qual a prática da homossexualidade seria pecado como qualquer outro, e a autoridade bíblica (protestante) como regra de conduta, sendo a homossexualidade considerada uma dentre várias outras que violam o ordenamento bíblico e a lei natural.

¹⁰ A palavra natural é aqui utilizada no sentido do pecado natural e do estado que, segundo a teologia reforma, o homem se encontra após pecado de Adão e Eva. Este pecado não é um ato, mas uma herança representativa e intrínseca ao ser humano.

Dessa forma, surge um segundo imaginário que condiciona à homossexualidade a uma prática contrária à lei natural. Tal imaginário é expresso quando a entrevistada afirma que a homossexualidade “não faz parte do propósito de Deus para a sexualidade humana”. Assim, para a igreja, o propósito da sexualidade, como descrito nos capítulos anteriores, é de um relacionamento que se dá entre pessoas do sexo oposto, dentro de um contexto de casamento, sem espaço para a pornografia, infidelidade conjugal e a prática da masturbação, por exemplo.

No entanto, esse imaginário também pode estar baseado na tradição. Segundo Charaudeau (2006), o imaginário da tradição pode ser “sustentado por discursos que referem a um mundo longínquo no tempo, no qual os indivíduos teriam conhecido um estado natural de pureza” (CHARAUDEAU, 2006, p. 211). Segundo o referido autor, esse mundo é recorrido como uma espécie de paraíso perdido (o antigo Éden ou a Nova Jerusalém), o que na visão bíblica foi perdido como consequência da desobediência dos primeiros seres humanos, e agora o homem se volta na busca da pureza e da autenticidade para retornar a este local¹¹. No entanto, no que diz respeito à homossexualidade, o imaginário fundamentado na busca pela origem pura, conforme propõe Charaudeau (2006), pode invocar o seu contrário.

Já em relação ao imaginário que associa a homossexualidade à doença, pode-se perceber alguma mudança pela nossa entrevistada. Trata-se de uma maneira de observar uma mudança de discurso da igreja e de seus representantes, pois, como tratado no primeiro capítulo, a homossexualidade foi, assim como ainda é por muitas igrejas, tida como uma doença. Santos Filho (2020) fala acerca da associação da homossexualidade a doenças, principalmente ao HIV, afirmando que o discurso moralizante religioso sustenta tal imaginário. O mesmo discorre:

Atualmente, eles vêm principalmente de discursos moralizantes, portanto saberes de crença, presentes em âmbitos religiosos e políticos mais conservadores, por exemplo, que sustentam o imaginário de que as relações sexuais com um único e fixo parceiro, de preferência entre heterossexuais casados e com vistas à geração de filhos e que acontecem em casa são as mais seguras, tolindo, assim, o sexo que foge desses padrões vigentes (SANTOS FILHO, 2020. p. 166).

¹¹ Segundo a teologia protestante, o homem por suas próprias forças e por suas obras, jamais alcançará as credenciais para este retorno, por isso se faz necessária a intervenção divina através de Jesus Cristo na história da humanidade, conduzindo o homem, em um pós-vida, ao retorno do que é puro.

Apesar de tal imaginário tradicionalmente ser acionado por determinados grupos religiosos, a fala da entrevistada rompe com tal imaginário. Para ela não parece que o sujeito deveria ser submetido a possibilidade de “cura”. No entanto, ela afirma que “Não entendemos que a homossexualidade seja inata ou genética”, reforçando mais uma vez o imaginário da homossexualidade como escolha. E vale ressaltar que a dissociação da anormalidade, apesar de não dita pela entrevistada, não é atingida em sua plenitude, pois a igreja continua vendo os homossexuais como pecadores fora da norma que, por tal fato, necessitam de uma “transformação” gerada pelo reconhecimento da obra de Jesus Cristo, transformação de algo que, para a igreja, não é inerente a esses indivíduos.

Outro imaginário presente é a associação da condição homossexual com uma espécie de luta, como expresso nos seguintes momentos: “para cristãos que passam lutas nesta área da homossexualidade” e “se reúnem mensalmente para partilhar as lutas comuns e orar juntos”. Quando se dá tal associação, apresenta-se a ideia de que o indivíduo homossexual supostamente deve negar a si mesmo e conseqüentemente a sua identidade, pois a homossexualidade não é algo bom nem natural, precisando de ser enfrentada, combatida ou, no mínimo, controlada, ancorando-se na contradição do que é “certo” (heterossexual) e “errado” (homossexual) e evocando o sentido de certo conflito interno. Essa concepção – da luta – se faz presente, inclusive, no livro de autoria da coordenadora (*Aconselhando cristãos em luta com a homossexualidade*) que foi por ela indicado para leitura em trecho anteriormente destacado.

Trata-se de um mecanismo que prevê a luta contra algo que é “mal”, algo que deve ser “morto”, pois não é parte da lei natural e por isso não deve compor sua identidade. A morte para as práticas vistas como pecaminosas é um aspecto recorrente no discurso cristão como recurso necessário para a transformação. O oposto de sua morte para os pecados é a ressurreição do indivíduo que, agora “transformado” em uma nova criatura, deve abandonar a prática do pecado, e no caso da homossexualidade, a sua identidade.

A “luta” entre o que supostamente é lícito ou não lícito figura no imaginário social em torno do que é aceito socialmente. O seu oposto invoca comportamentos que, em nome do bem comum, precisam ser extintos ou, pelo menos, controlados, pois não é algo inato ao ser, mas sim uma ação, e como ação o sujeito poderia “vencer”, “prevenir”. A ajuda para isso, a entrevistada diz, vem através de aconselhamentos e acompanhamentos familiares oferecidos pelo grupo. É necessário destacar aqui que o imaginário em torno dessa “prevenção” retoma um status de maldade, doença e crime, sendo algo que deve ser

evitado e contido, trazendo a ideia de que seria possível evitar que o indivíduo seja ou se torne homossexual.

Outros imaginários presentes se referem a um valor social negativo. Dentre eles, o imaginário que estabelece a ligação da homossexualidade a questões violentas que a justificariam, de acordo com a coordenadora: “Panoramicamente são os abusos sexuais, bullyings, ausência de ligação emocional com o genitor do mesmo sexo durante o desenvolvimento do indivíduo especialmente o infantil, entre outros”. Dessa forma, a homossexualidade pode ser reconhecida no imaginário sustentado por um saber de crença que a insere no rol dos delitos sofridos, condicionando, assim, o ser homossexual, com a vivência de algum ato criminoso sofrido. Ao trazer essa associação, podemos perceber, no discurso da coordenadora, a interpretação de que tais atos potencializariam alguém a se identificar como homossexual, não sendo uma condição do ser, mas sim de atitudes.

O que mais nos chamou atenção no que se refere à projeção de imaginários sociodiscursivos sobre homossexualidade no âmbito do discurso religioso proferido pela coordenadora do projeto foi uma não compreensão das questões que de fato se referem à homossexualidade e uma confusão com as questões referentes à identidade de gênero. A coordenadora afirma que “na homossexualidade existem diversos grupos que se caracterizam por preferências, fetiches ou estilos”, baseando-se em estereótipos que fortalecem a ideia de que o sujeito homossexual seria categorizado em função de como ele se mostra ou do seu estilo de vida, por exemplo, além de demarcar novamente que a homossexualidade corresponderia a uma escolha. Percebe-se a tentativa estereotipada de apresentar um conjunto de crenças de cunho reducionista acerca dos homossexuais, no que parece ser uma tentativa de se afirmar rótulos e uniformização diante da pluralidade de vivências que marcam o contexto social do homossexual. E, nesta categorização, a entrevistada considera travestis como um subgrupo dos homossexuais. Constata-se, assim, nas respostas apresentadas, uma confusão entre orientações sexuais e identidades de gênero.

De acordo com Jesus (2012), gênero refere-se à identificação como homem ou mulher e independe do sexo biológico (macho ou fêmea), sendo a identidade de gênero uma forma de se identificar ou não com o gênero que lhe foi imposto no nascimento: cis e trans respectivamente. Já a identidade sexual ou orientação sexual refere-se à atração sexual, à vivência da sexualidade em relação ao mesmo gênero (homossexual), gênero oposto (heterossexual), a ambos (bissexual), a nenhum (assexual). Desse modo,

identidade de gênero e orientação sexual, embora na mesma sigla, são dimensões diferentes e não devem se confundir.

Assim, nas respostas, há uma assimilação ao imaginário presente na Igreja Presbiteriana do Brasil, a qual adota a Bíblia como sua única regra de fé e prática, e que, segundo a mesma, Deus criou homem e mulher à sua imagem e semelhança, sendo assim, em seu estado original, sua identidade e seus gêneros, perfeitos. Portanto, aceitar o conceito de identidade de gênero, de acordo com a teologia dessa igreja, seria questionar a sua única regra de fé e prática, a qual, por ser palavra de Deus, é inerrante, infalível e insubstituível, e tentar acrescentar, substituir, deturpá-la ou alterá-la seria ir contra o próprio Deus, e, portanto, um pecado. Pode-se inferir que nem a homossexualidade e nem a identidade de gênero são de fato “aceitas em sua plenitude” por tal denominação. A mesma se baseia no fato que tanto a homossexualidade quanto a transexualidade deveriam passar por um processo de transformação espiritual, geralmente chamado de conversão.

Por fim, outros imaginários encontrados estão relacionados aos profissionais do sexo, tal como o relato da entrevistada sobre a jovem auxiliada pelo projeto e levada para a Cristolândia, nome que, aliás, parece se colocar como oposição aos ambientes de rua em que ocorrem não somente prostituições, como também tráfico de drogas. Imaginários, já cristalizados na sociedade e na mídia hegemônica a respeito das pessoas que tem como profissão o sexo, remetem à pobreza, falta de opção para desenvolvimento de outra profissão, injustiça e exclusão social. Segundo a Associação de Travestis e Transexuais – ANTRA¹², cerca de 90% dessas pessoas sobrevivem exclusivamente de trabalhos informais e marginalizados. Tal dado, direta e indiretamente, liga-as ao problema da pobreza em nosso país, mas, principalmente, à questão do preconceito, que dificulta a inserção no mercado de trabalho ou, até mesmo, a possibilidade de frequentar cursos profissionalizantes, levando à prostituição.

Nesse ponto, é válido refletirmos sobre a ajuda dada pelo projeto ou o sentimento de necessidade de ajudar as pessoas, conforme constatado no relato da entrevistada, como se a prostituição como fosse algo do qual as pessoas na orla tivessem de ser resgatadas. Não à toa o projeto oferece cursos profissionalizantes para que essas pessoas ajudadas tenham algum outro ofício, talvez por acreditar que outras profissões são melhores ou mais dignas do que essa ou, ainda, que o trabalho com sexo não possa ser considerado

¹² Acessado em 18 de outubro de 2021 e disponível em: [//efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fantrabrazil.files.wordpress.com%2F2020%2F04%2Fdica-profissionais-do-sexo-covid19-antra.pdf&clen=610257&chunk=true](https://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fantrabrazil.files.wordpress.com%2F2020%2F04%2Fdica-profissionais-do-sexo-covid19-antra.pdf&clen=610257&chunk=true).

profissão, principalmente ao retomarmos os entendimentos da igreja em relação ao sexo, que, além de heterossexual, conjugal e monogâmico, e mesmo não sendo voltado à reprodução necessariamente, mas também ao prazer, tem de ser realizado em casa, de modo não comercial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, foi realizado uma análise discursiva da entrevista de uma coordenadora de um determinado projeto de evangelização em uma tentativa de se debruçar sobre essa aproximação da Igreja com grupos de homossexuais, travestis e profissionais do sexo em ruas de uma determinada cidade brasileira.

Assim, buscou-se, a partir das contribuições teóricas e metodológicas da Teoria Semiolinguística, investigar e identificar quais imaginários sociodiscursivos referentes a homossexualidade e transexualidade são mobilizadas nas respostas apresentadas por nossa entrevistada. Verificamos que alguns desses imaginários continuam arraigados no discurso religioso protestante, na fala da igreja e de seus representantes, a exemplo da homossexualidade compreendida como pecado.

Ainda que o imaginário que atrela a homossexualidade à doença não tenha se feito presente, ela é entendida como uma condição não natural, errada, uma escolha do indivíduo, daí, diante disso, a possibilidade não de cura, mas de uma luta contra isso, de uma mudança para o modelo heteronormativo. E para essa mudança, o projeto vem solicitar a sua ajuda. Em relação a isso, o problema parece estar não naquilo que os indivíduos sentem, como a atração pelo mesmo sexo, que deve ser sim reprimida, mas principalmente na prática, que pode ser modificada, mas também prevenida, impedida de ocorrer. Por isso, conforme demonstrado, a homossexualidade é tida como a prática homossexual, portanto resumida somente a uma questão sexual e afetiva, e não como uma identidade.

A homossexualidade foi definida a partir de estereótipos e explicada e justificada a partir de situações de violência, como abuso sexual, que vulnerabilizariam e levariam os indivíduos a se tornarem homossexuais e, ainda, pela irresponsabilidade de seus pais durante o processo de formação. Enquanto uma orientação sexual, a homossexualidade foi confundida com identidade de gênero, como se pessoas trans fizessem parte de uma subcategoria dela e, aliás, a igreja propõe que para serem aceitos no grupo com seus plenos direitos, os indivíduos devem corresponder ao gênero dado ao nascimento. Além disso, pelas respostas dadas às perguntas sobre o projeto, há a tendência de se considerar todos os profissionais do sexo abordados na orla como homossexuais e travestis.

Assim, diferente da superação de alguns desses imaginários, que era esperada em relação ao projeto, averiguou-se como o discurso da igreja historicamente ajudou a criar, assim como ainda mantém, certas representações sobre grupos de homossexuais,

transexuais e profissionais do sexo, por exemplo, interferindo de forma intensa em suas vidas, como pela discriminação por eles sofrida, seja por parte da igreja ou se outros setores da sociedade influenciados por seus discursos. Discursos estes que vão contra os pensamentos inclusivos direcionados pelo próprio Jesus Cristo.

Oferecemos, portanto, somente pontos de partida para pesquisas futuras deixando em aberto a análise de possibilidade de atualizações, as quais podem acontecer com o florescer de uma nova geração atrelada a um contexto cultural em constante mudança, possibilitando a reconsideração de dogmas da tradição e caminhos pelos quais o Discurso Religioso atravessa, possibilitando a modernizações na instituição e consequentemente no modo de tratamento de tais grupos. Outro meio que pode possibilitar certa atualização é a inserção de novos projetos, parecidos com nosso corpus de análise, que mesmo que marcados pelo recenciamento da fala, podem provocar certa atualização.

Ressalta-se que o discurso apresentado nas respostas da entrevistada pode ser considerado como um modo legitimação dentro da própria instituição, assim, a partir do contrato de comunicação a fala da entrevistada deve ser percebida dentro das restrições impostas pelo mesmo e cerceado por essas limitações de expectativas do público interno.

Esta análise também revela a tendência de uma cultura assistencialista, o que pode ser percebido no discurso da entrevistada tais marcas vigentes no Brasil.

Contudo, gostaríamos de ressaltar que não foi o objetivo do pesquisador, com a presente pesquisa, fazer um julgamento da entrevistada, do projeto ou, muito menos, da igreja, aliás, reconhecendo a iniciativa e tentativa de aproximação por parte de pessoas voluntárias que se deslocaram em direção àqueles grupos buscando estreitar laços com eles, mas sem deixar de promover uma problematização. Isso porque algumas mudanças ainda se fazem necessárias nas comunidades religiosas, conforme a própria entrevistada reconheceu em relação ao papel já desempenhado pela religião, reivindicando que “sejam mais graciosos e menos religiosos”.

Portanto, aspiramos que nosso trabalho forneça contribuições com relação a essa relevante temática, para os estudos discursivos e para futuras pesquisas, seja sobre os atravessamentos sobre gênero e sexualidade no discurso religioso protestante, que se mostrou um interessante e importante objeto, seja sobre outros objetos que também tenham tematizado o discurso religioso e a comunidade LGBT.

Enfim, vislumbramos principalmente que as discussões aqui não se esgotam ou se restringem à academia, ela deve ser levada e encarada por líderes religiosos em seus contextos, como o exercício que o próprio pesquisador tentou aqui realizar. E que assim

continuemos a nos aventurarmos na busca de aproximações com grupos marginalizados em nossa sociedade e a refletirmos sobre esse nosso movimento em direção a eles. Que como Jesus Cristo fez, olhemos para o outro com olhos de amor e nos aproximemos sem julgamentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, Maria Cristina Rocha; OLIVEIRA FILHO, José Evaristo de. A inclusão de homossexuais no protestantismo. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, vol. 4, n. 8, dez. 2012.

BELLOTTI, K. K. Mídia, Religião e História Cultural. **REVER (PUCSP)**, v. 4, p. 96-115, 2004.

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita: o corpo e o gênero das travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

CANABARRO, Ronaldo. História e direitos sexuais no Brasil: o movimento LGBT e a discussão sobre a cidadania. **Anais Eletrônicos do II Congresso Internacional de História Regional (2013)** – ISSN 2318-6208.

CATONNÉ, Jean-Philippe. **A sexualidade ontem e hoje**. 2. ed. Trad. M. I. Koralek. São Paulo: Cortez, 2001.

CHARAUDEAU, Patrick. Contrato de Comunicação. In: CHARAUDEAU, Patrick.; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2008.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. **Discurso das mídias**. Tradução de Angela Corrêa. 2. ed., 2ª. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2013.

_____. **Discurso Político**. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Identidade social e identidade discursiva, o fundamento da competência comunicacional. In: PIETROLUONGO, Márcia (Org.) **O trabalho da tradução**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009, p. 309-326.

_____. **Linguagem e Discurso**. São Paulo: Contexto, 2008

_____. Os estereótipos, muito bem. Os imaginários, ainda melhor. **Entrepalavras**, Fortaleza, v. 7, p. 571-591, jan./jun. 2017.

_____. Para uma nova análise do discurso. In: CARNEIRO, Agostinho Dias (Org.). **O discurso da mídia**. Rio de Janeiro: Oficina do autor, 1996.

_____. Uma análise semiolinguística do texto e do discurso. In: PAULIUKONIS, M. A. L. e GAVAZZI, S. (Orgs.) **Da língua ao discurso: reflexões para o ensino**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005, p. 11-27.

_____. Uma teoria dos sujeitos da linguagem. In: MARI, Hugo et al. (Org.). **Análise do discurso: fundamentos e práticas**. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2001.

CORRÊA-ROSADO, Leonardo Coelho. Teoria semiolinguística: alguns pressupostos. **Revista Memento**, v. 5, n. 2, jul./dez. 2014.

CUTRER, W.; GLAHN, S. **Intimidade Sexual no casamento**. Editora Cultura Cristã: São Paulo, 2001.

DIAS, Maria Berenice. **Diversidade sexual e direito homoafetivo**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

DIOGO, Maria Fernanda; MAHEIRIE, Kátia. Uma breve análise da constituição do sujeito pela ótica das teorias de Sartre e Vygotsky. **Aletheia**, n. 25, p.139-151, jun. 2007.

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FERREIRA, Guilherme Gomes; AGUINSKY, Beatriz Gershenson. Movimentos sociais de sexualidade e gênero: análise do acesso às políticas públicas. **Katál.**, v. 16, n. 2, p. 223-232, jul./dez. 2013.

FERREIRA, J. A. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil**, volumes 1 e 2. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 10. Vols. 1,2 e 3. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

GUEDES, M. E. **Ciências da religião: abertura dos portos às nações amigas**. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2013.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Brasília, 2012.

KUTCHINS, H.; KIRK, S. A. The fall and rise of homosexuality. In: KUTCHINS, H.; KIRK, S. A. **Making us crazy: DSM - the psychiatric bible and the creation of mental disorders**. Nova Iorque: The Free Press, 1997.

LAHAYE, Tim; LAHAYE, Beverly. **O ato conjugal**. Orientação sexual equilibrada clara e sem rodeios. Um manual completo para o cristão. São Paulo: Editora Betânia, 1989.

LIMA, Rita de Lourdes. Diversidade, identidade de gênero e religião: algumas reflexões. **Revista Em Pauta**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 28, p. 165-182, dez. 2011.

LIPIANSKY, E. M. **Identidade e Comunicação**. Paris: PUF, 1992.

MACEDO, Edir. **Somos todos filhos de Deus?** 2ª ed. Rio de Janeiro: Unipro, 2007.

MATOS, Alderi Souza de. **Uma Igreja Peregrina: História da Igreja Presbiteriana do Brasil de 1959 a 2009**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009.

MENEZES, William. Faces e usos da argumentação. In: MARI, H. et al. (Orgs.). **Análise do Discurso: fundamentos e práticas**. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMF, 2001, p. 179-199.

MESQUITA, Daniele Trindade; PERUCCHI, Juliana. Não apenas em nome de deus: discursos religiosos sobre homossexualidade. **Psicol. Soc.**, vol. 28, n.1, p.105-114. 2016.

MIRANDA, Bruno Romero F. **Paliçadas e redutos enquanto estratégias da política de defesa portuguesa**. (O caso da capitania de Pernambuco – 1654-1701). Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. 2006.

MIRANDA, Patrícia. A construção social das identidades de gênero nas crianças: um estudo intensivo em Viseu. In: **Anais do VI Congresso Português de Sociologia**, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2008.

MOREIRA FILHO, Francisco Carlos et Daniela Martins Madrid *in* ETIC – **Encontro de Iniciação Científica** - ISSN 21-76-8498, Vol. 4, No 4 (2008).

MOTT, Luiz. A construção da cidadania homossexual no Brasil. **Revista Espaço Aberto**, n. 25, p. 98–103, jan./fev. 2005.

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

PARKER, Richard. **Na contramão da AIDS: Sexualidade, intervenção, política**. Rio de Janeiro: ABIA, 2000.

PROCÓPIO-XAVIER, Mariana Ramalho. **A configuração discursiva de biografias a partir de algumas balizas de História e Jornalismo**. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

RIBEIRO, L. M.; SCORSOLINI-COMIN, F. Relações entre religiosidade e homossexualidade em jovens adultos religiosos. **Psicologia & Sociedade**, n. 29, 2017.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. **Cadernos Pagu**, n. 21, 2003, p. 01-88.

SANTOS FILHO, Robson Evangelista. **Narrativas de si e imaginários sobre HIV: uma análise do canal HDiário**. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Viçosa, 2020.

SALVIANO, Márcia Cristina Carvalho. **A efetividade das relações homoafetivas face à legislação infraconstitucional vigente**. Fortaleza, 2012.

SCHWERTLEY, Brian. **Homossexualidade, uma análise bíblica**. São Paulo: Editora Puritanos, 2014.

SILVA, S.G. O conflito identitário: sexo e gênero na constituição das identidades. **Revista Brasileira de Sexualidade Humana**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 71-85, 1999.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: da comunidade homossexual ao LGBT**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

SPENCER, Colin. **Homossexualidade: uma história**. 2ª. Edição, Rio de Janeiro-São Paulo: Editora Record, 1999.

STELLE, David N.; THOMAS, Curtis C. **The Five Points of Calvinism - DeJined, Defended, Documented**. Presbyterian & Reformed Publishing Co, Phillipsburg, NJ, USA. 2004.

VALE, R. P. G. Dos saberes implícitos: As propostas de Análise em Habermas e em Charaudeau. **Gláuks**, v. 10. Viçosa, 2010.

VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti. **Manual da homoafetividade: da possibilidade jurídica do casamento civil, da união estável e da adoção por casais homoafetivos**. 1.ed. Rio de Janeiro: Método, 2008.

WACH, Joachim; CANCIAN, Attilio. **Sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1990.

WIEBE, Donald. **Religião e verdade**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1991.

ANEXOS

Questionário 1

- 1) Quem é [nome da pessoa]?
- 2) Qual a sua ligação com a Igreja Presbiteriana?
- 3) Como foi essa inserção na igreja?
- 4) Como começou o projeto [nome do projeto]? Qual foi a sua motivação?
- 5) Como é o trabalho realizado junto ao projeto?
- 6) Que tipo de conselhos e orientações são fornecidos aos participantes do grupo?
- 7) Como a homossexualidade é entendida pelo grupo e/ou pela igreja?
- 8) Como vocês veem os profissionais do sexo, travestis em relação aos homossexuais? Consideram que são de um mesmo grupo?
- 9) Como esse público é envolvido nas atividades da igreja? Há uma tentativa de incluí-los em outros espaços e atividades?
- 10) Quais são as principais dificuldades que você percebe na realização deste trabalho?
- 11) O celibato é uma condição para a aceitação dessa pessoa homossexual no grupo? Existem outras condições?

Respostas ao questionário 1

- 1) Quem é [nome da pessoa]?
47 anos. Casada há 25 anos com [...] e mãe de 2 filhos. [...] de 17 e [...] de 8 anos. Graduação em Direito e Psicologia. Atuou como advogada cerca de 15 anos. Desde 2001 atua na Coordenação da [nome do projeto].
- 2) Qual a sua ligação com a Igreja Presbiteriana?
Sou membro da Igreja Presbiteriana em [local e nome do pastor responsável]. Sou presbiteriana desde a infância. Batizada. Pública profissão de fé com cerca de 12 para 13 anos. Minha mãe me criou no evangelho e nessa igreja. Meu esposo é presbítero.
- 3) Como foi essa inserção na igreja?
Acho que respondi na anterior.
- 4) Como começou o projeto [nome do projeto]? Qual foi a sua motivação?
Começamos em 2001 abordando profissionais do sexo em [local de atuação do projeto]. A motivação se deu pelo fato de que para acessarmos a igreja passávamos pela Orla e os

víamos sempre por ali e sentimos necessidade de começar algo. Não sabíamos o que, nem como. Mas começamos do básico. Orando e evangelizando. A medida que fazíamos o trabalho, sentimos necessidade de preparar nossa igreja. Então começamos a promover seminários sobre sexualidade em nossa igreja, convidando líderes de outros ministérios de ajuda para palestrar, visando quebrar preconceitos e fornecer informação clara e cristã sobre o assunto. Outras igrejas começaram a saber que promovíamos o trabalho, começaram a nos convidar para dar palestras. E então ainda em 2001 começamos a preparar nossas primeiras palestras. À medida que falávamos nas igrejas, cristãos ouviam e se identificavam com os temas. Pois embora cristãos tinham tentações na área da homossexualidade. Nos procuravam em reservado para marcar horário e daí nasceram os aconselhamentos. Enfim, tudo foi se sucedendo. E o que era algo simples Deus foi dando uma outra dimensão.

5) Como é o trabalho realizado junto ao projeto [nome do projeto]?

Atualmente atuamos da seguinte forma:

- a) Profissionais do sexo: abordagens evangelísticas (priorizando datas comemorativas como páscoa, dia da mulher, dia das mães, natal), luais (cultos realizados na praia de [nome do local]), cursos profissionalizantes (profissionais voluntários da missão que ofertam tempo e ensino para eles aprenderem algum ofício), cultos do luz (na Igreja onde abrimos espaço para entregarmos os certificados dos cursos profissionalizantes, ao final oferecemos um caldo onde trabalhamos a aproximação dos membros da igreja com nossos convidados).
- b) Aconselhados: Para os cristãos que passam lutas nesta área da homossexualidade, oferecemos um espaço sigiloso de escuta, onde caminhamos com eles no sistema de aconselhamento (discipulado específico).
- c) Famílias: Para os cristãos que tem familiares homossexuais (filhos, cônjuges ou pais), dispomos de um grupo de mútuo apoio e intercessão que se reúne mensalmente para partilhar as lutas comuns e orar juntos. Tudo em sigilo.
- d) Igreja: Trabalhamos com capacitações sobre os temas do ministério (homossexualidade, importância da família, aconselhamento, etc.) buscando conscientizar e informar.

6) Que tipo de conselhos e orientações são fornecidos aos participantes do grupo?

Aos que querem aproximar para fazer parte da equipe, procuramos conhecer, saber da procedência, da motivação, num primeiro momento pomos para observar e interceder e à medida que vão acompanhando começamos a pedir algumas ações.

Aos que querem aproximar para receber ajuda, tentamos identificar a demanda para saber se temos condições de assistir. Recentemente uma moça de programa viciada em drogas nos pediu ajuda para abandonar a prostituição e as drogas (ela tem uma filha de 2 anos). Através de contatos conseguimos encaminhá-la para a Cristolândia de Itaperuna com sua filha. Levantamos o dinheiro para isso.

7) Como a homossexualidade é entendida pelo grupo e/ou pela igreja?

A prática homossexual é pecado, pois não faz parte do propósito de Deus para a sexualidade humana, assim como outras questões: pornografia, masturbação, infidelidade conjugal, impureza antes do casamento, etc.

Não entendemos que a homossexualidade seja inata ou genética.

Entendemos porém que alguns fatores vulnerabilizam o indivíduo para esta prática em sua vida (não justifica mas auxilia na compreensão). Falamos disso em nosso livro *Aconselhando cristãos em luta com a homossexualidade*. Panoramicamente são os abusos sexuais, bullyngs, ausência de ligação emocional com o genitor do mesmo sexo durante o desenvolvimento do indivíduo especialmente o infantil, entre outros. Entender estes fatores ajuda no aconselhamento e também nas palestras que damos para as famílias, ao nível de prevenção da homossexualidade.

8) Como vocês veem os profissionais do sexo, travestis em relação aos homossexuais?

Na homossexualidade existem diversos grupos que se caracterizam por preferências, fetiches, ou estilos. São eles os travestis (homens que se vestem para se prostituir ou homens que se vestem por fetiche), os homossexuais (efeminados ou não), as lésbicas (masculinizadas ou não), as drag queens (homens que se caracterizam para shows ou desfiles não sendo necessariamente homossexuais), os transgêneros (que acham que nasceram no corpo errado. A diferença para o homossexual é que este sente atração pelo mesmo sexo mas não tem problema com o corpo). E os transexuais (transgêneros que já fizeram a transição através da cirurgia de transexualização).

9) Como esse público é envolvido nas atividades da igreja? Há uma tentativa de incluí-los em outros espaços e atividades?

No caso dos cristãos em aconselhamento já estão inseridos em suas igrejas. Porém, se observamos que estão sendo tratados com preconceito ou exclusão por algum motivo, tentamos fazer contato com a liderança para ver no que podemos contribuir.

Já os travestis, tentamos a todo tempo convidar e recebe-los bem. São arredios. Embora a grande maioria já tenha sido cristã ou venha de família cristã, possuem muitas decepções com a igreja de modo geral e sua liderança. Passamos mais tempo ouvindo sobre as

decepções do que evangelizando pois a grande maioria conhece o evangelho, lê bíblia e frequenta igreja o que causa espanto a muitos. A grande questão entre eles está no acolhimento e resgate da confiança para que se abram novamente ao cristianismo e mudanças que o Senhor Jesus quer fazer em suas vidas, hábitos e identidade.

10) Quais são as principais dificuldades que você percebe na realização deste trabalho? Preconceito e ansiedade da igreja. A igreja infelizmente discrimina. Aos excluídos de modo geral. Era assim nos tempos de Jesus e continua sendo até hoje. Quando tenta vencer o preconceito e a exclusão com o diferente a igreja esbarra na ansiedade. Fica ansiosa querendo que as pessoas mudem rápido e se encaixem no “formato crente”. Quando alguém destoa não é bem visto. Eu percebo que trabalhar com excluídos nos ensina que o evangelho não é só para eles mas para nós também. Precisamos dessa mudança sobrenatural dentro de nós. Para sermos mais graciosos e menos religiosos.

11) O celibato é uma condição para a aceitação dessa pessoa homossexual no grupo? Existem outras condições?

Não. Independente da temática, entendemos que celibato é uma vocação especial de Deus para alguns. Não é bom que o homem (ser humano) viva só. Esta é a regra geral.

Não impomos condição alguma.

Se com o tempo o indivíduo se sente em condições de relacionar-se afetivamente com alguém do sexo oposto amém, mas se não, amém também. O importante é viver a nova vida em Cristo em santidade.

Não julgo correto a pressão das igrejas sobre pessoas egressas da homossexualidade para se casarem. Aliás a igreja faz isso também com seus jovens heterossexuais rotulando-os de encalhados. E acaba gerando pressão desnecessária para muitos ao casamento.

Nossa visão é a da caminhada com Cristo, respeitando o tempo e o agir do Espírito Santo na vida dos assistidos.

Questionário 2

1. Como se dá o primeiro contato com tais pessoas? Há resistência? Há uma identificação imediata? Quais são as palavras utilizadas? O que se diz no primeiro contato? O que não se diz? Há algum tipo de orientação para quem vai abordar as pessoas? Quais?
2. O que são lutas na área da sexualidade? Você pode nos explicar?
3. Quais são as demandas que costumam aparecer? Que outros tipos de ajuda são comuns?

4. Porque fatores sociais e culturais “vulnerabilizariam” as pessoas? Quais são as bibliografias utilizadas para se afirmar a influência social e cultural?
5. O que seria um formato crente? Você pode nos descrever?
6. Esse projeto e este tipo de trabalho é feito somente com os homossexuais? Na igreja, diante dos outros pecados, como se age? Há ações de prevenção? Como acontece no caso da homossexualidade?
7. No caso da conversão de um transexual, o mesmo pode assumir algum cargo dentro da igreja? Quais espaços eles podem ocupar? E se o mesmo cometer um deslize?

Respostas ao questionário 2

1. Como se dá o primeiro contato com tais pessoas? Há resistência? Há uma identificação imediata? Quais são as palavras utilizadas? O que se diz no primeiro contato? O que não se diz? Há algum tipo de orientação para quem vai abordar as pessoas? Quais?
Se dá como qualquer outro contato cristão. Com amor e respeito. Não há resistência. As vezes eles estranham e se mantém mais quietos mas logo estabelecem diálogo. A orientação é tratar a todos com respeito e carinho. Cumprimentar, se identificar primeiro, dizer porque estamos ali, perguntarem se gostariam de receber uma oração, estabelecer um diálogo e avaliar se possuem alguma necessidade social ou espiritual que possamos ajudar, coisas do tipo, comuns em qualquer trabalho cristão.
2. O que são lutas na área da sexualidade? Você pode nos explicar?
Sobre essa pergunta sugiro adquirir, ler e usar como fonte de pesquisa nosso livro [nome do livro e nome da editora] (havendo interesse pode comprar direto comigo).
3. Quais são as demandas que costumam aparecer? Que outros tipos de ajuda são comuns?
Em razão da pandemia temos ajudado com cestas básicas, ofertas para compra de gás de cozinha, roupinhas ou fraldas para bebês recém nascidos, kits pandemia (além do lanchinho, máscaras e álcool gel).
4. Porque fatores sociais e culturais “vulnerabilizariam” as pessoas? Quais são as bibliografias utilizadas para se afirmar a influência social e cultural?
Sobre essa pergunta sugiro adquirir, ler e usar como fonte de pesquisa nosso livro [nome do livro e nome da editora]. (havendo interesse pode comprar direto comigo).
5. O que seria um formato crente? Você pode nos descrever?

Cristão que olha apenas a necessidade de mudança exterior (roupas, sapatos, trejeitos, etc...). Não respeita o tempo e a escolha de cada um e não procura amar e respeitar incondicionalmente.

6. Esse projeto e este tipo de trabalho é feito somente com os homossexuais? Na igreja, diante dos outros pecados, como se age? Há ações de prevenção? Como acontece no caso da homossexualidade?

O projeto é uma missão específica que surgiu em decorrência das necessidades especiais desse grupo e os desafios da igreja cristã em lidar com ele. Sobre outros pecados na igreja e como ela age, sugiro procurar os manuais de disciplina da igreja presbiteriana como fonte. Sobre ações de prevenção meu livro e as nossas redes sociais como fonte de pesquisa poderão ajudar.

7. No caso da conversão de um transexual, o mesmo pode assumir algum cargo dentro da igreja? Quais espaços eles podem ocupar? E se o mesmo cometer um deslize?

As linhas gerais de tratamento com o indivíduo que se converteu e se fez membro da igreja presbiteriana será comum aos demais. Sugiro pesquisar como fonte a Constituição da igreja presbiteriana que trata dos temas citados.