UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

CAROLINA CAVALCANTI FALCÃO

SOBRE POLÍTICA, ÉTICA E AFETO: emergência e negociações do protagonismo religioso no Brasil

Recife
2019

CAROLINA CAVALCANTI FALCÃO

SOBRE POLÍTICA, ÉTICA E AFETO: emergência e negociações do protagonismo religioso no Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutora em Comunicação.

Área de concentração: Comunicação.

Orientadora: Profa. Dra. Karla Regina Macena Pereira Patriota.

Recife

2019

Catalogação na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira, CRB-4/2223

F178s Falcão, Carolina Cavalcanti
Sobre política, ética e afeto: emergência e negociações do protagonismo religioso no Brasil / Carolina Cavalcanti Falcão. – Recife, 2019.
195f.: il.

Orientadora: Karla Regina Macena Pereira Patriota.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2019.

Inclui referências.

1. Protagonismo Religioso. 2. Teoria do Discurso. 3. Cristianismo Progressista. 4. Feminismo Cristão. 5. Influenciadores Religiosos. I. Patriota, Karla Regina Macena Pereira (Orientadora). II. Título.

302.23 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2019-237)

CAROLINA CAVALCANTI FALCÃO

SOBRE POLÍTICA, ÉTICA E AFETO: emergência e negociações do protagonismo religioso no Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutora em Comunicação.

Aprovada em: 02/10/2019.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profa. Dra. Karla Regina Macena Pereira Patriota (Orientadora)

Universidade Federal de Pernambuco

_____

Profa. Dra. Rosa Maria de Aquino (Examinadora Externa)

Universidade Federal Rural de Pernambuco

_____

Prof. Dr. Gustavo Gilson Sousa Oliveira (Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

_____

Profa. Dra. Andrea de Lima Trigueiro de Amorim (Examinadora Externa)

Universidade Católica de Pernambuco

_____

Profa. Dra. Carolina Dantas Figueiredo (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

À mulher que dedicou tardes inteiras na mesa da sala a me mostrar que o capricho e a disciplina são fundamentais para aprender. Hoje, ela repete sua lição com meus filhos e segue acendendo entre os seus, aquela fagulha de curiosidade pelas coisas a serem descobertas. Obrigada, mãe, pela fé que você coloca nas coisas mais cotidianas, nas “coisas que começam pequeninas” e avançam rumo aos grandes feitos. Sei que foram seu amor e paciência que me guiaram até aqui.

AGRADECIMENTOS

Não teria terminado essa tese sem a presença, o afeto, o trabalho, a preocupação, os puxões de orelha, o espaço, o abraço e o incentivo de muitas, muitas pessoas. Não corro o risco de deixar ninguém de fora porque sei exatamente quem são e por isso me sinto honrada em cita-las, uma por uma, aqui nesse texto.

A meus pais, Lílian e Fernando, sou grata pelo começo, pelo esforço e pelo exemplo. A Henrique, pelo amor, pelo aconchego, pela caminhada e, sobretudo, por me mostrar como se ama respeitando o outro na sua liberdade e escolhas. Dos tantos privilégios que tenho, saber que posso contar contigo é, de longe, um dos mais valiosos. A Eduardo e Benjamin, pela esperança, pela curiosidade e pela utopia e também por serem os melhores filhos do mundo! Obrigada, meninos, por mostrarem a parte mais bonita e criativa da vida, até quando a vida não tinha lá muitos motivos para otimismo. A Mari, pela voz serena, pela força constante e pela potência que tanto me inspira. A Helen, André, Duda e Lipe, agradeço por serem abrigo certo e por me ensinarem como se caminha e cresce junto. A Rita, agradeço pela escolha em permanecer sendo parte de nossa família e por se tornar uma referência de afeto que floresce e se reinventa. A Breno, porque entendo que o vínculo que se constitui no amor ultrapassa qualquer condição civil. A Felipe, Carina e Maria, pelas risadas e pelo carinho sempre a postos. Aos meus sogros Elsinha e Nazario, agradeço por nunca terem medido esforços, nem distância, pela família que tanto amam. A Leidinha, agradeço pelos mimos no final de tarde com gosto de cuidado e café.

A Karla eu agradeço não só pela orientação que se tornou amizade, como pela confiança desde o dia da primeira entrevista no PPGCOM num longínquo 2011. Agradeço também porque como uma verdadeira mestra, Karla sequer abriu as portas ou deu as respostas. Com suas perguntas, ela me mostrou onde encontrar as chaves e confiou que eu chegaria. Cheguei, Karlinha, obrigada por tudo!

A Carol e Maria, agradeço por celebrarem as várias Carolinas que fui e continuarei sendo ao longo da nossa amizade. Já fomos tantas e tão diferentes e é simplesmente incrível poder continuarmos juntas, com o respeito e o afeto típicos das longas caminhadas. Também agradeço a Aline, Claydja e Bruninho, pela amizade que estamos construindo com tanta dedicação. Aos amigos do IFPE, agradeço pela torcida em todas as conquistas, sobretudo nas mais micropolíticas. A Ju, por sua generosidade ímpar; a Patrícia, pelo forte sentido de responsabilidade com os amigos; A Gil, pelo espírito leve e inquieto; a Drica, por ser ouvinte atenta e sagaz dessa colega cheia de questões; a Monikita, pela paciência e carinho constantes

e a Lívia, que me ensina tanto sobre a vida que vale a pena ser vivida. Agradeço também a Carol Bello e Marivaldo Rosas, gestores cuja sensibilidade permitiu que a reta final da tese pudesse ser feita com o privilegiado alívio da licença capacitação.

Agradeço aos vínculos que cultivei nessa quase década de PPGCOM. A Manu, agradeço por ter sido nesses últimos anos uma potente interlocutora, além de uma amiga presente mesmo a distância. A Aninha, agradeço pela gentileza e doçura com que sempre tratou nossa amizade. A Soraya, agradeço pelo apoio e por mostrar que o mundo todo ainda é pouco para o que a gente pode. Aos servidores administrativos do PPGCOM José Carlos, Roberta e Cláudia, agradeço pelo trabalho competente e ao mesmo tempo carinhoso. Aos professores do Programa expresso minha admiração e reconhecimento. Aos professores que compõem a banca de avaliação, agradeço pela disponibilidade e pela contribuição. Me sinto honrada de saber que conto com o olhar qualificado de vocês.

Por fim, não poderia deixar de expressar minha gratidão à educação pública brasileira, que vem sendo vilmente atacada pela atual gestão do Governo Federal. Quando decidi voltar a estudar, aos 30 anos, na mesma UFPE em que havia me formado, o futuro que se desenhava era promissor, como qualquer utopia de futuro deve ser. Hoje, prestes a encerrar essa etapa tão esperada da minha carreira, olho para frente com apreensão e ainda um pouco anestesiada pela constatação de que perdemos tanto em tão pouco tempo. Mas como Drummond, também não quero ser poeta de um mundo caduco, tampouco cantar o mundo futuro, longe e inalcançável. Sim, o presente é grande... tão grande que pode amedrontar, mas devemos insistir nele. Sigamos de mãos dadas!

“Faz o teu verbo de borracha que ele enverga e nunca se quebra” (HOLANDA, 2015).

RESUMO

Nesta tese, apresento e conceituo o que chamo de protagonismo religioso no Brasil. Assim, discuto como as formas não-hegemônicas de visibilidade cristã estão desenvolvendo uma agenda política progressiva, uma ética e uma gramática afetiva da presença pública. É também um trabalho sobre como é possível apreender a reprodução e a dinâmica simbólicas que garantem a legitimidade desses agentes não hegemônicos. Entendo que o protagonismo religioso é um fenômeno típico dos fluxos comunicativos da Internet, aplicando uma comparação de como a liderança religiosa televangelista tradicional e hegemônica, por sua vez, é típica da ordem de transmissão da mídia. Enquanto essa liderança televangelista se apóia no carisma, o protagonismo religioso é impulsionado por uma competência afetiva que mobiliza uma presença performativa no espaço público (online e offline). Argumento que as formas de reprodução simbólica em relação ao protagonismo religioso não apenas abraçam novas formas de manifestação no espaço público, mas também exigem uma posição antagônica contra o cristianismo atual, que é carismático e difundido (tanto em aspectos católicos quanto evangélicos). Há uma visibilidade específica para os sujeitos do protagonismo, cuja principal proposta é se apresentar como figuras religiosas progressistas, "forasteiras" do auditório televangelista brasileiro e seus padrões morais, movidas não pelo carisma, mas pela mobilização de afetos como esperança / medo e amor. Este trabalho tem como objetivo discutir com precisão o status e os efeitos dessa visibilidade, sobre como o protagonismo religioso seria capaz de negociar, juntamente com questões teológicas, novos limites para a sensibilidade secular moderna. Além disso, também avança nos estudos sobre os afetos como um capital fundamental para a realização de novas formas de autoridade religiosa na Era da Internet. Uma discussão urgente, especialmente no contexto latino-americano, em que o projeto carismático cristão (e, portanto, radiodifusão) encontrou crescimento significativo, legitimidade e força política.

Palavras-Chave: Protagonismo Religioso. Teoria do Discurso. Cristianismo Progressista. Feminismo Cristão. Influenciadores Religiosos.

ABSTRACT

In this PhD dissertation I present and conceptualize what I call the religious protagonism in Brazil. In it, I discuss how non-hegemonic forms of Christian visibility are developing a progressive political agenda and an affection grammar of public presence, especially concerning the political events in the course of the last three years in Brazil. It is also a work on how is possible to grasp symbolic reproduction and dynamics that ensure the legitimacy of these non-hegemonic agents. I understand that religious protagonism is a typical phenomenon of the communicative flows of the Internet, applying a comparison of how the traditional and hegemonic televangelist religious leadership, on its turn, is typical of the broadcasting order of the media. While this televangelist leadership relies on the charisma, religious protagonism is driven by an affection competence that mobilizes a performative presence in the public space (online and offline). I argue that the forms of symbolic reproduction regarding religious protagonism not only embrace new forms of manifestation in the public space but also demands an antagonist position against current mainstream Christianity, which is charismatic and broadcasting (both on Catholic or Evangelical features). There is a specific visibility for the subjects of the protagonism, whose main propose is to present themselves as progressive religious figures, "outsiders" of the Brazilian televangelist auditorium and their moral standards, and moved not by charisma but by the mobilization of affections such as hope/fear and love. This work aims to discuss precisely the status and effects of this visibility, concerning how religious protagonism would be able to negotiate, along with theological questions, new limits for the Modern secular sensibility. In addition, it also advances affection studies as a fundamental capital for realizing new forms of religious authority in the Internet Age. An urgent discussion, especially in the Latin American context, in which the Christian charismatic (and therefore broadcasting) project found significant growth, legitimacy, and political force.

Keywords: Religious Protagonism. Discourse Theory. Progressist Christianity. Christian Feminism. Religious Influencers.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
1.1	Delimitações da pesquisa: a pergunta motivadora	14
1.2	Sobre as premissas do protagonismo religioso	19
1.3	Uma questão de circulação e legitimidade: a visibilidade religiosa no espaço público brasileiro	21
1.4	Apresentação do trabalho e divisão dos capítulos da tese	27
2	ARRANJOS DO PROTAGONISMO RELIGIOSO: ENTRE A POLÍTICA, A ÉTICA E O AFETO	30
2.1	Protagonismo, construindo modelos de agonia e integração	32
2.2	A relevância dos estudos de comunicação e a questão da visibilidade	36
2.3	Protagonismo pela categoria política e o problema da hegemonia	41
2.3.1	*Os muitos nomes da hegemonia cristã no Brasil*	47
2.4	A ética do protagonismo e o problema das subjetividades	53
2.5	Competência afetiva e o problema da visibilidade	63
2.5.1	*Da liderança broadcasting ao protagonismo em rede*	65
3	APORTE POLÍTICO DO PROTAGONISMO RELIGIOSO: ANTAGONISMO E CONTINGÊNCIA NA RELAÇÃO COM O HEGEMÔNICO	72
3.1	A tríade da Teoria do Discurso: antagonismo, deslocamento e centramento	74
3.2	O que faz o sujeito do protagonismo religioso?	79
3.3	Nomeações do hegemônico: desafiando a universalidade do particular	83
3.4	Jesus Antagonista	91
3.5	O problema do reino	100
3.6	Sobre equivalências e diferenças	102
4	ÉTICA DO PROTAGONISMO RELIGIOSO E A CONSTRUÇÃO DE UM SUBJETIVIDADE QUE “PERMANECE”	105
4.1	O encontro com o corpus ético	108
4.2	Invisíveis, esquecidas... e feministas	115
4.3	A hermenêutica e as lições do protagonismo	117
4.4	Pertencer, acreditar e permanecer	120

4.5	Ética das disputas semânticas	125
5	NEGOCIAÇÕES AFETIVAS DO PROTAGONISMO RELIGIOSO	130
5.1	Como se faz um oração	132
5.2	Competência afetiva: três características	135
5.3	Sobre a visibilidade do protagonismo religioso	152
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
6.1	Os caminhos do protagonismo religioso	163
6.2	O político do protagonismo	165
6.3	Ética do protagonismo	170
6.4	Competência afetiva do protagonismo religioso	172
6.5	Voltar ao início para encerrar a jornada	174
	REFERÊNCIAS	177

1 INTRODUÇÃO

Ver o que todo mundo viu e pensar
o que ninguém pensou.
Albert Szent-Gyorgyi[1]

Tomando a liberdade de começar a apresentação deste trabalho com uma metáfora desajeitada (que, espero, não soe como uma piada de mau gosto), quero falar sobre as constantes "tentações" às quais fui submetida ao longo do empreendimento da pesquisa. E por tentação, tomo as palavras que Santo Agostinho usou para defini-las: "uma forma de inquisição. Por meio dela o homem conhece a si mesmo" (RUBIO, 1996). Guardadas as devidas proporções, as inquisições que se apresentavam ao trabalho foram importantes para que eu pudesse entender sobre **o que não trata esta pesquisa** e, por causa delas, cheguei a definições valiosas, algumas importantes de serem enunciadas[2].

Primeiramente, esta não é uma pesquisa sobre o declínio ou crescimento de grupos religiosos no Brasil. Muito embora os dados estatísticos sejam importantes e serão levados em consideração, entendo, tal qual Pierucci (2004) já apontava, que há uma espécie de herança na sociologia da religião praticada no Brasil de se apresentar como uma sociologia do catolicismo em declínio[3]. Ele afirma que tal tendência, observada também na América Latina, produz estudos que mesmo considerando religiões não-católicas, "ao enfocar a expansão quantitativa ou qualitativa de uma ou outra religião, seja ela qual for, estarão fazendo sempre, pelo avesso, uma sociologia do catolicismo em declínio ou uma sociologia do declínio do catolicismo" (p. 14). A tentação de tomar o crescimento ou retração de certos grupos religiosos como objetos de estudo faz com que se pergunte o que acontece com aquela ou essa confissão religiosa para que figure de determinada maneira nos estudos censitários. Parafraseando Pierucci (2004, p. 15), não cabe perguntar o que acontece ao catolicismo (nem ao protestantismo,

[1] Apud Sodré (2017).
[2] No trabalho de escrita, é muito vezes difícil precisar com clareza o ponto em que a orientação tem um peso contundente no que se é dito ou defendido. Nesse quesito específico, registro aqui a recomendação precisa de minha orientadora sobre como eu deveria me colocar no trabalho, partindo justamente sobre as coisas que eu assumi, ao longo desse caminho, como as minhas premissas de trabalho.
[3] Essa herança data, segundo o autor, dos anos 1950-60 quando o objeto "declínio do catolicismo" começou a ser adotado.

ao espiritismo, às religiões de matriz africana, aos novos movimentos religiosos ou mesmo aos ateus) o que está acontecendo, mas o que está acontecendo no Brasil.

A segunda definição, por sua vez, é: este é um trabalho que assume a religião como matéria da vida pública e, por isso mesmo, enseja modos de viver, de ser, de estar e de dizer no espaço público. Esse mesmo espaço é disputado de forma cada vez mais acirrada por narrativas religiosas das mais diversas. Num cenário de tamanha competição, o tema da agência religiosa se mostra relevante como possibilidade para discutir certas naturalizações atribuídas ao público e ao privado[4] no que concerne o lugar da religião. Cabe aqui o que Talal Asad (2003) aponta como a forma da subjetividade moderna (e seu valor epistêmico) que aciona uma forte expectativa sobre a agência individual. Como bem ilustra o autor, a construção da modernidade se baseia na separação do político da esfera religiosa, bem como na emancipação individual frente aos "papeis atribuídos". Asad conclui que, nessa perspectiva, a "agência religiosa" vai ser sempre tida como uma forma defeituosa de agência. Nesse ponto, a tentação está em assumir que certas subjetividades políticas possuem inerentemente uma posição de resistência frente a uma dada ordem, ou pelo contrário, certas subjetividades religiosas são "naturalmente" subservientes a uma certa configuração.

Por fim, é preciso afirmar que este não é um trabalho sobre a midiatização da religião[5]. Isso significa que não compartilho com Hjavard (2008) nem a ideia geral de que a midiatização é um processo pelo qual atividades sociais e culturais assumem formas midiáticas (p. 13-14); nem com sua ideia específica de midiatização da religião que toma a secularização como condição, a partir dos seguintes níveis: "No nível da sociedade, a midiatização é parte integrante da secularização. No nível de uma organização e do indivíduo, a mediatização pode incentivar práticas e crenças seculares e convidar imaginações religiosas de natureza mais subjetivada" (Hjavard, 2011, p. 119)[6]. É importante notar que o aporte sobre a midiatização da religião que o autor apresenta é honestamente recortado, em seu trabalho, para explicar uma realidade típica

[4] Esse debate será retomado no terceiro capítulo.
[5] Muito embora seja um campo crescente de investigação no Brasil, o tema da midiatização da religião ainda não goza de um consenso muito bem estabelecido, sendo campo de muitas disputas epistemológicas e teóricas. Para melhor compreender esse debate, Martino (2016) constrói um referencial relevante sobre a midiatização como um trabalho de foco na processualização da religião.
[6] Tradução livre de: "At the level of society, mediatisation is an integral part of secularisation. At the level of an organisation and the individual, mediatisation may both encourage secular practices and beliefs and invite religious imaginations of a more subjectivised nature"

das sociedades ocidentais do norte da Europa[7]. Assim, a tentação seria justamente tomar como equivalentes economias comunicativas tão diferentes como a brasileira (na qual me debruço) e as que se observam no Norte Global.

1.1 Delimitações da pesquisa: a pergunta motivadora

Mas afinal, do que trata esta pesquisa que procura estar tão ciente de suas tentações? Este é um trabalho sobre o que chamo de protagonismo religioso, uma investigação amparada numa pergunta inicial: como se constituem e se apresentam as formas religiosas que assumem um lugar fora do mainstream cristão? É um olhar sobre as formas não-hegemônicas de visibilidade cristã, num movimento de atenção às brechas, às descontinuidades, às suturas não concluídas de um ordenamento hegemônico que é político e religioso. É também um trabalho sobre as subjetividades religiosas que emergem desse arranjo. Por fim, é uma investigação sobre como é possível compreender a dinâmica e a reprodução simbólicas que constituem a legitimidade desses agentes.

O protagonismo religioso designa um conjunto de posições de sujeitos religiosos que compartilham entre si componentes políticos, éticos e afetivos em comum. Um nome, no fim das contas, que é também uma ação, uma incursão sobre a realidade. E esse nome revela muito do lugar de quem o postula. Protagonismo que abrange tanto o lugar de destaque num enredo quanto uma diferenciação em relação à ideia de liderança religiosa. E religioso, significante que neste trabalho funciona, de maneira bastante sintomática, como um sinônimo para cristão. A ação/nomeação do protagonismo religioso fala também do esforço metodológico para a definição de um corpus. Nesse sentido, é particularmente relevante a afirmação de Charadeau e Maingueneau (2004), para quem o corpus não existe em si, mas depende do posicionamento teórico a partir do qual ele é considerado.

Assim, é importante estabelecer a ideia de prática discursiva (a partir da Teoria Discursiva da Escola de Essex) como um ponto central no esforço teórico-metodológico

[7] As sociedades nórdicas são o campo de observação de Hjarvard e não por acaso, há um significativo esforço de compreensão do fenômeno religioso na perspectiva da mediatização. Para acessar uma perspectiva um pouco mais crítica dessa abordagem, mas ainda assim fortemente amparada na ideia de privatização da religião, ver Lovheim (2012).

deste trabalho. Em linhas gerais[8], o discurso é uma articulação de elementos distintos, capaz de produzir posições com as quais os sujeitos podem se identificar (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 105). Tendo em vista que esses significados são precários e estão sujeitos à transitoriedade, a prática discursiva se assenta em pontos nodais que funcionam, como os autores explicam, como significantes vazios, capazes de atender diferentes demandas políticas. A significativa disputa entre esses pontos nodais constitui uma categoria importante para este trabalho: o antagonismo. Como os autores pontuam: "Essa 'experiência' do limite de toda objetividade tem uma forma de presença discursiva precisa, e isso é antagonismo" (idem, p. 122)[9]. É essa presença discursiva que define a ideia de antagonismo dentro de uma ordem hegemônica[10] que interessa a este trabalho e que motiva a formação do corpus.

O antagonismo é então o lugar político do protagonismo religioso e esse direcionamento foi fundamental para estabelecer um percurso metodológico que contemplasse um arquivo antes de se debruçar sobre o corpus propriamente dito. Cabe aqui a proposta de Pêcheux (1993), para quem o arquivo pode ser entendido, de modo geral, como o "campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão" (p. 57). Para o célebre analista do discurso, tanto a constituição quanto a leitura de um arquivo implicam num entendimento político (da ordem da injunção ideológica do dizer) sobre o mesmo. Seu argumento era que esses entendimentos e vieses possibilitariam a circulação de certos documentos em detrimento de outros, inscrevendo autorizações e interdições discursivas. O arquivo não é, portanto, um lugar de determinação, mas sim de leituras, de reconhecimento das "evidências práticas que organizam estas leituras, mergulhando a 'leitura literal' (...) numa 'leitura interpretativa'- que já é uma escritura. Assim começaria a se constituir um espaço polêmico das maneiras de ler, uma descrição do 'trabalho do arquivo' enquanto relação do arquivo com ele-mesmo, em uma série de conjunturas, trabalho com a memória histórica em perpétuo confronto consigo mesma" (p. 57).

Assim, a construção do corpus do trabalho começou a partir de uma leitura interpretativa do arquivo que escolheu, entre "as maneiras de ler", a ideia de antagonismo. Me detive sobre uma miríade de agentes dentro da organização em rede

[8] A Teoria do Discurso será amplamente debatida nos dois capítulos a seguir.
[9] Tradução livre de: "This 'experience' of the limit of all objectivity does have a form of precise discursive presence, and this is antagonism".
[10] Na perspectiva trabalhada, uma ordem hegemônica é também uma formação discursiva.

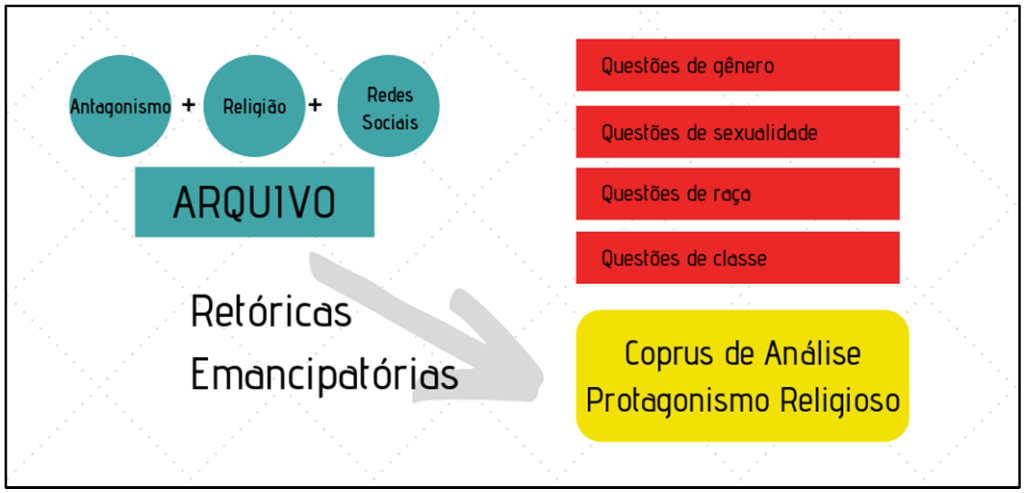
que incluía figuras religiosas de toda sorte: igrejas inclusivas, pastorais, feministas religiosas, debatedores teológicos, pastores, padres, associações de leigos e religiosos, personalidades políticas, etc. A perspectiva do antagonismo foi o norteador dessa leitura, fomentada também por matérias publicadas na grande imprensa sobre como nem todas as identidades religiosas devem ser necessariamente entendidas como conservadoras. A partir desse material, constatei que somente o lugar político do antagonismo não seria suficiente para compreender as tematizações observadas no arquivo. Entendi que havia interpelações ao antagonismo que precisavam ser consideradas, e que estas apontavam para sujeitos especificamente constituídos.

Cabe aqui uma pontuação importante sobre as definições da pesquisa. Pois, uma vez que o protagonismo se vale do lugar político do antagonismo dentro de uma ordem hegemônica, é importante ressaltar que ele o faz a partir de uma economia dos meios de comunicação específica. Em outras palavras: argumento que **os textos do protagonismo religioso são textos da Internet**[11]. Assim, o arquivo do protagonismo religioso é tanto uma leitura interpretativa que se ocupa de posições antagônicas, quanto uma incursão sobre a materialidade digital. A questão metodológica ganha, então, uma nova camada de problematização. Afinal, a tomada do arquivo digital encerra em si mesmo questões relevantes não só sobre a apreensão do texto (tais como dispersão, chancela, heterogeneidade e instabilidade), mas também sobre a demanda, tal qual Dias (2011) propõe, de compreender as determinações das tecnologias digitais e sua organização em rede sobre o sujeito. Para a autora, está em funcionamento um apagamento dessa relação. Em suas palavras: "Tem-se a impressão (e trabalha-se no sentido de produzir esse efeito), contudo, de que o sujeito controla, domina e determina os caminhos da sociedade e da história, através de comandos de computador e de conexões em rede" (p. 633).

A formulação de que os textos do protagonismo religioso são textos da Internet demanda considerar um sujeito que "esquece" que fala em nome de uma posição marcada por condições históricas, políticas e tecnológicas de produção. Essa subjetividade do protagonismo religioso conjuga tanto o apagamento dessas condições (que produz a ideia de controle e domínio sobre o que se diz) quanto a agência, como forma de ação sobre as estruturas religiosas. Por isso, foi necessário um recorte sobre o

[11] Como mostrarei no primeiro capítulo, o protagonismo religioso se funda numa ordem comunicativa diferente do broadcasting e se estabelece a partir dos modelos de rede.

arquivo a partir do que entendo como uma interpelação ao antagonismo a partir de retóricas emancipatórias[12] que tratam de questões de gênero, de sexualidade, de raça e de classe. Esse argumento encontra apoio na discussão laclauniana sobre hegemonia[13] pós-marxista e emergência dos novos movimentos sociais, bem como no desenvolvimento de novos modelos de crítica que pautam determinadas ações coletivas[14] na contemporaneidade. O quadro abaixo ilustra o percurso metodológico de apreensão do arquivo e constituição do corpus do protagonismo religioso.



Quadro 1 - Do arquivo ao coprus no Protagonismo Religioso

A partir do quadro acima é possível argumentar que existe uma composição específica que tanto oferece materialidade ao protagonismo religioso quanto consistência no que se refere à sua delimitação. Em outras palavras: todo protagonismo religioso assume uma posição de antagonismo dentro da ordem hegemônica religiosa, mas nem todo antagonismo dentro dessa mesma ordem produz um efeito de sentido do protagonismo religioso. Assumi-lo como efeito de sentido é uma posição teórico-metodológica que se revela no modo como "o pesquisador se coloca frente à

[12] Compartilho aqui a noção de "retórica da emancipação" tal qual proposta por Ramón Grosfoguel em sua explicação sobre as Epistemologias do Sul. Nela, o autor trabalha a partir da categoria de "pensamento crítico de fronteira" proposto por Mignolo (2000 apud GROSFOGUEL, 2010) como a resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. O que instala e redefine a "retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias epistemologias do subalterno, localizados no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma definição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos". A retórica emancipatória será um tema retomado na pesquisa no terceiro capítulo, juntamente com as questões de agência religiosa.

[13] Assunto que será fortemente debatido nos próximos capítulos.

[14] Sobre esse tema, Dunker (2017) explica que o crescente interesse de pessoas comuns por temas políticos pode ser facilitado em parte "pela forma de vida digital, em parte pelo fato de que nela as minorias organizadas estão na vanguarda do gradual processo de reinterpretação do cotidiano" (p. 294).

materialidade em análise e ao arquivo de pesquisa" (SCHNEIDERS, 2011, p. 105). É, a partir do que postula a autora, reconhecer que não existe sentido a priori. Ou seja: o protagonismo religioso não se dá de antemão, ele só pode ser observado no próprio trabalho de descrição e apreensão do mesmo.

Por fim, é importante ressaltar como a observação do arquivo e a formação do corpus foram fundamentais para que se pudesse chegar aos três componentes do protagonismo religioso (política, ética e afeto), que estão no centro das hipóteses do trabalho e serão apresentados nos capítulos a seguir. Essa composição tripla não estava prevista no delineamento da pesquisa, mas só pôde ser percebida e sistematizada a partir das reflexões sobre a materialidade de análise. A relação entre o trabalho de estruturação do corpus e as reflexões sobre o que caracteriza, delimita ou distingue o protagonismo religioso, me parece inerente ao tipo de pesquisa que pretendo desenvolver no trabalho. O que corrobora a postulação de Scheneiders (2011) sobre como o corpus não só pode responder às perguntas prévias de uma pesquisa, como também acrescentar novas inquietações a ela (p. 107). Nesse sentido, a autora explica que o corpus está em constante construção, apontando para o seu fechamento provisório, que só se conclui quando as análises são finalmente encerradas.

Com esse argumento, pretendo estabelecer um trabalho de apresentação do corpus a partir de quadros sucessivos. No primeiro quadro, demonstrado logo a seguir, será delimitada toda a superfície discursiva do que, nesta pesquisa, chamo de protagonismo religioso. O objetivo é demonstrar muito mais o trabalho de deslocamento do arquivo ao corpus do que propriamente apresentar um material estável e claramente fechado. Os capítulos 02, 03 e 04 (que tratam respectivamente das questões políticas, éticas e afetivas do protagonismo) apresentarão, cada um, um quadro específico do corpus, com os recortes teóricos e metodológicos que puderam ser observados ao longo da pesquisa. Essa estratégia demonstra uma preocupação e postura permanentes em não setorizar a pesquisa em formulações teóricas separadas dos componentes de análises. Assim, um trabalho amparado em compartimentos (referencial teórico X análise) dá lugar ao empreendimento mais dinâmico, como Perti (2013) propõe, do movimento pendular. Em sua elaboração sobre a metáfora, a autora explica que é no movimento de ir e vir (da teoria para a análise e/ou vice-e-versa), "que o pêndulo agita os processos de produção de sentidos sobre o corpus, movimentando a contemplação que estagnaria o

analista e, consequentemente, o movimento de análise" (p. 42). Abaixo segue o quadro I do corpus pendular.

Quadro 2 - Corpus Geral do Protagonismo Religioso

mais atuantes e formas de acesso. É importante ressaltar que nessa fase, o corpus apresenta apenas os perfis que foram enquadrados no recorte a partir do arquivo[15].

Tabela 1 - Perfis gerais do Corpus

Ord.	Nome	Plataforma
A	Anderson França	Instagram, Portal
B	Católicas pelo Direito de Decidir	YouTube
C	Tem Mulher na Igreja	Portal, Instagram
D	Muro Pequeno	YouTube
E	Redomas	Portal, Instagram
F	Camila Mantovani	Instagram
G	FéMinistas	Instagram
H	Henrique Vieira	YouTube, Instagram

1.2 Sobre as premissas do protagonismo religioso

Nesta Introdução, me dedico a localizar a formação de um *mainstream* cristão atravessado por uma articulação que mobiliza o pentecostalismo e a renovação

[15] O corpus geral agora apresentado é, na verdade, uma compilação de várias aproximações feitas com o arquivo ao longo da pesquisa. Isso significa que me aproximei dos textos a partir das inquietações da política, da ética e do afeto e só então pude formular uma compreensão mais geral (e sempre amparada no gesto de leitura) do corpus.

carismática, por um lado, e um acúmulo de capital midiático broadcasting, por outro. O termo mainstream, fortemente usado nos estudos de comunicação para situar as relações hegemônicas da cultura de massa, assume a ideia de grande público ou dominante, sendo usado, tal qual Martel (2012) propõe, para se referir a meios de comunicação, programas de televisão ou produtos culturais que se dirijam a um público amplo. Para o autor, o mainstream é "o inverso da contracultura, da subcultura, dos nichos [...] Por extensão, a palavra também remete a uma ideia, um movimento ou partido político (a corrente dominante) que tem o objetivo de seduzir todo mundo" (p. 21). O termo é, portanto, espécie de referência para pensar tanto sobre formas de popularização de certo produto, posicionamento ou discurso, quanto sobre suas esferas de influência e poder.

Neste trabalho, falo do mainstream cristão brasileiro como fenômeno histórico cuja gênese se encontra no contexto da redemocratização. Para isso, aponto para um arranjo que interpela a formação do campo religioso brasileiro mirando em dois objetivos. O primeiro deles é compreender circulação e legitimidade religiosas no espaço público brasileiro. Nesse sentido, interessa problematizar, sobretudo, a produção das formas aceitáveis de presença pública das religiões no país (os modos de presença religiosa). Como questão de fundo, é apresentada a ideia de substituição de paradigmas, tal qual proposto por Montero (2015), em que saem de cena as questões da nacionalidade (tendo o sincretismo como fio integrador e "apaziguador" da diversidade étnica e racial brasileira) e ganham destaque as questões de cidadania (em que pese a inclusão, que vai nomear a nossa sociedade em termos das diferenças que ela precisa identificar e viabilizar).

O segundo se detém sobre a observação de uma economia da comunicação que acompanha o estabelecimento dessas presenças e que revela a maneira como a visibilidade religiosa, no Brasil, se dá. Dessa forma, quando falo de visibilidade religiosa estou falando tanto de um campo em disputa quanto de uma materialidade com que essas religiões acessam (e permanecem) n/o espaço público. Ressalto também, tal qual propõe Hjelm (2014) que a visibilidade religiosa, especialmente em suas formas contemporâneas, não significa necessariamente vitalidade religiosa. Assim, se as religiões de matriz africana se justificam pelo viés do patrimônio cultural, sua visibilidade se constitui como objeto a ser inventariado, registrado no campo das documentações (os relatos acadêmicos, audiovisuais e os de olhar antropológico podem

ser entendidos como exemplo disso)[16]. O cristianismo, por sua vez, se visibiliza a partir de um lugar completamente diferente e que durante os cem anos entre 1889 (marca inicial do processo de separação do estado da religião, ou seja, da secularidade) e o final da década de 1980 vai demonstrar a preponderância do catolicismo no imaginário[17] religioso nacional. Essa identificação transparente, naturalizada, também se reflete nas produções culturais, no calendário civil que contempla feriados católicos, na cruz onipresente nas paredes das repartições públicas, no Cristo redentor etc. No entanto, o que me interessa para pensar a visibilidade cristã é menos essa identificação automática (já amplamente debatida pela literatura da área) e mais as contingências, dentro do próprio cristianismo no Brasil, que desembocaram no modelo de visibilidade maisntream que temos hoje, acumulador de um grande capital midiático e político.

1.3 Uma questão de circulação e legitimidade: a visibilidade religiosa no espaço público brasileiro

Pensar a forma como as religiões se apresentam no espaço público brasileiro é tarefa que requer o estabelecimento de dois marcos históricos importantes, sendo o primeiro deles a proclamação da República (1889) e o segundo, a promulgação da Constituição Federal após o fim do regime militar (1989). Isso porque compartilho com Montero (2011), o argumento de que as relações entre religiões e Estados Nacionais são fundamentais para perceber como se classifica e compreende aquilo que é religioso numa dada cultura. Ainda segundo a autora, é importante levar em conta que a República instituiu no Brasil o secularismo e não propriamente a ideia de pluralismo religioso. Isto é: não havia a percepção claramente definida sobre a existência de outras religiões no espaço público brasileiro além do catolicismo (constituído como linguagem política da Colônia e do regime imperial).

Refletindo sobre a "Aurora Republicana" (1890) como marco inicial da laicidade no país, Giumbelli (2008) refelte sobre o reconhecimento jurídico dado às religiões pelo nascente Estado brasileiro. Ele explica que além de romper com o arranjo que mantinha e oficializava a Igreja Católica, a primeira Constituição Republicana

[16] Assim, falar sobre a visibilidade das religiões de matriz africana é mais pensar sobre suas manifestações e negociações para se tornarem legítimas do que propriamente defender a vitalidade das mesmas no espaço público.

[17] Sobre essa questão, é importante pensarmos como Hevier-Lerger (2008) propõe essa identificação quase automática entre catolicismo e secularidade (no caso francês), promovendo um repertório cultural completamente baseado/espelhado no ordenamento católico.

(1893) estabelecia as formas de acomodação dos agentes religiosos. O autor ressalta que o texto oficial se revelava de forma interessante versando sobre a liberdade que teria a religião (leiam-se aqui suas garantias e as poucas restrições que lhes seriam impostas para atuar no espaço público) e muito pouco sobre a religião (ou quais religiões) teria/m liberdade. O que o faz acreditar que a referência era de fato o catolicismo eclesial, do qual não se tinha dúvida sobre seu estatuto como religião. Em outras práticas religiosas (como o espiritismo ou as de matriz africana) pesavam formas severas de regulação jurídica, com o código penal atuando fortemente na criminalização de práticas não-católicas[18].

Na análise do autor, as denominações religiosas precisaram se definir a partir de certas concepções para se tornarem legítimas e revelarem aquilo que ele enquadra como uma "ininterrupta vitalidade do campo religioso brasileiro" (p. 81). Formações mais generalistas, argumenta Giumbelli (2008), vão possibilitar que o espiritismo já nas primeiras décadas do século XX, se apresente sob a forma da caridade, o que vai autorizar que suas práticas (mediunidade ou curas espirituais, por exemplo) aconteçam livres do risco de serem criminalizadas. Por outro lado, as religiões de origem africana começam a ganhar legitimidade no espaço público a partir de uma abordagem diferencialista, em que pesem suas características como cultura e identidade. Explica o autor:

> No primeiro caso, a noção de religião é acionada e construída de tal forma que, mesmo quando sua referência é bem específica [...], pressupõe-se que configura um gênero que pode ser preenchido por muitas espécies. No segundo caso, a noção de religião é diretamente acionada e construída por referência a condições específicas [...]. Esse segundo argumento se desenvolveu mais claramente a propósito das "religiões afro-brasileiras" porque foi sobretudo em torno delas que se articulou a posição que as vinculava fortemente a uma "mentalidade", a uma população e a uma tradição específicas. Assim, elaborou-se uma base diferencialista para sustentar a presença dessas religiões no espaço público brasileiro, que é distinta da base que se configurou para permitir a presença do catolicismo e do espiritismo no mesmo espaço (p. 88/89).

As questões levantadas pelos dois autores até agora fornecem algumas bases para se pensar como, no Brasil, a República promoveu o secularismo, mais do que propriamente o pluralismo religioso. Isso significa dizer que o secularismo inaugura no

[18] Tese também sustentada por Montero (2009).

Brasil um esforço de definição e limitação do que vem a ser uma prática religiosa legítima. Nas palavras de Montero (2009),

> [...] o reconhecimento legal da diversidade de cultos e a garantia de liberdade religiosa, foi o resultado de um longo debate político-científico daquilo que o Estado (e a sociedade) podiam legitimamente reconhecer e aceitar como "prática religiosa" (p. 10).

Se as definições sobre a religião no espaço público não se constituem como formas essenciais de presença, parece oportuno assumir que existem fundamentos e premissas que, num dado momento histórico, são capazes de reconhecer e legitimar certas práticas como religiosas.

É possível afirmar, dessa forma, que a instituição da República inaugura também um paradigma fundamental para a composição clássica do modelo de coesão nacional brasileiro: aquele fundado no imaginário da mestiçagem e da assimilação. Esse recurso, explica Montero (2012), foi necessário devido à heterogeneidade da matéria-prima de nossa incipiente soberania popular, em que se faziam presentes populações africanas recém-saídas da escravidão, mestiços livres, grupos indígenas em diferentes momentos de convivência com mundos não-indígenas, imigrantes europeus pobres e quadros da burocracia estatal de ascendência portuguesa (p. 88). Para a autora, todo o século XX foi dedicado ao trabalho de elaborar essas matrizes tão diversas, de forma a se equacionar o dilema da nacionalidade brasileira. "Desse modo, o modelo de constituição da soberania foi, no caso do Brasil, calcado em uma política de integração e assimilação das diferenças de cor na forma de uma cidadania miscigenada abstrata, indiferente às particularidades" (p. 88/89). Foi da relação entre o imaginário dessa nacionalidade apaziguada pela miscigenação com a formação de uma laicidade que normaliza a presença católica e criminaliza/medicaliza outras formas religiosas, que se constituiu o modo de presença religiosa no Brasil moderno e secular.

O segundo marco histórico de referência, a promulgação da Constituição Federal, no final da década de 1980, nos mostra uma importante mudança de paradigma. Saem de cena as questões da nacionalidade (tendo o sincretismo como fio integrador e "apaziguador" de nossa diversidade étnica e racial) e ganham destaque as questões de cidadania (em que pese a inclusão, que vai nomear a nossa sociedade em termos das diferenças que ela precisa identificar e viabilizar).

É possível afirmar que o paradigma da cidadania abriga, portanto, uma experiência histórica recente no Brasil. Isso porque ele nos remete ao final da década de 1980, quando a ditadura militar havia chegado ao fim e a Constituição estava sendo

promulgada. Além de se estabelecer a partir de uma ordem democrática, tal paradigma afeta significativamente o ordenamento do espaço público e, consequentemente, a maneira como as narrativas religiosas contemporâneas passam a disputa-lo. Além disso, é importante termos em mente que, a partir da década de 1980, há um evidente declínio da identificação imaginária entre a Igreja Católica e a sociedade civil brasileira. Fato que vai culminar, três décadas depois, na perda consistente de hegemonia por parte do catolicismo como identidade religiosa nacional e na presença multifacetada das denominações evangélicas no espaço público.

A nova constituição, sensível aos movimentos sociais das décadas de 1960 e 1970, consagrou o pluralismo como um valor supremo (MONTERO, 2017, p. 217). Por sua vez, o conceito de pluralismo religioso foi expandido de uma noção privada e individual de liberdade de crença para a concepção de liberdade e aceitação de práticas religiosas. Essa ampliação do escopo das liberdades religiosas previstas pelo documento está intimamente ligada à definitiva abolição da observação de manutenção da ordem pública e dos bons costumes como condição para exercício dessa liberdade. Tal qual Montero (2017) propõe, o pluralismo foi uma forma de ordenação do campo religioso. Isso porque, enquanto ideologia política, o pluralismo fez com que "todas as organizações religiosas se relacionassem entre si e estabelecessem a competição como forma de apresentação pública" (p. 219), instaurando o que a autora propõe como uma cultura da justificação.

Vê-se, portanto, no espaço dos últimos 30 anos, um cenário cuja complexidade revela-se sobretudo numa intricada disputa de agentes religiosos por visibilidade na arena pública. Um cenário cuja descrição demanda esforço para pensar o trabalho dos agenciamentos religiosos na construção do espaço público brasileiro e as formas possíveis de visibilidade a partir de uma agenda política que tais agenciamentos endossam. Um dos efeitos desse paradigma da cidadania é a doutrina política da tolerância, que prescreve como norma a convivência entre as diferenças. No caso brasileiro é perceptível, como nos mostra Montero (2017), a necessidade dos agentes religiosos de se justificarem e objetificarem suas posições publicamente, produzindo um espaço público que se pauta numa situação peculiar: é na tentativa de ordenar a tolerância que se produz a questão da controvérsia.

É preciso ressaltar que o exercício de pensar o Brasil nesse projeto de tolerância não está comprometido com uma leitura ingenuamente otimista do cenário atual. Significa compreender, no entanto, que o ordenamento pela tolerância produz sujeitos

distintos daqueles formados no imaginário da miscigenação. Significa também que a controvérsia, por seu lado, põe em ação outra forma de ordenar esses sujeitos religiosos, que disputam, ávidos, uma posição de visibilidade no espaço público. Refletindo sobre a estranha nova vida que a tolerância ganhou a partir dos anos 1980 nas democracias liberais ocidentais, Wendy Brown (2006) explica que o tema ganha relevância tanto no campo doméstico quanto internacional, pois

> [...] regula a presença do outro, tanto dentro quanto fora dos Estados-Nações liberais democráticos, e frequentemente forma um circuito entre eles que legitima as formas mais iliberais do estado por meio de um termo consumadamente associado ao liberalismo (BROWN, 2006, p. 8)

Muito embora o trabalho da autora se debruce sobre as políticas domésticas e internacionais dos Estados Unidos e sobre a constituição e manejo da ideia de tolerância, é possível trazermos dessa discussão alguns pontos relevantes. Brown aponta para o movimento de despolitização da tolerância, na medida em que se constitui a partir do manejo de identidades que se apresentam ora como naturalmente diferentes e conflituosas ora como individualmente inconciliáveis. Para a autora, o modelo de tolerância com o qual lidamos na atualidade reverbera outras formas de despolitização típicas do liberalismo. Assim:

> A ampla adoção da tolerância hoje, especialmente nos EUA, é facilitada pela convergência com outras fontes de despolitização discursiva. Essas fontes incluem tendências persistentes no próprio liberalismo e no ethos peculiarmente americano do individualismo. Eles incluem [também] a difusão da racionalidade do mercado em todas as esferas políticas e sociais precipitadas pela ascendência do neoliberalismo (p. 17).

Há aqui duas questões centrais para compreendermos como, sob a égide da tolerância, é possível identificar a legitimidade e circulação religiosas no espaço público brasileiro: o individualismo liberal e a racionalidade de mercado. Dois potentes catalizadores de um processo que, a partir do final da década de 1980, com o estabelecimento do Estado Democrático, se constitui a partir da estabilidade econômica proposta pelo Plano Real (1994), do desenvolvimento de políticas de distribuição de renda e da ascensão de uma nova classe média, alçada ao até então inédito patamar de cidadania consumidora.

Por fim, para concluir esse ponto de partida duplo, entendo que, na formação desse "Brasil tolerante", constituem-se outras formas aceitáveis com que a religião acessa o espaço público e assume materialidades diversas. É o caso dos grandes templos religiosos, tendo as catedrais como um emblema de ocupação do espaço público das grandes cidades brasileiras e que, conforme explica Gomes (2011), revelam uma ligação

fundamental da cosmologia iurdiana[19] com uma memória mítica de Israel[20]. É também o caso da emergência das celebridades religiosas (pastores e padres) que se apresentam e circulam, tal qual postulam Patriota (2008) e Carranza (2000), como produto do entretenimento[21]. A autoajuda é uma forma cada vez mais em evidência, como demonstra o trabalho de Rodrigues (2015) sobre o projeto do casamento blindado do casal Cardoso[22], e que abre espaço para um mercado editorial promissor. Os megaeventos religiosos, por sua vez, mostram a importância da música gospel, que, conforme explica Cunha (2007), indica formas híbridas de atualização do religioso e do popular. Por fim, a atuação política (seja no Legislativo, através da Frente Parlamentar Evangélica; seja no Executivo com a eleição sucessiva de nomes religiosos para a ocupação dessas pastas) reconhecida pelo seu apelo conservador é também uma expressão da ocupação aceitável que as figuras religiosas passam a deter sob as circunstâncias da tolerância e da pluralidade.

O avivamento pentecostal pode ser tomado como uma espécie de catalizador no processo de formulação dessas novas visibilidades dos agentes religiosos. Isso porque, na medida em que atinge católicos e evangélicos de formas bem diferentes[23], ainda assim é capaz de produzir efeitos de presença pública bastante similares. Isso porque, a partir de Oliveira (2009), percebe-se uma espécie de equivalência entre as práticas religiosas e as práticas públicas das denominações influenciadas pelo pentecostalismo. Em seu trabalho sobre a pluralidade religiosa cristã no Brasil, o autor explica que os movimentos pentecostal, carismático e neopentecostal introduziram tanto novas práticas espirituais e místicas quanto organizativas, que "romperam com os padrões normais e aceitáveis, na modernidade, não só para o cristianismo mas para a própria religião como categoria geral" (p. 308). As práticas emotivas ligadas ao avivamento (falar em línguas, o batismo no Espírito Santo, a luta contra Satanás etc) se desenvolveram em paralelo ao forte investimento em infraestruturas de comunicação, pautando uma cultura de produção simbólica própria, com músicas, livros, programas de TV e rádio, moda, etc.

[19] No trabalho citado, a autora se refere sobretudo à forma como as catedrais da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) reverberam a representação mítica da Terra Santa.
[20] O caráter aurático e não-aurático das catedrais.
[21] Vale ressaltar como esse um fenômeno que também se observa no campo da RCC.
[22] Projeto editorial do Casal Cardoso (Renato e Cristiane, ela filha do pastor Edir Macedo) institulado "Casamento Blindado", começou com o lançamento de um livro (em 2012) e seguiu por outras plataformas, como filme (2013) e sessões nos cultos.
[23] O trabalho de Oliveira (2009) é esclarecedor sobre esse ponto.

Além disso, é inegável a projeção pública e midiática de líderes, artistas e celebridades ligados às denominações (neo)pentecostais e carismáticas (OLIVEIRA, 2009, p. 338).

Retorno aqui a Martel (2012) e sua reflexão quando ele explica que é a partir do maisntream que é possível pensar a política e o *business* dos produtos da cultura que se propõem a "falar com todo mundo". Ele alerta para a ambiguidade da "cultura maisntream" que "pode ter uma conotação positiva e não elitista, no sentido de 'cultura para todos', ou mais negativa, no sentido de 'cultura de mercado', comercial, ou de cultura formatada e uniformizada" (p. 21). Postular um Cristianismo maisntream é precisamente situar esse peculiar entendimento que reconhece no avivamento pentecostal (e seus particulares desdobramentos) tanto uma proposta não-elitista de evangelho quanto uma forma poderosa de mobilização religiosa e política cuja reprodução é um fim estratégico.

Atenta ao perigo de soar essencialista nessa tarefa de situar o mainstream cristão no Brasil pós-88, proponho pensa-lo tal qual Laclau (2013) compreende o trabalho de constituição hegemônica enquanto uma operação discursiva que se deseja universal e que assim se apresenta: como um todo dotado de sentido. Assim, o que chamo de mainstream cristão no Brasil é, numa clara referência laclauniana, a fixação de significados particulares que se propõem a representar uma totalidade[24]. Nessa perspectiva, não existe, sob a expressão mainstream cristão, um vínculo lógico entre todas as posições subjetivas marcadas pelo avivamento pentecostal e sim, como aponta Laclau (2005), sobre a relação entre nominação e contingência: "uma pluralidade de demandas sociais que se unem por relações equivalenciais (metonímicas) de contiguidade" (p. 12), fazendo com que "o momento contingente de nominação [tenha] um papel absolutamente central e constitutivo" (ibdem). É a partir dessa articulação contingencial, tarefa sempre precária que tem no seu horizonte uma dimensão de indeterminação e falta constitutiva[25], que proponho conhecer o protagonismo religioso.

1.4 Apresentação do trabalho e divisão dos capítulos da tese

[24] Desenvolverei melhor a Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe nos capítulos 01 e 02.

[25] O valor dessa afirmação para este trabalho se dá tanto porque indica que não existe um a priori na relação que liga, por exemplo, um padre católico superstar, o Templo de Salomão e a bancada evangélica; quanto por deixar claro que, ao ressaltar sua contingência, a articulação hegemônica se constitui também naquilo que é seu antagônico.

O trabalho de pesquisa sobre o protagonismo religioso assume, como ponto de partida, a formação do mainstream cristão no Brasil da redemocratização. Assim, na Introdução, apresento as premissas gerais sobre as quais a tese se constitui: a superação do paradigma sincrético em função da emergência do Brasil tolerante e, consequentemente, a formação de uma visibilidade hegemônica que algumas denominações cristãs vão assumir a partir disso.

No primeiro capítulo, me proponho a apresentar e definir o protagonismo religioso, em função dos aspectos da política, da ética e da visibilidade. Para cada um desses componentes, associo, respectivamente, um problema de pesquisa. Assim, associada à questão política do protagonismo, há o problema da hegemonia, o que significa pensar o protagonismo como posição relacional antagônica que constitui e é constituída (n)a ideia de mainstream cristão. À questão da ética do protagonismo, proponho o problema da subjetividade, que é a discussão sobre as especificidades na qual o discurso do protagonismo emerge. Por fim, à questão da visibilidade religiosa associo o problema dos afetos, que trato como uma competência específica e distinta da observado no fenômeno da liderança carismática. Os três capítulos seguintes serão destinados à análise, a partir dos recortes teóricos propostos no primeiro.

No segundo capítulo, retomo a questão da hegemonia de maneira mais assertiva a partir do que Laclau e Mouffe vão postular como a impossibilidade da sociedade como totalidade e a metáfora da sutura. Com isso, argumento que o protagonismo é dotado de uma ação política antagonista cujo principal efeito de sentido é tencionar, no próprio arranjo hegemônico do mainstream, alguns limites da sensibilidade secular. As análises se dão a partir da ideia de significante flutuante como aquele que "se desprende de cadeia de equivalências e fica como que à disposição de diferentes articulações discursivas" (LACLAU, 2013 p. 163). Assim, o objetivo é compreender as possíveis articulações discursivas que o protagonismo propõe para significantes importantes no discurso mainstream, sendo eles: *cristão*, *diversidade* e *tolerância, estado laico, etc*.

No terceiro capítulo, proponho a reflexão do componente ético do protagonismo. Nesse sentido, faço um recorte deliberado no corpus de análise ao selecionar apenas os discursos femininos. Meu objetivo com isso é mostrar que o trabalho ético do protagonismo revela um esforço de permanecer religioso mesmo diante da assunção de pautas tidas como "não-religiosas" e "liberais" ou "progressistas" (como a defesa da descriminalização do aborto ou da liberdade sexual de mulheres, por exemplo). Esse capítulo toma como ponto de partida as tensões entre resistência e florescimento a partir

da contribuição de Saba Mahmood (2006) sobre o tema da agência. Seu trabalho consiste em revisar a premissa ocidental da teoria feminista de que toda posição dentro de uma estrutura de poder será de resistência ou subversão. Ela explica: "Mais concretamente, nesta análise [ocidental feminista] a agência feminina parece reproduzir uma consciência feminista – às vezes reprimida, às vezes activa – articulada contra as normas culturais hegemónicas masculinas das sociedades árabes islâmicas" (p. 127). O que a autora propõe é um desafio à naturalização atribuída ao desejo de liberdade nas análises sobre as relações de gênero no Islã. Em outras palavras, Mahmood mostra a agência como "modalidade de ação" e não necessariamente e apenas como resistência às normas sociais. Assim, a análise do corpus considera dois eixos: (1) o trabalho de permanecer religiosa (não se trata aqui de apenas defender uma agenda política, mas de também, e sobretudo, de formular a permanência enquanto sujeito religioso) e (2) o trabalho de tradução das escrituras. No primeiro, há claramente a disputa sobre o corpo, sua autonomia e prazeres. Entram nessa análise as produções sobre as liberdades femininas e como estas estão em consonância com a fé cristã (daí o foco na permanência, ativada pela ideia de agência). No segundo, há o trabalho de tradução das escrituras como forma de resgate das figuras femininas nos textos (de novo a ideia de permanência é ativada, dessa vez pela chave da memória).

No quarto e último capítulo proponho uma análise centrada no argumento de que existe uma relação direta entre a competência afetiva do protagonismo e sua visibilidade. Para isso, parto dos estudos sobre a "virada afetiva" para pensar a centralidade dos afetos na vida social e na experiência política. Considero, como Safatle (2016) expõe, que a política é um modo de produção de circuito de afetos e nesse circuito, existe um afeto que ganhou dimensões políticas decisivas: a esperança. Segundo ao autor, a esperança é "uma forma de ser afetado pelo tempo, [...] indissociável do que poderíamos chamar de 'temporalidade da expectativa', [...] síntese do tempo que partilha com outro afeto, a saber, o medo, uma relação [que constitui] um 'horizonte de expectativa'" (p. 98). Esperança e medo são, pois, afetos investidos pelo tempo. Nesse capítulo me interessa pensar como as formas de visibilidade do protagonismo religioso se constituem (1) a partir do duplo esperança e medo, que não são excludentes entre si, e (2) nas formas de reprodução dessa visibilidade a partir dos gêneros discursivos carta e oração, postulando que se trata de formas contundentes da ação do protagonismo tanto pela interlocução que ensejam quanto pelos espaços onde esses textos circulam.

2 ARRANJOS DO PROTAGONISMO RELIGIOSO: ENTRE A POLÍTICA, A ÉTICA E O AFETO

> Se é que é possível encontrar um objeto que dê algum sentido ao emprego dessa designação, ele só pode ser uma "individualidade histórica", isto é, um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua significação cultural[26].

Não é à toa que utilizo as linhas iniciais de Weber (2004) sobre a tentativa de definição do espírito do capitalismo para empreender eu mesma uma primeira aproximação sobre o objeto central neste trabalho de pesquisa: o protagonismo religioso. Certamente não é minha pretensão que o tal objeto se equipare ao consagrado conceito weberiano, nem postulo que para fins metodológicos o protagonismo religioso deva ser compreendido como um tipo ideal. No entanto, as considerações que o autor faz sobre a tentativa de apreensão conceitual sobre o fenômeno (o espírito do capitalismo), tanto em sua "individualidade histórica" quanto em sua "significação cultural", se apresentaram como *insights* valiosos para iniciar a tarefa de responder à pergunta fundamental deste capítulo, qual seja: afinal, o que é o protagonismo religioso?

Particularmente no que se refere ao trabalho de definição, Weber sinaliza com uma pertinente postulação: todo conceito histórico está associado a um fenômeno dotado de peculiaridade individual e não pode ser delimitado segundo um esquema *genus proximum et differentia specifica*[27]. Assim, para o autor, trata-se de identificar um objeto com análises e explicações históricas definidas (pontos de vista que produzem traços característicos sobre o fenômeno), levando a um delineamento provisório. Daí porque a definição propriamente acabada (a apreensão conceitual definitiva, como ele aponta) do que vem a ser o espírito do capitalismo não é uma tarefa que se dá no começo da pesquisa: "somente no decorrer da discussão se vai descobrir, e este será seu principal resultado, como formular da melhor maneira – isto é, da maneira mais adequada aos pontos de vista que nos interessam – o que entendemos aqui por 'espírito' do capitalismo" (WEBER, 2004, p. 42).

---

[26] Marx Weber em "A ética protestante e o espírito do capitalismo" (2004, p. 41)

[27] Trabalho de definição eu consiste na colocação do objeto numa determinada classe e situa-lo dentro de uma hierarquia. O gênero próximo e a diferença específica. Segundo Mora (1994), o termo animal racional que define o homem é um exemplo disso, pois atribui um gênero (animal) e um diferença (racional).

Assim, tomada por essa influência, entendo que formular da melhor maneira o conceito de protagonismo religioso é, antes de mais nada, levar em consideração os *pontos de vista* que interessam à pesquisa. É tomar a peculiaridade desse objeto sem perder de vista as contingências que o tornaram possível. Valendo-se ainda de uma referência weberiana, é assumir que, nas ações sociais que se busca compreender, há uma mediação de sentido, que não se revela apenas na constatação empírica, mas também nos esforços de tornar o produto dessa observação inteligível. Mas cabe perguntar: se figuras e grupos religiosos que existem e desafiam o *status quo* de uma dada ordem (seja ela secular ou religiosa) não são exatamente uma novidade e já foram apreendidas sob diversas nomeações[28], o que há de particular nisso que chamo de protagonismo religioso e que cuja compreensão requer mais que observação empírica e descrição de seu funcionamento?

Muito embora soe bastante tentador seguir as pistas da sociologia compreensiva de Weber para responder à pergunta acima, reforço que não proponho neste trabalho que o protagonismo religioso seja pensado como um tipo ideal. Mas isso não significa que essa abordagem esteja interditada ou seja inevitavelmente impossível. Afinal, ao apontar para os traços gerais que assinalam um determinado fato histórico, os tipos ideais se apresentam como "uma abstração lógica da realidade, que consiste na proposição de uma "essência" do fenômeno com a finalidade de exprimi-lo, de estudá-lo, de compreendê-lo" (WEISS, 2014, p. 122). É também particularmente interessante que a proposta de abstração da realidade oferecida pelos tipos ideais permita tanto explicações sobre as relações causais dos acontecimentos históricos quanto a percepção de mudanças nos quadros gerais dos acontecimentos. Como o próprio Weber explica existe uma alternância constante entre "ordenar teoricamente os fatos mediante uma construção de conceitos, a decomposição dos quadros mentais assim obtidos, devido a uma ampliação e deslocamento do horizonte científico, e a construção de novos conceitos sobre a base assim modificada" (WEBER, 2004, p. 121).

O argumento para explicar a recusa pelos tipos ideais como aparato de definição do protagonismo religioso se baseia em duas questões: uma formal e outra semântica. A primeira se dá a partir da configuração do *mainstream* religioso que postulo na

[28] Me refiro aqui, sobretudo, à emergência de teologias diversas como: a teologia queer, teologia feminista, a teologia negra etc, bem como o desenvolvimento de instituições religiosas amparadas por essas mesmas teologias.

Introdução. Como pretendo demonstrar, baseado nos estudos de Oliveira (2009), trata-se de uma articulação de acentuada feição pentecostalista/carismática que ganha visibilidade e força política a partir do final da década de 1980, no país. Argumento que o emblema do *mainstream* religioso brasileiro se centra no líder carismático. A liderança carismática é, portanto, uma categoria relevante e que se sustenta dentro de um arranjo hegemônico de forças religiosas que disputam não só presença no espaço público como também justificação. A liderança carismática é, portanto, uma figura hegemônica. A ideia de protagonismo religioso surge da curiosidade em identificar e posteriormente compreender, dentro desse arranjo, que forças estão em jogo, se relacionando numa posição de antagonismo com a emblemática posição da liderança carismática. Posto de outra forma, argumento que o protagonismo religioso só é possível a partir de sua constitutiva ***relação antagônica*** com a liderança carismática. A questão semântica, longe de apresentar uma função meramente anedótica ou complementar para a composição do protagonismo religioso, mostra que o sentido mesmo da ideia de protagonismo não é estável. Muito pelo contrário: ele se apresenta num contexto de sintomático deslizamento da ideia de disputa (agón, agonia) para a ideia de integração.

2.1 Protagonismo, construindo modelos de agonia e integração

Não é de se entranhar que a primeira incursão sobre o sentido do protagonismo recaia justamente sobre sua origem teatral. Protagonismo se refere àquilo que envolve a aventura do protagonista, uma invenção cênico-teatral com quase três mil anos e que cuja origem remonta à Olimpíada de 570 aC na Grécia. Tempo em que as tragédias deixaram de ser apresentadas apenas por um coro e introduziram a figura de um ator (o próprio protagonista) estabelecendo um diálogo com o grupo ao fundo. Essa inovação, trazida por Téspis de Icária, é, portanto, a primeira forma de apresentação de um ator como o conhecemos hoje em cena. Segundo nos mostra Fortuna (2005), até a interferência de Téspis, o ator era uma espécie de intermediário dos deuses, um veículo de comunicação de mensagens sobrenaturais. Ele estava nos ritos e na mimese (p. 247) que marcavam os festivais religiosos em homenagem a Dionísio. O protagonista[29] no

[29] A partir do protagonista, o desenvolvimento da tragédia grega passou a habilitar outras presenças em seu palco. É o caso do segundo ator, o deutaragonista, introduzido por Ésquilo e do tritagonista (o terceiro ator), concebido por Sófocles (SANTOS, 2005). É importante considerar que nesse processo, o protagonista se mantém num patamar hierárquico superior em relação às demais posições. A natureza

palco inaugura o que a autora chama de "ator jogador", isto é: aquele que "faz o espectador esvair-se em lágrimas, mas que só consegue esse efeito se for um esteta das lágrimas e não um chorão verdadeiro; isto é vida, aquilo é arte" (idem).

Uma análise etimológica da palavra aponta a gênese grega do protagonista, que vem de prõtagõnistë e que significa, além de personagem principal, aquele que "combate em primeira fila; que ocupa o primeiro lugar" (MACHADO, 1990, p. 447). Na decomposição do termo grego (prõtos + agõnía) é o segundo vocábulo que nos chama atenção. Agõnía vem de *agon*, termo extremamente complexo e que se presta a elaborar todos os aspectos da vida pública grega. Não por acaso, o *agon* está no centro da tragédia grega (LEMAIRE, 2015). A autora se aprofunda na origem do termo e nos mostra que se trata de um substantivo masculino que significa "empurrar", "conduzir" e "incitar" em contextos diversos, sejam eles os jogos públicos, as assembleias, os concursos, a ação militar, ou a luta pela vida.

Além de compor expressões importantes da linguagem teatral, o *agon* (coração do protagonismo) está ainda na base do confronto (físico ou retórico), da agonia na vida pública, situada e valorizada na polis grega. Numa interessante reflexão sobre a polis como lugar da filosofia, Deleuze e Guattari (1992) elaboram:

> se a filosofia tem uma origem grega, como é certo dizê-lo, é porque a cidade, ao contrário dos impérios ou dos estados, inventa o agôn como regra de uma sociedade de 'amigos', a comunidade dos homens livres enquanto rivais (cidadãos). É a situação constantemente descrita por Platão: se cada cidadão aspira a alguma coisa, ele encontra necessariamente rivais (DELEUZE; GUATARI, 1992, p. 17).

O combate é, portanto, da natureza da filosofia e posiciona a agonística como condição da vida política e social. É com Foucault (2004) que pensamos sobre como a liberdade (outro aspecto da vida na polis) vai existir também de modo agonístico. A agonia da liberdade é seu confronto constante com o poder, numa relação complexa em que a primeira é tanto condição para o segundo quanto resistência a ele (p. 238). O autor arremata: "A agonística, ou, em outros termos, toda luta individual e social pró ou

---

dessa hierarquia faz do protagonista uma figura com uma curiosa condição, visto que conjuga tanto a personagem que é representada (central para a narrativa e desenvolvimento da história) quanto o sujeito que atua (o ator protagonista, esse ator jogador, detentor de uma racionalidade cênica). Assim, o protagonismo envolve mais do que a importância de um personagem no palco. Como Moisés (1997) pontua, trata-se de uma condição que vai acompanhar o protagonista (na dupla personagem/ator) através dos tempos, onde quer que a ficção se apresente.

contra a efetivação da liberdade, torna-se assim uma questão política incontornável, tarefa política inerente a toda existência social" (FOUCAULT, 2004, p.239).

Assim, pensamos o protagonista como aquele cuja agonia está na linha de frente de nossa compreensão, o que faz com que essa agonia se torne não só visível, como também (e sobretudo) compreensível. Na tragédia grega, temos o sofrimento de Édipo, que se descobre tanto assassino do pai quanto marido de sua mãe. Na polis, o cidadão grego goza da liberdade para exercer e resistir o/ao poder, encontrando os rivais que nascem de suas aspirações de cidadão reconhecidamente livre. Há, portanto, três questões fundamentais sobre o protagonismo a serem ressaltadas: (1) a demanda por uma presença qualificada (seja ela no palco ou na ágora), (2) a inserção numa condição de conflito (natureza da vida na polis) e (3) a produção de efeitos de inteligibilidade (sentido da existência pública).

No entanto, é importante ressaltar que o protagonismo trágico (como vou tratar essa herança da *polis* e do teatro gregos) não é a única forma de determinação do protagonista e de sua ação no mundo. Tentando compreender a emergência e validade do discurso do protagonismo entre as políticas públicas para a juventude, Regina de Souza (2006) mostra que houve uma efetiva assepsia da concepção original do protagonista, em que a ideia de espaço público se transmutou em cenário. Isto é: sem luta, sem agonia e, portanto, sem lutadores em combate. O protagonismo nessa perspectiva se dá na apresentação de atores sociais em ação (e não em conflito). Ela explica: "o jovem protagonista é invariavelmente lembrado como o 'ator principal' no cenário público, posição de destaque que supõe algum tipo de ação política. [...] O apelo ao protagonismo, ou à posição principal presta-se sobretudo para motivar os jovens à integração" (p. 9). Esse deslizamento não se dá impunemente, Souza (2006) o situa a partir de concepções políticas que emergem nos anos 1980 e que passam a compreender as populações em situação de exclusão (a juventude pobre entre elas) como fatores de desestabilização social.

Muito embora não componha o escopo central deste trabalho, os estudos sobre a juventude foram a porta de entrada para as reflexões sobre uma concepção contemporânea não-ficcional de protagonista. Ao acessar as reflexões propostas por Souza (2006) para explicar como a juventude protagonista se abriga na ideia de ator social, é possível encontrar também as condições de emergência do protagonismo

juvenil. Trata-se, para a autora, de uma sociedade e de um espaço público "em que indivíduos isolados – os atores sociais – encontram-se para negociar interesses" (p. 62) e acessar serviços (e não direitos) como educação, bem-estar, trabalho etc. É no trabalho de Allain Touraine (também uma referência de Regina de Souza) que encontramos pistas interessantes sobre a constituição do sujeito como ator social. Em seu trabalho sobre a juventude e democracia no Chile, o autor (TOURAINE, 1998) argumenta que os jovens naquele país se encontram marcados por uma dupla ambiguidade: ora são retratados como uma ameaça, ora como esperança; ora como continuidade, ora descontinuidade. Seu argumento central é mostrar que uma política pública voltada especificamente para a juventude seria fundamental (estamos falando de um documento publicado no final dos anos 1990 e que se propunha a rever os últimos dez anos passados até então) para a realização o projeto de modernização do estado chileno após a sua experiência com a ditadura militar.

E é justamente aqui que o documento de Touraine se encontra com a ideia do jovem como um ator social. Sua definição de ator social, que vai também enquadrar a juventude "necessária" para modernizar o Chile e demais países da América Latina, assim se apresenta: "o homem ou a mulher que tenta alcançar objetivos pessoais em um ambiente constituído por outros atores, um ambiente que constitui uma comunidade à qual ele sente pertencer e cuja cultura e regras de funcionamento institucional são dele, mesmo que apenas em parte" (p. 79)[30]. Nessa perspectiva, um ator social articula três competências específicas: (1) possui objetivos pessoais, (2) apresenta capacidade de comunicação e (3) desenvolve uma consciência cidadã.

A despeito de toda a importância e valor dessa análise e das posteriores reflexões de Touraine sobre a constituição de políticas públicas para a juventude[31], o que nos interessa extrair dessa questão é como o protagonista, quando se encontra com o paradigma do ator social, deixa de ser compreendido na sua condição agonística (do combate, da agonia em linha de frente) para assumir a condição de sujeito de políticas públicas. Em outras palavras: na perspectiva do ator social, o protagonista também está

[30] Tradução livre de: "el hombre o la mujer que intenta realizar objetivos personales en un entorno constituido por otros actores, entorno que constituye una colectividad a la que él siente que pertenece y cuya cultura y reglas de funcionamiento institucional hace suyas, aunque sólo sea en parte"

[31] Sociólogo francês, Alan Touraine é um intelectual de grande reconhecimento internacional, sendo reconhecido pela sua teorização sobre os movimentos sociais e sua particular atenção prestada à América Latina. No livro Redes de Afeto e Esperança, Manuel Castelss faz uma dedicatória expressiva ao sociólogo a quem chama de pai intelectual.

em ação. Sua ação, por outro lado, se configura no trabalho de acessar o espaço almejado do reconhecimento e da autonomia cidadã. Temos, portanto dois significantes valiosos para o trabalho: o protagonismo trágico e o protagonismo social. Cada um deles assume sentidos que vão se descontinuando e se relacionando à medida que se avança sobre sua compreensão.

O protagonismo trágico se apresenta tal qual a tradição grega do agon. Nesse âmbito, prevalece um evidente sentido de hierarquia, pois demarca a linha de frente da percepção (da plateia, do público etc). Além disso, trata-se de um espaço em que a relação agonística (o confronto, o embate, a disputa, a dúvida etc) é permanente e pública. O protagonismo social, por sua vez, se constitui no âmbito da sociedade civil, pressupõe a ideia de atores sociais equivalentes, que participam dessa organização e buscam integrar-se. Desloca-se, assim, a ideia de confronto para a de adequação. Enquanto o primeiro se desenvolve na polis grega, o segundo se apresenta no contexto do Estado neoliberal. O protagonismo trágico se manifesta no Édipo, no atleta, no legislador. O protagonismo social atribui estatuto de cidadania ao outsider, ao periférico, ao bárbaro.

2.2 A relevância da comunicação para os estudos sobre religião e a questão da visibilidade

Há também uma segunda pergunta sobre o protagonismo religioso que precisa ser considerada. O que há de particular sobre ele que o campo dos estudos da comunicação é capaz de revelar? Para responde-las, é importante indagar-se, tal qual preconiza Martino (2016), sobre *qual o olhar específico da comunicação* (p. 17) para a religião e, particularmente no caso desta pesquisa, para o protagonismo religioso? A primeira aproximação de resposta se encontra na explicação de Meyer (2006) sobre o caráter de mediação da religião entre os seres humanos e o transcendental. Seja através do ícone católico esculpido em madeira (um artefato de mediação, claramente elaborado por mãos humanas, mas dotado de uma "presença sagrada"), seja através de uma peça do televangelismo pentecostal em países na África[32], o que autora nos chama a atenção é que todo processo de inovação religiosa está necessariamente acompanhado da adoção

[32] Sobre o evangelismo pentecostal na África e sua formação estética e midiática, ver Meyers (2009).

de novas mídias[33]. O emblema mais acurado dessa relação encontra guarida na mudança proposta pela Reforma Protestante. Segundo Meyers: "A forma sensacional que evoluiu ao redor do ícone deveria ser substituída por uma nova forma sensacional que evoluía ao redor do livro" (p. 15)[34].

Refletindo sobre a associação entre mídia e religião, Hoover (2017) argumenta que o Protestantismo está intrinsicamente ligado a práticas, materialidades e economias políticas de mediação. Ele argumenta:

> Sabemos que a disponibilidade de obras impressas criou um novo tipo de religião relacionada à revelação, prática e autoridade individuais (a protestante sola scriptura - somente através das escrituras - doutrina) que levou a formações e estruturas religiosas inteiramente novas. Uma leitura mais profunda, influenciada pelos estudos político-econômicos da mídia, sempre esteve disponível. Apontaria as implicações sociais e de classe da disseminação da alfabetização sob o patrocínio protestante, o desafio à autoridade clerical na religião e o início de um senso de religião como um mercado material e comodificável (HOOVER, 2017, p. 2983)[35].

O que pretendo com isso é apontar para a relação direta que existe entre as formas de apropriação tecnológica e as formas de sociabilidade (inclusive a religiosa). Algo semelhante ao que Santaella (2003) sistematizou no trabalho de suas seis formações culturais[36], capazes não só de formar o pensamento e a sensibilidade humanas, como também de propiciar o surgimento de novos ambientes socioculturais. Assim, a economia política de mediação da Reforma encontra guarida no homem tipográfico, sua cultura letrada e tecnologia impressa. Um projeto eurocentrado, colonial e situado na superação de um capitalismo primitivo em função do capitalismo acumulador, mercantil.

---

[33] Como texto escrito em inglês, é importante ponderar sobre as distinções que no texto de Meyer (2006) estão implícitas sobre mídia como um artefato e mídia enquanto meios de comunicação.

[34] Tradução livre de: "The sensational form evolving around the icon was to be replaced by a new sensational form evolving around the book".

[35] Tradução livre de: "We know that the availability of printed works made a new kind of religion concerned with individual revelation, practice, and authority (the Protestant **sola scriptura**—only through scripture—doctrine) that led to entirely new religious formations and structures. A deeper reading, inflected with political–economic media studies, has always been available. It would point to the social and class implications of the spread of literacy under Protestant sponsorship, the challenge to clerical authority in religion, and the very beginnings of a sense of religion as a material and commodifiable market"

[36] Segundo Santaella (2003) as eras culturais estão divididas em seis formações, qual sejam: cultura oral, cultura escrita, cultura de massa, cultura das mídias e cultura digital (cibercultura). Segundo a autora: "essas divisões estão pautadas na convicção de que os meios de comunicação, desde o aparelho fonador até as redes digitais atuais, embora, efetivamente, não passam de meros canais para a transmissão de informação, os tipos de signo que por eles circulam, os tipos de mensagem que engendram e os tipos de comunicação que possibilitam são capazes não só de moldar o pensamento e a sensibilidade dos seres humanos, mas também de propiciar o surgimento de novos ambientes socioculturais" (p. 13).

Por outro lado, como também mostra Meyers, uma sociabilidade ensejada a partir do televangelismo pode ser entendida como uma "tentativa de articular a religião no que Walter Benjamin definiu como a 'era da reprodutibilidade técnica'" (2006, p. 19)[37]. Para a autora, essa virada televangelista aponta para um cenário em que a presença pública da religião se torna cada vez mais consistente[38], ao passo que as forças de comercialização dos meios de comunicação (inerentes numa cultura centrada em meios massivos como rádio e TV) tornam difusas as linhas de separação entre religião e entretenimento. Nesse sentido, é bastante pertinente a análise de Gabler (1999) sobre como as denominações evangélicas na segunda metade do século XIX, nos Estados Unidos, foram fundamentais para alimentar o apetite pelo entretenimento naquela sociedade. Ao apontar para a diversidade de denominações que rejeitavam "uma religião racional e sóbria em favor de uma religião emocional e imoderada" (p. 31), o autor mostra como essa economia assume características próprias que vão culminar no modelo televangelista. O rigor teológico (francamente amparado na escritura) deu lugar, explica, às performances, que em muito se pareciam com apresentações teatrais. Assim:

> [...] Surgiram histórias, episódios engraçados e apartes coloquiais. 'Sermões de execução', em que os pastores narravam assassinatos horripilantes, tornaram-se populariíssimos em meados do século [XIX]. E o que valia para o conteúdo valia também para a forma. A atuação era a chave (GABLER, 1999, p. 32).

O que proponho extrair dessa articulação entre Meyer e Hoover é pensar sobre as práticas, materialidades e economia política de mediação intrínsecas ao protagonismo religioso no Brasil. Para isso, é preciso se interrogar sobre a atual formação cultural e sua forma de incorporação tecnológica, que não se define mais por uma cultura letrada impressa (Reforma) nem exclusivamente pela centralidade dos meios massivos (televangelismo). Minha proposta é que o protagonismo religioso, nos estudos de comunicação, produz **uma forma de visibilidade típica da organização em rede**, o que pressupõe circunscrever práticas, materialidades e economia política de mediação específicas. Como a própria Meyers coloca: "Exatamente porque a mídia é intrínseca à religião, no estudo da religião contemporânea, precisamos prestar muita atenção às

[37] Tradução livre de "attempt to rearticulate religion in what Walter Benjamin called the 'era of technical reproducibility'"

[38] A presença pública da religião é um tema de relevância para esta pesquisa e será tratada mais adiante, na seção sobre visibilidade e afeto do protagonismo religioso.

atitudes em relação à adoção da mídia moderna em práticas estabelecidas de mediação religiosa." (2006, p. 18)[39].

Isso significa que, além do entendimento político e ético que definem o que é o protagonismo, é preciso levar em conta suas estratégias de organização comunicativa, baseadas numa específica economia política de mediação. Significa também que o protagonismo religioso tal qual o apresentamos requer um estudo sobre disputa por visibilidade (e seus consequentes efeitos políticos-dicursivos), sobre construção de visibilidade como um capital político em si mesmo e sobre persistentes transformações observadas nos regimes de visibilidade das figuras religiosas no Brasil. Dessa forma, cabe um posicionamento importante sobre o que se entende por visibilidade neste estudo. A definição de Brighenti (2007) sobre o tema é um ponto de partida importante. Para ele, a visibilidade é uma espécie de intersecção (uma mediação) entre os domínios da estética e da política (uma relação de percepção e poder, respectivamente) que produz o simbólico. Ele explica: "[...] os dois domínios falam idiomas diferentes, mas um carrega o outro adiante. Não é que eles sejam ocasionalmente misturados: eles estão sempre juntos" (p. 329)[40].

Nesta perspectiva, o autor traz a ideia de reconhecimento como uma modalidade consistente (e articulável nas ciências sociais) de visibilidade social. É por isso que, nas disputas empreendidas por grupos minoritários na relação com o *maisntream*, a reinvindicação por reconhecimento é tão importante. Da mesma forma, a invisibilidade, ele argumenta, está intimamente ligada à falta de reconhecimento. Brighenti, no entanto, faz uma ressalva importante: "a visibilidade não está ligada ao reconhecimento de maneira linear e direta. O limiar de visibilidade entra em jogo aqui: há um mínimo e um máximo do que podemos chamar de 'visibilidade justa' - independentemente dos critérios de justiça que queremos adotar" (p. 330)[41]. A reinvindicação por reconhecimento (ou por visibilidade social) comumente associadas às representações

[39] Tradução livre de: "Exactly because media are intrinsic to religion, in the study of contemporary religion we need to pay utmost attention to atitudes towards, and the adoption of, modern media into established practices of religious mediation"

[40] Tradução livre de: "the two domains speak different languages, but the one carries the other onwards. It is not that they are occasionally mixed together: they are always together".

[41] Tradução livre de: "visibility is not linked to recognition in a linear, satrightforward way. Threshold of visibility come into play here: there is a minimum and a maximum of what we may call 'fair visibility' – regardless of the fairness criteria we want to adopt".

midiáticas (um espaço de visibilidade altamente disputado, como argumenta o autor) é um exemplo de como essa "visibilidade justa" é um ponto de constante disputa[42].

Ao pensar o tema da visibilidade nos estudos de mídia e comunicação, Samuel Mateus (2017) toma o referencial de Brighenti (estética X política) para refletir sobre um campo (midiático) de visibilidade fortemente marcado por arranjos técnicos, políticos e sociais. Para ele, "As tecnologias de comunicação certamente desempenham um papel na maneira como o visível é inscrito na realidade social e como a visibilidade sofre modulações diferentes, apontando para o seu aspecto de espada dupla: possui um (potencial) empoderamento e um (potencial) desimpoderador" (MATEUS, 2017, p. 113)[43]. O autor compreende que estabelecer os estudos de comunicação a partir do conceito-chave de visibilidade é prever "limiares de visibilidade" (técnica, política e socialmente operados) cuja interação pode tanto deslocar posições sociais quanto trabalhar estrategicamente na seleção, regulamentação e estratificação de indivíduos e eventos. Isto é: não há noções fixas (ou puras) do que é visível ou invisível, se não processos de construção em que estão presentes o visível, o político e o simbólico.

Do ponto de vista do manejo técnico da visibilidade, é importante o sentido de *publicness*[44] proposto por Mateus para pensar o processo de sincronização da atenção que a mídia (o principal player na organização econômica da visibilidade) desempenha. Para o autor, existem duas modulações primordiais na formação da atenção: a atenção ativa e a atenção passiva. A visibilidade tradicional (operada sobretudo pela televisão) se baseia na atenção ativa, pois estabelece a possibilidade de tudo ver sem, no entanto, ser visto. A audiência broadcasting é um exemplo disso: o foco se dá na habilidade de ver, produzindo uma visibilidade imposta. Considerando a atenção ativa, Mateus (2017) argumenta que se enfatiza o primado da visibilidade como um processo de captura que pode selecionar, ressaltar e mudar as percepções sobre a realidade. `

[42] Nesse sentido, é relevante como Brighenti (2007) explica como a questão da visibilidade é fortemente marcada por olhar masculino (masculine gaze) que tem no corpo feminino o objeto de sua atenção. Nesse sentido, ao autor chama a atenção para como, na pauta feminista, existe não necessariamente um disputa pela visibilidade, mas por formas menos "gendered" de visibilidade.

[43] Tradução livre de: "Communication technologies certainly play a part in how the visible is inscribed in social reality, and how visibility suffers different modulations pointing to its double-sword aspect: it has na (potential) empowering as well as a (potential) desimpowering"

[44] No referido trabalho, *publicness* é tratado como uma categoria da visibilidade que enseja tanto o domínio do político quanto do estético, inerente á visibilidade. O autor (MATEUS, 2017) demarca claramente a diferença entre *publicness* e *publicity*, muito embora, numa tradução para o português os dois termos possam ser tratados como publicidade.

Por outro lado, o atual modelo de visibilidade age de acordo com uma atenção passiva, cujo foco não está na capacidade de tudo ver, mas na possibilidade de ser visto completamente. A "sutil modulação" atrelada à visibilidade, nesse contexto, é que mais do que monitorar, a visibilidade amplia e exalta. O autor explica que as mídias sociais são bastante eficientes no processo de fazer ver: "As celebridades das mídias sociais vêm exatamente dessa valência para criar uma visibilidade crescente de luto contínuo, conquistando continuamente milhões e milhões de curtidas e visualizações" (MATEUS, 2017, p. 120)[45]. Considerando a atenção passiva, o primado da visibilidade posiciona, atrai e regula o olhar público e a atenção coletiva. **Minha proposta sobre o protagonismo religioso como objeto de estudos da comunicação está fortemente atrelada à essa concepção de visibilidade que mais do que ver, se justifica pela vontade ser visto.** Entendo também que a visibilidade nesses termos se constitui como uma espécie de capital (político e midiático) do protagonismo religioso e como tal, obedece a uma racionalização econômica: precisa ser rentável e capaz de se reproduzir. Com a postulação da **visibilidade modulada numa atenção passiva**, fecha-se a tríade de compreensão do protagonismo religioso como proposta para esta pesquisa.

Assim, fica definido o quadro de análise do protagonismo religioso nos próximos três capítulos. Enquanto categoria política, fundado na ideia de uma organização hegemônica que produz necessariamente relações (ou mesmo pontos) de antagonismo. Enquanto ética, que produz subjetividades protagonistas (trágicas e sociais). E por fim, enquanto estratégia de produção de visibilidade produtora de capital midiático. Política, ética e estratégia de comunicação formam, portanto, os três referenciais fundadores do protagonismo religioso.

2.3 Protagonismo pela categoria política e o problema da hegemonia

Em qual sentido exatamente proponho que a hegemonia seja um problema para o entendimento sobre o protagonismo religioso enquanto categoria política? Com essa pergunta, me proponho a prolongar uma discussão apresentada na Introdução deste trabalho, quando postulo a formação de um *mainstream* cristão no Brasil a partir do processo de redemocratização, com a promulgação da Constituição Federal. Com isso, a ideia de uma organização hegemônica de certas forças religiosas se tornou um caminho

[45] Tradução livre de: "Social media celebrity comes exactly from this valence to craft a growing visibility continuosly mouring, constinuosly conquering millions and millions of likes and 'visualizations'"

inevitável sobre o qual trilhar. No entanto, ainda pairavam dúvidas sobre a pertinência da hegemonia como a lente apropriada para compreender a articulação dessas forças. Trabalhos comentadores do termo (BURITY, 1997; MENDONÇA & RODRIGUES, 2008) foram fundamentais para situar (e posteriormente legitimar) a hegemonia no centro teórico da pesquisa, sobretudo porque possibilitaram pensar como o conceito sobreviveu ao "fim da história" atestada no final dos anos 1980 e encontrou na guarida pós-estruturalista os limites de sua própria tradição e do anti-essencialismo (BURITY, 1997).

O "problema" da hegemonia que apresento aqui se situa na reflexão teórico-política do pós-marxismo e sua confrontação com as "verdades evidentes" da tradição marxista clássica (a saber: o objetivismo, o determinismo e o essencialismo). Esse confronto, como explica Burity (1997), encontra terreno nas tendências tanto de rejeição de posturas essencialistas quanto de especificação do espaço de indeterminação, o que produz uma confluência entre o legado marxista (sobretudo no que se refere a suas categorias analíticas) e as correntes contemporâneas. Não por acaso, o pós-marxismo encontra interlocução com os campos teóricos que se ocupam das questões ligadas à subjetividade, à crítica da concepção positivista da realidade e à crítica da tradição onto-teológica da metafísica.

Existe um panorama histórico sobre o conceito de hegemonia que ajuda a pensar como o termo vem sendo sistematicamente utilizado para compreender as formas de distribuição e organização do poder. A hegemonia como poder total é uma concepção fortemente atrelada ao poder como coerção, exercida por uma instituição controlada pelo Estado, o exército. Para o autor, essa hegemonia de natureza não-política não prevê qualquer forma de compromisso com outras forças sociais para estabelecer seu domínio. Prevalece, nesse sentido, a ideia de *direzione suprema* como explicação do poder absoluto do exército[46]. Uma noção que se afasta desse poder absoluto, coercitivo e militar, vai emergir na tradição marxista clássica, que busca compreender as especificidades do proletariado orientado para a revolução. A hegemonia, no contexto da Terceira Internacional, se revela como uma espécie de reversão à (ou de superação da) "espontaneidade" com que o movimento operário caminhava rumo à ideologia burguesa. Essa hegemonia marxista está fortemente centrada no sujeito revolucionário,

[46] Esse sentido específico está fortemente ligado ao campo das Relações Internacionais, que buscam compreender a hegemonia no contexto das relações entre Estados-Nação.

orientado para a construção de uma nova sociedade, amparada numa estrutura econômica e orientação ideológica e cultural que não se afaste dos pressupostos da revolução.

Com Gramsci, o conceito de hegemonia se define de outra maneira e assume sentido como capacidade de direção intelectual e moral. Segundo Belligni (2004), a hegemonia nesses termos é exercida sobre os grupos aliados ou neutrais através de mecanismos hegemônicos, enquanto que o domínio se dá sobre os grupos antagônicos por meio de mecanismos de coerção. O autor explica:

> Quando a sociedade apresenta uma 'estrutura maciça', como ocorre no Ocidente industrial e mobilizado pelo capitalismo, o papel de ação hegemônica torna-se crucial, não só na gestão como até mesmo na conquista e construção do Estado, um papel privilegiado em relação ao da força" (BELLIGNI, 2004, p. 580).

Nessa perspectiva, a sociedade civil assume um papel importante e até então inédito. A centralidade das relações sociais, em Gramsci, é sintomática de uma guinada fundamental com vistas a entender o funcionamento do sistema capitalista: o fortalecimento das superestruturas (observadas sobretudo nas sociedades ocidentais) e a crítica ao determinismo da estrutura.

Vale apena deter-se um pouco mais sobre como a hegemonia é um conceito ligado à passagem da atenção da estrutura à superestrutura. Como o próprio Grasmci (2000) explica, trata-se de uma:

> fase em que as ideologias geradas anteriormente se transformam em 'partido', entram em confrontação e lutam, até que uma delas ou pelo menos uma combinação delas tenda a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano 'universal', criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados (p. 41, grifo do autor).

Ao transbordar a hegemonia da esfera econômica, Gramsci aciona a cultura como campo de construção de emancipação das classes subalternas. Daí a necessidade de se encaminhar uma espécie de reforma intelectual e moral que se coloque independente da classe burguesa. Não por acaso ressalta a "valorização do fato cultural, da atividade cultural, de uma frente cultural como necessária, ao lado das frentes meramente econômicas e políticas" (GRAMSCI, 2004, p. 295).

A valorização do "fato cultural" é um aspecto importante do que compõe, em Gramsci, a disputa pela hegemonia. Nesse processo, o autor ressalta o quanto a linguagem é fundamental, pois é capaz de interpretar lutas e promover certas visões de

mundo, situando assim as relações de domínio entre os mais cultos e os menos cultos, de uma classe sobre a outra. Ou seja, a expressão dos elementos que formam uma visão de mundo e de cultura dominantes são encontrados na linguagem. Isso porque toda linguagem possui a capacidade de "elaborar a própria concepção de mundo consciente e criticamente [...] escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na construção da história e do mundo, ser guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade" (GRAMSCI, 2004, p. 95).

Aqui é preciso enfatizar que esse conceito de hegemonia é particularmente inovador porque propõe uma reflexão sobre os mecanismos de exercício hegemônico por parte das classes dominantes (a burguesia). Isso abre a possibilidade de se refletir sobre como condições democráticas se amparam em relações capitalistas de produção, mantendo, consequentemente, a relação de exploração com o consentimento do explorado. Nessa perspectiva, é fácil compreender como os cadernos gramscianos vão influenciar toda uma sorte de estudos, sobretudo na Europa, que passam a enfatizar questões de cultura e da política cultural cotidiana em detrimento de postulados moralizantes e determinantes da esquerda marxista-leninista trabalhista (BARRETT, 1996). Para a autora, a melhor maneira de entender a hegemonia é aborda-la como organização do consentimento. Isto é: "os processos pelos quais se constroem formas subordinadas de consciência, sem recurso à violência ou a coerção" (1996, p. 238).

É importante ressaltar que Gramsci se mantém atento à condição antagônica estrutural dos meios de produção. Segundo Simionatto (2009) "Não há, em sua obra, uma rejeição da economia ou da esfera estrutural, mas um diagnóstico das novas determinações do capitalismo, dos problemas em jogo e das formas de luta para enfrentá-los" (p. 46). Mas é preciso atenção. Muito embora o interesse pelos fenômenos supraestruturais seja evidente em Gramsci, ele não nega que a hegemonia ético-política possui bases materiais fortemente situadas na esfera econômica: "se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica; não pode deixar de ter seu fundamento ***na função decisiva*** que o grupo dirigente exerce no ***núcleo decisivo da atividade econômica***" (Gramsci, 2002, p.48, GRIFO NOSSO). A concepção de bloco histórico como a relação entre estrutura e superestrutura mostra como, mesmo retirando da economia o isolamento em relação à totalidade social, o autor italiano previa uma determinação daquela em relação a esta. Em suas palavras: "o conjunto complexo e

contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção" (Gramsci, 2004, p.250).

Mesmo avançando significativamente em relação a outros discursos marxistas, a ideia gramsciana de hegemonia ainda contempla um fundamento ontológico do marxismo clássico que coloca a classe como uma espécie de medida de todas coisas. Para situar o protagonismo religioso como categoria política válida, seria necessário lançar-se num processo que não só propusesse a desconstrução da classe social, como também levasse em consideração um arranjo hegemônico tanto aberto quanto incompleto, uma vez que leva em consideração a emergência de outras formas de antagonismo social. Nessas condições, o protagonismo religioso ressoa também um aspecto importante no pensamento pós-marxista, qual seja a qualidade relacional da identidade.

Refletir sobre as condições nas quais o pós-marxismo de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe emergiu é uma boa estratégia de acesso a esse referencial. Isso porque permite perceber o quanto de contingência e interlocução são necessários para que um pensamento se justifique e ressoe intelectualmente de maneira consistente. As contingências e interlocuções do trabalho desses autores já foram amplamente discutidas em materiais que antecedem essa pesquisa e que certamente servem de referência fundamental. No entanto, quero me deter rapidamente numa passagem da nota introdutória da segunda edição (2001) de *Hegemony*, cuja primeira versão data de antes do dilúvio de 89 (Burity, 1997). Nesse texto em especial, os autores elaboram de maneira muito didática as contingências e interlocuções que marcaram a emergência do pós-marxismo. Assim, ao passo que situavam a crescente lacuna entre as realidades do capitalismo contemporâneo da época e o que o marxismo poderia legitimamente incluir sob suas próprias categorias, Laclau e Mouffe (2001) propunham um trabalho de reativação. Assim: "Reler a teoria marxista à luz dos problemas contemporâneos envolve necessariamente desconstruir as categorias centrais dessa teoria" (p.8)[47].

No centro desse trabalho de reativação/releitura estão questões (antagonismos sociais diversos) que pertencem, argumentam os autores, a "campos de discursividade" externos ao próprio marxismo e que, por isso mesmo, não devem ser reconceitualizados

[47] Tradução livre de: "To reread Marxist theory in the light of contemporary problems necessarily involves deconstructing the central categories of that theory"

em termos de categorias marxistas. Há claramente aí uma contestação da primazia da classe como ponto de partida para a reflexão pós-marxista. A abordagem dos autores se dá por via da hegemonia, o que instaura uma pergunta fundadora: "In that case, how [...] does a relation between entities have to be, for a hegemonic relation to become possible? (p. 9).

A hegemonia tal qual Laclau e Mouffe apresentam se dá como um momento em que "uma força social particular assume a representação de uma totalidade que lhe é radicalmente incomensurável" (2015, p. 37)[48]. Não há, nessa leitura, qualquer tentativa de indicar que exista uma força ou grupo social destinado, a priori, a assumir uma posição revolucionária. Pelo contrário: há de se pensar sempre no contingente, no precário, quando se toma a hegemonia nesses termos. Assim, é preciso assumir duas questões fundamentais. A primeira diz respeito às condições precisas de possibilidade da hegemonia. Isso requer pensar num quadro em que se articulem sentidos, demandas e verdades que se desejam universais, mas que antes estavam dispersas. Como Laclau afirma: "[...] entendo por hegemonia uma relação em que um conteúdo particular assume, num certo contexto, a função de encarnar uma plenitude ausente" (2002, p. 122). A fixação sempre parcial e contingente desse conteúdo faz da hegemonia um lugar vazio, espaço de constantes disputas. Essa questão encerra, ainda, um ponto-chave no edifício teórico do pós-marxismo.

A segunda questão se põe com os antagonismos que emergem dessas relações articulatórias, o que aponta para uma concepção de política que não contempla a deliberação ou o consenso, mas sim o conflito, o antagônico. Assim, pode-se afirmar que a ordem hegemônica requer tanto a prática articulatória quanto a manifestação do antagonismo. Ao mesmo tempo que se deseja universal, nada mais é do que uma cotingência instável e precária, pretende ser completa mas é a expressão própria da impossibilidade da sociedade[49]. Situada a questão da hegemonia, é possível afirmar que o protagonismo religioso é uma categoria política antagônica, pois se manifesta (ou pode ser observada) justamente nas descontinuidades de uma ordem hegemônica religiosa, cujas feições políticas e teológicas definimos genericamente como o *mainstream* cristão, mas que nos próximos parágrafos será objeto de investigação.

[48] Usarei também neste trabalho a versão de Hegemonia e Estratégia Socialista traduzida para o português proposta por Burity em 2015.
[49] Todas essas questões serão retomadas e aprofundadas no capítulo 4.

2.3.1 Os muitos nomes da hegemonia cristã no Brasil

Na Introdução deste trabalho, argumentei sobre como as formas de visibilidade religiosa instituídas a partir do nascimento do Brasil republicano percorreram um caminho sinuoso que parte do paradigma do sincretismo e chega ao da pluralização/tolerância. Tal argumento postula que a constituição histórica do pluralismo religioso nacional, saturada pelas cores da minoritização assertiva, produziu mudanças significativas nas feições do Cristianismo no Brasil. A partir do trabalho de Oliveira (2009), é possível perceber que o processo de modernização do país promoveu tanto um deslocamento do catolicismo do imaginário religioso nacional, quanto desconstruiu a polarização histórica entre protestantes e católicos (p. 374). Com isso, argumenta o autor, foi possível identificar três diferentes classes de movimentos cristãos e suas relações com a modernidade: (1) os de articulação do cristianismo à modernidade; (2) os que se formaram às margens do processo de modernização e se deslocaram sucessivamente para o seu centro e, por fim, (3) os movimentos que articulam uma reação ao processo de modernização[50].

Tomarei do autor a constatação de que, apesar das sensíveis diferenças políticas e teológicas existentes entre os movimentos, há uma ordem que regula cada um dos três grupos, com maior ou menor ênfase e a partir de outras articulações culturais, sociais e políticas. Trata-se do que Oliveira (2009) chama de ***pluralismo religioso de mercado***, que demonstra como a "emergência da teologia da prosperidade, da batalha espiritual e de outras lógicas religiosas associadas ao neopentecostalismo [...] possibilitam a articulação entre essas e outras práticas místicas e as lógicas sociais do mercado midiático e da indústria do espetáculo" (p. 28). Assim, proponho que o Cristianismo *mainstream* precisa ser entendido levando em consideração também o pluralismo religioso de mercado, mas não sem apresentar uma problematização sobre a constituição do termo.

Trata-se da ideia de mercado contida na expressão e que, uma vez assumida neste trabalho, pode incorrer em alguma inconsistência com as premissas epistemológicas dadas na pesquisa. Compartilho com Montero (2009) certo incômodo a

[50] Tais movimentos são formados, respectivamente e de acordo com o autor, por: (1) ecumenismo, teoligia da libertação e evangelismo; (2) pentecostalismo, renovação carismática e neopentecostalismo e, por fim, (3) movimentos conservadores católicos e protestantes.

respeito da metáfora do mercado para definir o espaço público da religião numa dada sociedade. Tal qual a autora, acredito que o problema esteja justamente nos *a prioris* que são naturalizados em tal abordagem. Assim,

> Ao conceber a esfera pública em termos de mercado, esse debate parte do suposto normativo implícito de que a religião está 'fora de seu lugar' – isto é, está invadindo a esfera pública que deveria ser autônoma com relação às crenças – e, em consequência disso, está tornando-se ela mesma mercadoria, ao assumir uma lógica própria aos espaços profanos de consumo de massa (p. 8).

Ao discutir secularização, produção do espaço público e pluralismo religioso no Brasil, Montero (2009) explica que existem variadas formas de visibilidade e agenciamento público das religiões no país (um processo histórico que remete ao nascimento da República) que produz todo tipo de interferência em vários aspectos da vida civil. Sobretudo no que concerne a linguagem política, a autora explica que inclusive essas ações religiosas são capazes tanto de mobilização de grupos sociais quanto de introduzir valores religiosos nos debates públicos. Nesse sentido, a autora faz uma importante elucidação sobre os neopentecostais e as formulações da Teologia da Prosperidade:

> [...] a noção de acesso aos bens articulou-se, paradoxalmente, não à lógica do mercado, mas à do dom e contra-dom, tão bem estudada pela antropologia. Com efeito, nas práticas discursivas neopentecostais todo indivíduo deve exercer seu "direito à prosperidade", formulação esta que enuncia de modo bastante particular a idéia de "inclusão social" e de "ordem legal" posto que não passa, como no caso do discurso católico, pela noção de fraternidade ou de comunidade (MONTERO, 2009, p. 10).

O autor utiliza a ideia de pluralismo religioso de mercado como um imaginário hegemônico, cuja formação se inicia nos anos 1980, e que está fortemente marcado pelas disputas e negociações dos discursos e identidades cristãs no Brasil. Ao situar as denominações pentecostais, neopentecostais e a Renovação Carismática Católica (RCC)[51] como os movimentos que melhor se alinham às práticas desse pluralismo (p. 344), Oliveira (2009) abre a possibilidade de uma pertinente articulação com a proposta de Cristianismo mainstream. Sobretudo porque, ao descrever a formação do núcleo cristão que surgiu nas "margens da modernidade" e que, a partir da década de 1980, vai se aproximando (eu diria, inclusive se apropriando) do centro, o autor nos fornece um quadro muito rico de detalhamento (teológico, político e de organização) sobre esse núcleo. Assim, muito embora guarde algumas reservas com a ideia de que essa organização hegemônica da pluralidade religiosa no Brasil possa ser definida pelo termo

[51] Movimento católico, surgido nos Estados Unidos na década de 1960 cuja principal característica, entre outras, é o avivamento do espírito, ressaltando o trabalho das primeiras comunidades cristãs.

do mercado, a tese do autor tem papel relevante no trabalho de nomear o mainstream cristão no Brasil.

Tabela 2 - Práticas de disicplina pessoal entre pentecostais, carismáticos e neopentecostais segundo Oliveira (2009, p. 344)

	Pentecostalismo	**Movimento Carismático**	**Neopentecostalismo**
Disciplinas Pessoais	Espiritualidade centrada na observância de estrita de um padrão rigoroso de santidade – inclusive na aparência física – na oração diária, na leitura bíblica, na frequência intensiva numa igreja pentecostal ou renovada e na busca do batismo com o Espírito Santo e dos dons espirituais. Santidade como separação do mundo, pureza sexual e obediência a um código tradicional de costumes e proibições Imersão gradual a uma subcultura pentecostal tradicionalmente fechada – mas em processo de abertura – com música, livros, linguagem e mesmo moda próprias	Espiritualidade centrada na observância de estrita de um padrão rigoroso de santidade – sobretudo no prazer sexual – na oração diária, na leitura bíblica, na frequência regular a uma comunidade católica e na busca com o Espírito Santo e dos dons espirituais. Santidade como separação do mundo, pureza sexual e obediência às leis e orientações da Igreja Apropriação de elementos de uma subcultura pentecostal carismática relativamente aberta – com tendência à massificação – com música, livros, programas de rádio e TV, produtos religiosos e linguagem próprios	Espiritualidade centrada na observância da relação com a aliança, no cumprimento dos acordos e pactos pessoais com Deus e na atenção nos ataques e armadilhas de Satanás. Ausência de ênfase num código específico de santidade Apropriação de elementos de uma cultura neopentecostal aberta e massificada, com produção de livros, programas de rádio e TV e influência na linguagem.

A tabela acima é uma edição do quadro de autoria de Oliveira (2009), e mostra as práticas de disciplinas pessoais de pentecostais, carismáticos e neopentecostais. É importante perceber como para os dois primeiros, o padrão de santidade é relevante. Para o último, a aliança com Deus (e o consequente combate a Satanás) prevalece sobre o código de santidade. Já na tabela das práticas organizativas abaixo (abertas e institucionais) desse núcleo cristão, percebe-se também que existe uma inegável organização broadcasting dos meios de comunicação quando se trata desse núcleo.

Tabela 3 - Práticas Organizativas (abertas e institucionais) Oliveira (2009, p. 333-334)

Práticas Organizativas	**Pentecostalismo Clássico**	**Movimento Carismático**	**Neopentecostalismo**

Abertas	Publicação de jornais, revistas e livros com notícias oficiais sobre os grupos pentecostais com enfoque em testemunhos e temas devocionais, pastorais e teológicos sob a perspectiva pentecostal; Considerável resistência inicial e gradual adaptação à utilização de programas de rádio e televisão para divulgar a mensagem pentecostal; Publicação atual de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos indivíduos ou instituições, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados ao movimento	Publicação de jornais, revistas e livros com notícias oficiais sobre a RCC com enfoque em testemunhos e temas devocionais, pastorais e teológicos sob a perspectiva carismática; Ampla utilização de programas de rádio e televisão, especialmente a partir da última década; Publicação atual de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos indivíduos ou instituições, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados ao movimento	Publicação de jornais, revistas e livros com notícias oficiais sobre os grupos pentecostais com enfoque em testemunhos e temas devocionais, pastorais e teológicos sob a perspectiva neopentecostal; Ampla utilização de programas de rádio e televisão desde o início do movimento; Publicação atual de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos indivíduos ou instituições, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados ao movimento

Institucionais	Organização de inúmeros denominações pentecostais, geralmente hierarquizadas e fortemente centralizadas em lideranças pessoais; Participação ativa e intensiva dos fieis na realização das atividades e forte sentido de pertencimento; Recrutamento de lideranças naturais dentre as congregações e formação nas atividades práticas; Resistência inicial e graduação adaptação e crescimento dos investimentos na infraestrutura física das denominações, em organizações periféricas – como editoras e escolas teológicas – e em programas de rádio e televisão.	Organização de instituições formais e acomodação á estrutura eclesiástica católica, com tendência ao destaque de lideranças com carisma pessoal; Participação ativa e intensiva dos fieis na realização das atividades e forte sentido de pertencimento; Recrutamento de lideranças laicas naturais dentre o movimento e formação nas atividades práticas especiais; Forte investimento, especialmente nas duas últimas décadas, na infraestrutura física do movimento e em programas de rádio e televisão.	Organização de novas igrejas e denominações a partir de lideranças ou movimentos oriundos da "segunda onda", com total centralização no carisma dos líderes fundadores; Maior centralização das informações e decisões na hierarquia e menor participação dos fiéis; Recrutamento de lideranças naturais dentre as congregações e formação nas atividades práticas e nos encontros fechados de treinamento; Forte investimento desde o início na infraestrutura física das denominações, e especialmente em programas de rádio e televisão.

O foco nos meios massivos promove o desenvolvimento de uma série de produtos religiosos (programas de TV e rádio, livros, música, moda etc) e revela também como essa economia comunicativa apologética funda um mercado de mídia específico e rentável, que pouco se relaciona com o mercado comercial "secular"[52]. Em outro quadro, o autor elabora as práticas espirituais desse mesmo grupo e as divide entre práticas de iniciação, disciplinas pessoais e disciplinas e atividades coletivas.

[52] Nesse sentido, é emblemático o caso da Folha Universal, veículo de comunicação institucional da Igreja Universal do Reino de Deus, com periodicidade semanal, distribuição gratuita nos templos e circulação média de mais de três milhões de exemplares por semana (no ano de 2010), segundo instituto independente de verificação (Rothberg; DIAS, 2012). Esses números, segundo os autores, equivalem a cerca de 42% da circulação total diária de jornais auditados em todo o Brasil no ano de 2009.

Tabela 4 - Práticas Espirituais (Iniciação e Disciplinas Pessoais) por Oliveira (2009, p. 328)

Práticas Espirituais	**Pentecostalismo**	**RCC**	**Neopentecostalismo**
Iniciação	Conversão como novo nascimento; Batismo por decisão livre e consciente como ingresso formal na Igreja; Batismo com o Espírito Santo como iniciação num nível especial de relacionamento com Deus e o sobrenatural	Batismo, geralmente na infância, como sacramento de ingresso na Igreja católica; Batismo com o Espírito Santo como iniciação em um nível espacial de relacionamento com Deus e o sobrenatural	Despertamento da fé na aliança e nas promessas de Deus; Batismo (ou rebatismo) por decisão livre e consciente como formalização de um compromisso mais intenso e estável com Deus e com a denominação
Disciplinas Pessoais	Restrição – inicialmente rígida e gradualmente abrandada – a estudos, leituras e conversas considerados "não-edificantes", imorais ou contrários á fé, à audiência de rádio, de TV, música popular, cinema, teatro e atividades artísticas, à participação em jogos, festas e eventos sociais etc; Imersão gradual numa subcultura pentecostal tradicionalmente fechada – mas em processos de abertura – com música, livros, linguagem e mesmo moda próprios,	Espiritualidade centrada na busca de observância de um padrão rigoroso de santidade – sobretudo na pureza sexual – na oração regular, na leitura bíblica e na frequência regular a uma comunidade católica; Apropriação de elementos de uma subcultura carismática relativamente aberta – com tendência à massificação – com músicas, livros, programas de rádio e TV, produtos religiosos e linguagem próprios.	Espiritualidade centrada na observação da relação com a aliança, no cumprimento dos acordos e pactos com Deus e na atenção contra os ataques e armadilhas de Satanás; Ausência de um código específico de santidade; Apropriação de elementos de uma subcultura neopentecostal, aberta e massificada, com produção de músicas, livros, programas de rádio e TV, produtos religiosos e influência na linguagem.

Na tabela acima, que trata dos processos disciplinares das igrejas e denominações pentecostais e neopentecostais e da RCC, interessa sobremaneira perceber como, ao mesmo tempo em que formam um mercado consumidor específico (seja mais discreto como os pentecostais ou mais aberto como os carismáticos e neopentecostais), esse núcleo religioso encampa também uma estratégia política de alianças. Esses acordos políticos (que podem ser sintetizados na concepção das bancadas religiosas que figuram no poder legislativo a priori, mas que hoje ocupam também cargos estratégicos no Executivo) apontados nas práticas do espaço público funcionam como o "outro lado da moeda" do mesmo ímpeto que modula as ações das práticas organizativas. Explico: tanto naquelas práticas (em que prevalecem a vontade evangelizadora e o fornecimento de conteúdo simbólico a um grupo amparado em valores como santidade, aliança e avivamento) quanto nestas, o que legitima a presença

desses sujeitos religiosos é uma defesa implícita da laicidade. Não por acaso, estudos antropológicos mostram que a defesa do estado laico é uma temática recorrente no discurso desses grupos religiosos-políticos.

Entendo que essa relação entre o ímpeto evangelizador no campo das estratégias de comunicação e de defesa da laicidade no âmbito das estratégias políticas não ilustra uma contradição. Muito pelo contrário: revela-se uma forma de presença muito eficiente no espaço público e que se mostra, em ambas as frentes, francamente protegida pelos pareceres da tolerância religiosa. Não cabe elucubrar aqui se as duas estratégias foram formal e racionalmente pensadas de antemão como uma espécie de "plano de dominação". Interessa muito mais refletir sobre como o capital convertido dessas estratégias ampara uma ordem hegemônica "terrivelmente cristã"[53] num estado laico. No entanto, e levando em consideração o referencial teórico dessa pesquisa, é preciso tomar essa ordem em sua precariedade e mapear os pontos de onde emergem seus antagonismos. E é justamente aí que se apreende o protagonismo religioso como uma categoria política.

2.4 Ética do protagonismo e o problema das subjetividades

A questão da subjetividade tal qual apresento no trabalho concerne a um tema importante para pensar o componente ético do protagonismo religioso. Ao mesmo tempo, postular que **o protagonismo religioso possui um componente ético** é uma estratégia que segue vinculando o trabalho a uma leitura crítica das estruturas hegemônicas, mas que passa a considerar agora outros lugares epistemológicos. Nesse sentido, estou definindo o interesse da pesquisa dentro do que Barret (1996) chama de "contestação da primazia da classe". Mas, o que implica assumir, como a autora pontua, o deslocamento do fator icônico da classe como posição privilegiada de análise e compreensão das dinâmicas sociais?

É preciso levar em consideração a condição contingente e precária sobre a qual o hegemônico se constitui. Como Sales Júnior (2008) explica, nessa perspectiva de hegemonia, articulam-se identidades sociais num contexto de antagonismo, que funciona como uma força que impede a plena constituição dessas identidades enquanto

[53] "O Estado é laico, mas a ministra é terrivelmente cristã", disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/estado-e-laico-mas-esta-ministra-e-terrivelmente-crista-diz-damares-ao-assumir-direitos-humanos.ghtml.

objetividades. A partir desse impedimento à objetividade que o antagonismo opera, é possível pensar sobre as características do agente social numa ordem tão instável. Em outras palavras: enquanto a política do protagonismo diz respeito ao "que fazemos" para estarmos juntos, a ética do protagonismo pondera sobre o "quem somos" quando estamos juntos nesse arranjo.

Especificamente sobre essa última questão (quem somos), é importante localiza-la no que Laclau (1983) chama de "novas formas de luta". Essas lutas, explica Barret (1996) são formuladas pelos "novos antagonismos", sintomáticas de relações sociais cada vez mais complexas. Para autora, trata-se de agrupamentos de lutas extremamente diversificados (urbanas, ecológicas, feministas etc). As considerações de Laclau sobre como compreender as disputas políticas no cenário contemporâneo, uma vez que a classe não é capaz de resolver esse dilema sozinha, visam mostrar que é impossível compreender um sistema ordenado e coerente de 'posições de sujeitos'. Como propões o autor, o agente social é marcado por uma pluralidade:

> [...]dependente das várias posições de sujeito, através das quais o indivíduo é constituído, no âmbito de várias formações discursivas. Isto nos fornece uma chave teórica para entendermos a peculiaridade dos novos movimentos sociais: a característica central deles, [...],é que um conjunto de posições de sujeito a nível de local de residência, aparatos institucionais, várias formas de subordinação cultural, racial e sexual, tornaram-se pontos de conflito e mobilização política (LACLAU, 1983, p. 3).

Assim, meu argumento é que a ética do protagonismo liga diretamente o "que se é" ao "como se faz" da ação política, promovendo assim uma mútua relação de determinação. Ou seja: **no protagonismo religioso, a atuação política antagônica requer a assunção de uma posição de sujeito específica. Da mesma forma, uma certa posição de sujeito produz uma atuação política específica**. Ao mesmo tempo, o autor fala também das práticas articulatórias necessárias para a formação de uma dada posição de sujeito (tanto hegemônicas quanto antagônicas) e afirma que não existe segurança para tais posições, uma vez que "não há nenhuma identidade social integralmente adquirida que não esteja sujeita, em maior ou menor escala, à ação de práticas articulatórias" (idem). O trabalho sobre o componente ético como proposto neste item recai justamente sobre a compreensão das articulações possíveis que essa posição de sujeito antagônica demanda.

Dessa forma, o problema da subjetividade aqui apresentado é, portanto, um problema sobre o sujeito que precisa ser considerado dentro da ação política do

protagonismo religioso. É importante estabelecer de que sujeito se está falando e assim subscrever uma posição no permanente debate que se desdobra sobre as relações entre ação humana e estrutura social, ou liberdade e restrição, ou poder e resistência, ou poder e florescimento, etc. Há um vasto campo de filiações disponíveis nessa discussão e, para que se possa avançar sobre o "problema da subjetividade", é preciso estabelecer algumas premissas. A primeira delas é a quebra da centralidade do homem diante do mundo. Em outras palavras: uma noção de sujeito (tal qual Descartes ou Rousseau previam) do conhecimento, dotado de capacidade para atingir a verdade universal e válida não pode ser tomada em consideração aqui. Pelo contrário: há de se tomar o sujeito não como instância de fundação, mas como efeito de uma prática de constituição, de modos de subjetivação. Dito isso, é preciso assumir a segunda premissa: existem especificidades que precisam ser levadas em consideração quando se pensa na subjetividade. Assim, uma subjetividade pautada no imaginário da emancipação (tal como postulam as teorias pós-coloniais, feministas, negras, do Sul, etc) se constitui de maneira distinta daquela fundada numa ordem hegemônica (eurocentrada, masculina, branca, ocidental, etc).

O problema da subjetividade reside precisamente em perceber como as novas posições antagônicas[54] são espaços de observação não só das brechas ou descontinuidades inerentes a um dado ordenamento hegemônico (objetivo do componente político do protagonismo), como também das articulações necessárias para se constituir uma certa posição de sujeito do protagonismo que se forma nessas brechas (objetivo do componente ético do protagonismo). Considerar a subjetividade é, portanto, relevante pois requer situar o sujeito religioso do protagonismo fora de premissas totalizantes. Além disso, permite que se elabore sobre como a agência religiosa pode ser pensada tanto como uma forma de resistência a uma certa ordem de coisas quanto uma forma de acesso (ou permanência) a (n)essa ordem. O que ilustraria, respectivamente, um protagonismo que pode ser ora trágico ora social.[55]

O sujeito não-totalizante é, portanto, a negação da existência de uma unidade humana, de universalismos e da essência. É também o sujeito que se constitui na

[54] Há de se considerar essa expressão com alguma modalização. Bem como Barret (1996) postula sobre como a expressão novo carrega ainda em si uma referência à noção de classe. Para a autora, esses movimentos são "[...] novos justamente, por serem movimentos *não classistas*, e essa referência à classe continuará a existir enquanto usarmos esse estilo de denominação" (p. 252).
[55] Sobre a diferença entre ambos, ver o início do capítulo.

linguagem e, por isso, deve ser observado não a partir de verdades absolutas, mas em torno dos efeitos (de sentido, de verdade). Esse deslocamento produz um sujeito que, como diria Barret (1999), sai das coisas para se enredar nas palavras. Dito de outra forma: abre-se um campo em que se desafia a hierarquia de valores típica do materialismo para enfatizar os discursos e suas interpelações. Como pontua a autora: "Essa análise crítica da importância atribuída à matéria e da correspondente insistência na importância do significado tem sido pouco reconhecida, mas tem tido — nos lugares onde fez eco — efeitos de longo alcance" (BARRET, 1999, p. 27). Entendo que o lugar privilegiado para observar os ecos desse "sujeito das palavras" seja o discurso. Na verdade, é preciso tomar o discurso como o lugar onde o significado existe[56].

Assim, o sujeito descentrado, inscrito numa determinada ordem do discurso, só é capaz de falar, pensar, agir ou se comunicar a partir de performances pautadas em regras que não foram concebidas por si (Burity, 2008). Para o autor, não se trata de assumir a falta de liberdade do sujeito individual e sim ter em conta que:

> [...] no agenciamento de seus lugares sociais/discursivo, os agentes possuem numerosas formas de articulação de intervenções. [...] Falar de modo a produzir efeitos de consagração ou transformação das regras discursivas é, antes de mais nada, assumir um lugar que não é criado *ex nihilo* (idem, kindle, GRIFO DO AUTOR).

É possível, dessa forma, pensar sobre as seguintes questões: (1) um sujeito do protagonismo religioso; (2) os sentidos do discurso no qual esse sujeito do protagonismo religioso está inscrito e, por fim, (3) interrogar-se sobre a ética que regula esse processo produtivo. Cabe aqui estabelecer para cada uma dessas questões de fundo, as linhas iniciais de delimitação do escopo do trabalho e que serão, no capítulo 03, aprofundadas.

Começando pela questão da subjetividade, é importante ter em mente que a natureza antagonista do protagonismo religioso leva o trabalho à necessidade de uma escolha: estabelecer uma relação entre o sujeito do protagonismo religioso e o que Laclau postula como o agente social descentrado dos novos movimentos sociais. Deliberadamente tomada, essa decisão nada mais é do que o entendimento de que são os grupos que pleiteiam espaço na ordem hegemônica, a partir de uma epistemologia não

[56] O discurso entra na reflexão política *laclauniana* precisamente para, segundo Burity (2008), apontar o lugar que o sentido precisa ter nas considerações sobre a ação social.

materialista/determinista, que abrigam o antagonismo ao Cristianismo maisntream nacional. É importante situar como, a partir da promulgação da constituição democrática, vê-se emergir no país uma nova feição para os movimentos sociais atuantes. Segundo Mutzemberg (2011), esse cenário pós-1988 demandou uma mudança importante: das pautas reinvindicatórias típicas dos anos 1970/80 para um projeto mais operacional-propositivo. Assim, argumenta o autor, é possível estabelecer três eixos classificatórios: (a) movimentos identitários, (b) movimentos de lutas por melhoria de condições de vida e trabalho e (c) movimentos globais ou globalizantes (MUTZEMBERG, 2011, p. 129-130). Para o avanço da pesquisa, interessa pensar especificamente o locus do que o pesquisador chama de movimentos identitários, que abrangem os direitos sociais, econômicos, políticos e culturais pautados pelas questões de gênero, geração, portadores de necessidades especiais, imigrantes, territoriais, étnicos-raciais, religiosos etc (idem).

Retomando Laclau (1983), cabe enfatizar o quanto esses novos movimentos tendem a criar e a politizar espaços alternativos, algo que Vera Telles (1987) vai cunhar como o descobrimento da sociedade como lugar da política. Além disso, a autora mostra que, no centro dessa mudança, estava o reconhecimento de sujeitos sociais cuja singularidade extrapolavam uma configuração clássica de classe. Num trabalho publicado justamente na aurora da redemocratização, Paoli (1991) pondera sobre os desafios que se vislumbram no horizonte daquela época. Para a autora, apesar da "hostilidade tradicional com que as elites dominantes olham a população que se organiza, [...] os temas da cidadania parecem estar mais presentes em muitos lugares da sociedade: nas ruas e nas casas, nos noticiários da imprensa, nos lugares de trabalho (p. 115-116)".

A questão da subjetividade do protagonismo religioso aciona uma memória dos movimentos sociais que acumula três décadas de atuação. Nessa passagem de tempo, o Brasil viu não só o crescimento do projeto pentecostal-carismático (e sua pauta conservadora nos costumes e liberal na economia), como também a chegada e consolidação de movimentos em que a pautas social e religiosa se entrecruzaram fortemente. Como pontua Guattari e Rolnik (1986): a subjetividade é tramada no social. O entendimento descentrado que se emprega na noção de subjetividade aqui permite pensar que o sujeito do protagonismo religioso está ligado ao seu tempo e ao seu espaço, constituindo-se não apenas como:

> [...] o modo de pensar das pessoas, mas também o seu modo de agir, se portar, desejar, fazer, sonhar, revoltar. Além disso, a subjetividade não está dentro das pessoas, mas as atravessa, visto que não é produzido nas pessoas, mas nos encontros entre elas e delas com os aparelhos de poder (MORAES, 2002, p. 14).

Entendo que a questão da subjetividade só pode ser formulada se tomar como centro de sua iniciativa a ideia de discurso, afinal, fora dele só é possível constatar a mera existência. Assim, é fundamental estabelecer como ponto de partida a ideia de discurso enquanto prática articulatória. Isso significa, como proposto por Laclau e Mouffe (2001), que os sentidos apreendidos no discurso nada mais são do que um trabalho de articulação entre elementos dispersos: "A totalidade estruturada resultante da prática articulatória, chamaremos de discurso" (idem, p. 105)[57]. Assim, esses elementos não devem ser vistos como peças que se encaixam naturalmente para formar a totalidade desse discurso (como um lego ou um quebra-cabeça), muito menos como dotados de significados natos. Segundo os autores, esses elementos só informam um sentido quando se articulam enquanto "momentos" de um dado discurso (ibdem)[58]. Mas é importante ressaltar que não há nada de essencial a respeito dessas articulações. O que leva a uma outra questão relevante: a possibilidade de reestruturação do discurso é sempre possível, o que o torna aberto e passivo de contestação.

A condição relacional que marca o discurso, além de mostrar que o significado é sempre contingente às articulações operadas em seu interior, revela também um sistema de diferenças. Isto é: posições de diferença ***enquanto momentos*** são articuladas discursivamente, ocupando uma formação discursiva; ao passo que posições de diferença ***enquanto elementos*** não se articulam numa dada formação discursiva. Algumas coisas podem ser ditas sobre esse sistema de diferenças. A primeira delas relata a coerência de uma determinada formação discursiva (fd). Para Laclau e Mouffe (2001), trata-se da ideia de dispersão que, muito embora seja similar à proposta de Foucault, os autores apresentam a partir da ideia de regularidade na dispersão, o que formaria um conjunto de posições diferenciadas. Longe de revelar um princípio norteador ou mesmo uma proposta hermenêutica, esse conjunto se constitui como uma configuração que, considerando certos contextos de exterioridade, pode ser significada

[57] Tradução livre de: "The structured totality resulting from the articulatory practice, we will call discourse"

[58] Segundo Laclau e Mouffe (2001), as definições de elementos e momentos se dão da seguinte forma: "The differential positions, insofar as they appear articulated within a discourse, we will call moments. By contrast, we will call element any difference that is not discursively articulated" (p. 105).

como uma totalidade (p. 105). Assim, os autores concluem que: "[...] numa totalidade discursiva articulada, onde todo elemento ocupa uma posição diferencial - em nossa terminologia, onde todo elemento foi reduzido a um momento dessa totalidade - toda identidade é relacional e todas as relações têm um caráter necessário" (ibdem)[59].

A segunda coisa a ser dita sobre os sistemas de diferença é a rejeição da distinção entre práticas discursivas e não-discurisvas. Para os autores, todo objeto é um objeto do discurso. Mais especificamente, todo objeto só pode sê-lo porque se inscreve num arranjo (num conjunto) de elementos que, ao se articularem, se tornam momento de uma dada formação discursiva cuja regularidade compreende posições diferenciais. É particularmente relevante a ponderação que Laclau e Mouffe (2001) fazem sobre a configuração de uma fd e as posições de sujeito. Para os autores, elas aparecem dispersas dentro da formação, ao mesmo tempo em que a prática de articulação (fixação ou deslocamento de sistemas de diferença) não trata apenas de uma operação linguística, mas também de um trabalho de "perfuração" de toda a densidade material das instituições, rituais e práticas que estruturam tal formação discursiva.

Por último, cabe elaborar sobre como a lógica relacional do discurso (uma totalidade relacional, como argumentam) deve ser levada às suas últimas consequências. Assim: "uma totalidade discursiva nunca existe na forma de uma positividade simplesmente dada e delimitada, a lógica relacional será incompleta e perfurada pela contingência" (p. 110)[60]. A transição de elementos para momentos nunca é, segundo essa perspectiva, completamente realizada, produzindo uma "terra de ninguém" em que nenhuma identidade social está totalmente protegida. Considerando que a subjetividade do protagonismo religioso é antes de mais nada uma subjetividade religiosa, é preciso levar em conta o que essa posição de sujeito é capaz de articular a partir deste lugar. Quais sentidos estão em circulação quando o sujeito do protagonismo fala? E quando ele o faz, **que efeitos de sentido sobre sua própria identidade e seus modos de permanecer religioso** podem ser apreendidos?

Acredito que essas são perguntas que concernem a uma questão ética. Dito de outra forma: é preciso pensar como o discurso interpela o sujeito do protagonismo

[59] Tradução livre de "in an articulated discursive totality , where every elemento occupies a differential position - in our terminology , where every element has been reduced to a moment of that totality - all identity is relational and all relations have a necessary character"
[60] Tradução livre de: "a discursive totality never exists in the form of a simply given and delimited positivity, the relational logic will be incomplete and pierced by contingency"

religioso de modo que se possa compreender sua conduta, sua "autonomia", suas posições e decisões[61]. Sua própria subjetivação, enfim. Esse sujeito ético, inscrito numa ordem discursiva articulatória, sempre contingente e precária, carece, tal qual Sales Jr. (2008) postula, de um corpo. Para essa afirmação, o autor faz uma importante correlação entre o trabalho de Foucault e Laclau: "A noção de discurso em Laclau aproxima-se da noção de dispositivo estratégico de Foucault ao tratar o discurso como algo que envolve articulações entre elementos heterogêneos, linguísticos e extralinguísticos" (idem, kindle, posição 2994)[62]. Já se sabe que as articulações do discurso não podem se concluir: elas deixam sempre algo que lhe escapa e afastam da sutura completa (daí a nomeação do outro como falta). Assim, podemos falar de uma positividade do discurso na medida em que ele produz subjetividades, tanto em sua totalidade discursiva relacional (os momentos articulados) quanto no que lhe falta (os elementos que lhes escapam).

Há de se entender **a ética do protagonismo enquanto trama de interpelação e resposta, um approach, uma forma de aproximação.** Meu argumento é que essa compreensão pode ser melhor efetuada a partir da ideia de agência, um tema que ganhou bastante destaque nos debates sobre vitalidade religiosa no contexto da secularidade (Bracke, 2008). Essa atenção está fortemente ligada, argumenta a autora, à maneira como a agência e a constituição da subjetividade se dão no contexto do capitalismo global tardio e suas consequentes transformações na forma como as sociedades se estruturam. Bracke (2008) aponta também que os estudos da agência estão fortemente marcados pelas questões étnicas e de gênero. Assim, o papel do outro (sexualizado ou etnicizado) são figuras centrais para pensar a agência.

---

[61] É preciso pontuar que não se trata aqui de afirmar um sujeito centrado e detentor de sua essência. Como explica Foucault (Ditos e Escritos), o sujeito não é uma substância, mas uma forma, que nem sempre é idêntica a si mesmo. "Você não tem consigo próprio o mesmo tipo de relações quando você se constitui como sujeito político que vai votar ou toma a palavra em uma assembleia, ou quando você busca realizar o seu desejo em uma relação sexual. Há, indubitavelmente, relações e interferências entre essas diferentes formas do sujeito; porém, não estamos na presença do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso, se exercem, se estabelecem consigo mesmo formas de relação diferentes. E o que me interessa é, precisamente, a constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito" (p. 275).

[62] Cabe aqui fazer uma ressalva importante, mostrada por Sales Jr. (2008) sobre como Laclau e Foucault podem, juntos, articular essa relação discurso-dispositivo: "[...] acreditamos que a distinção foucauldiana entre discursivo e não-discursivo [para Laclau essa distinção não faz sentido, pois só há existência fora do discurso] pode ser traduzida na distinção "linguístico" e "não-linguístico", ainda que Foucault não reduza o discursivo ao linguístico [...] Assim, podemos falar em componentes linguísticos (enunciativos) e não-linguísticos (não-enunciativos) do discurso (dispositivo). O fato de esta oposição não ser absoluta não a impede de funcionar e sob certos limites, ser indispensável" (Kindle, posição 3012-3013).

A agência religiosa (tema que será aprofundado no capítulo 03) é fundamental para pensar como esse sujeito religioso do protagonismo imprime sentido e verdade às suas práticas. No entanto, é preciso atenção aos usos que o termo normalmente dispõe. Asad (2003) explica que a agência não é uma categoria natural e que mais do que pensá-la como "empoderamento pessoal", ou como ação individual diante de estruturas de poder, é preciso considerar os contextos nos quais seu uso emerge e quais seus efeitos de sentido.

> "Hoje, a Agência serve principalmente para definir uma ação pessoal concluída dentro de uma rede indefinida de causalidade, atribuindo a responsabilidade de um ator ao poder [...] A agência também tem o significado de representação. Nesse sentido, as ações de um agente são consideradas as ações daqueles que o agente representa" (p. 33-34)[63].

O autor também faz uma leitura crítica da maneira como a agência muitas vezes é pensada em termos de integração a modernas concepções de humanidade. Em seu estudo sobre práticas de conversão ao Cristianismo, o autor postula uma doutrina da ação, na qual a ideia de agência se encontra, é fundamental para o reconhecimento da humanidade das pessoas (ASAD, 1996, p. 272). Nesse sentido, a conversão religiosa, que muitas vezes é tida como um processo irracional pela modernidade, passa a ser racionalizada ou fruto da escolha livre, quando submetida ao crivo da agência. Assim: "Todo mundo tem agência; todos são responsáveis pela vida que levam. A doutrina da ação tornou-se essencial para o reconhecimento da humanidade de outras pessoas" (ibdem)[64].

A crítica de Asad abre possibilidade para as elaborações sobre o componente ético do protagonismo religioso que pretendo desenvolver. Tomando primeiramente a questão da "integração na modernidade", é curioso pensar sobre as negociações (teológicas, políticas etc) que esses sujeitos precisam realizar para que sejam reconhecidos tanto do ponto de vista de suas pautas "progressistas" quanto por suas convicções religiosas. Nesse sentido, retomo o trabalho de Oliveira (2009) particularmente quando ele explica o declínio da escala de influência das "três propostas modernas de cristianismo" (ecumenismo, teologia da libertação e evangelismo), a partir

[63] Tradução livre de: "Agency today serves primarily to define a completed personal action from within an indefinite network of causality by attributing to an actor responsibility to power [...] Agency also has the meaning of representation. In this sense the actions of an agent are taken to be the actions of those the agent represents".

[64] Tradução livre de: "Everyone has agency; everyone is responsible for the life he or she leads. The doctrine of action has become essential to our recognition of other people's humanity"

dos anos 1980, período que, como se viu de acordo com o próprio autor, a RCC e o pentecostalismo começam a ganhar terreno no país. É importante ressaltar como a crise dessas concepções está fortemente relacionada aos desafios que os próprios modelos de racionalidade e desenvolvimento dominantes da modernidade enfrentaram a partir dos anos 1980. É possível situar, a partir da crise do socialismo real, o questionamento da noção do sujeito histórico e da estrutura econômica como eixo central de articulação das identidades sociais e das formas de opressão (p. 286). Para Oliveira, a emergência dos "novos movimentos sociais", em que pese os movimentos identitários, pós-coloniais, regionalistas e étnicos, "fizeram soar o forte eco das críticas e erguer-se o pendor das resistências às metanarrativas, aos universalismos – mesmo humanistas – a aos projetos de totalização, inclusive no campo religioso (p. 285).

Comentando sobre esse contexto de declínio na América Latina, Auga (2015) defende o desenvolvimento de uma teologia capaz de responder adequadamente às pautas que essas crises das metanarrativas impõem. Para ela:

> No século XX, surgiram diferentes teologias da libertação [e] se manifestaram contra as deficiências sociais de seu tempo. Da "Opção pelos pobres" da América Latina, surgiu uma crítica interdependente da violência relativa a "classe", "raça" e "gênero" etc. Esses importantes movimentos de libertação e teologias iniciais queriam ser uma voz para o oprimido "Outro". No entanto, sua resistência não estava alcançando o suficiente, como apontaram as críticas feministas, de gênero e queer, bem como a teoria pós-colonial e pós-secular. Essas abordagens foram baseadas em epistemologias do ponto de vista, que frequentemente (sem intenção) reproduziam noções essencializadas de identidade (AUGA, 2015, p. 50)[65].

A autora explica que as novas perspectivas que surgem a partir dessa circunstância de crise mostram que há tanto uma vontade de anular as "armadilhas essencialistas" do passado quanto de considerar as novas contingências históricas. À medida que essas novas elaborações ganham consistência, fica cada vez mais claro, explica Auga, a centralidade do conceito de "Outro". Assim, enquanto alguns teóricos e ativistas proclamam que o cuidado pelo outro é a própria tarefa cristã, muitas críticas pós-coloniais insistem na possibilidade de, ao tentar definir esse Outro, permaneça um entendimento objetificado e universalista sobre ele.

[65] Tradução livre de: "In the 20th century different liberation theologies emerged, [and] spoke out against the social shortcomings of their time. From the Latin American 'Option for the poor' an interdependent critique of violence concerning 'class', 'race', and 'gender', etc. emerged. These early important liberation movements and theologies wanted to be a voice *for* the oppressed 'Other'. However, their resistance was not far reaching enough, as critical feminist, gender and queer as well as postcolonial and post-secular theory have pointed out. Those approaches were based on standpoint epistemologies, which often (unintentionally) reproduced essentialized notions of identity".

Se o sujeito do protagonismo é esse Outro que não se encontra mais nas determinações materiais do breve século XX, é preciso se questionar sobre os corpos que esse sujeito interpela. Por isso, o interesse pelo componente ético do protagonismo é antes de qualquer coisa um olhar sobre o trabalho de elaboração de si mesmo, de se constituir e conduzir-se. É claramente um trabalho da ética, do ethos, que aqui tomarei como um fenômeno próprio da enunciação do protagonismo. Isso quer dizer que o ethos não se manifesta no discurso apenas como estatuto ou papel, mas também como uma voz e um corpo enunciante. Uma tripla incorporação, que estabelece uma relação mútua com a sua própria enunciação: a pressupõe e a valida progressivamente.

Voz, corpo e caráter conformam a origem enunciativa do discurso (seja ele oral ou escrito), numa instância subjetiva encarnada que exerce o papel de fiador. Maingueneau (2011) fala da vocalidade específica, de um tom para tratar da voz enunciativa e, no que se refere ao corpo e ao caráter, explica que o discurso recobre um conjunto de determinações físicas e psicológicas atribuídas pelas representações coletivas à personagem do orador. Nos estudos sobre o ethos interessa o que o autor aponta como "um controle tácito do corpo, apreendido por meio de um comportamento global" (p. 72). Compreender o quadro ético do protagonismo é, por fim, refletir sobre as formas de adesão do sujeito religioso a uma certa posição discursiva. Me interessa, portanto, pensar tanto sobre essa posição quanto sobre as formas dessa adesão.

2.5 Competência afetiva e o problema da visibilidade

Quero evitar propositalmente começar a discussão sobre a visibilidade do protagonismo religioso (que é também um tema da visibilidade religiosa) pela tarefa de problematizar as prescrições seculares sobre o fim da religião, seu confinamento à vida privada, ou sua perda de relevância no debate público. Indagar-se sobre a competência afetiva do protagonismo pela chave da visibilidade não é necessariamente uma questão que precise assumir, por exemplo, se a tese da secularização estava certa ou errada, se ela se concluiu ou não. Compartilho com Hebert (2011) o entendimento de que as teorias sociológicas sobre religião (secularização, neo-secularização ou escolha racional) não são adequadamente suficientes para compreender as transformações pelas quais a relação entre religião, cultura popular e política passam. Para o autor, é preciso entender que a forte presença pública da religião se dá em função de um processo que articula o rápido desenvolvimento e disseminação de tecnologias midiáticas, a

liberalização das políticas e economias de comunicação nacionais e o crescimento de uma esfera midiática internacional.

A esse fenômeno, Hebert chama de publicização e, segundo o autor, pode ser observado de maneira diferente em sociedades pós-coloniais, pós-socialistas e ocidentais. Para ele, o termo se refere

> "principalmente à presença pública de símbolos e discursos religiosos e não implica necessariamente que estes se tornem mais influentes, mas mais visíveis, presentes e, portanto, disponíveis para mobilização, contestação e crítica na esfera pública e entre vários micropúblicos, por atores religiosos e não religiosos" (HEBERT, 2011, p. 627)[66].

Nessa perspectiva, existe uma relação intrínseca entre as mudanças na economia política de comunicação (que concerne tanto os meios massivos quanto as tecnologias de comunicação em rede) e a visibilidade da religião nos espaços públicos. O tema da visibilidade do protagonismo religioso como apresento neste trabalho tem muito em comum com as questões de Hebert acerca da publicização da religião. Explico: não se está partindo propriamente de uma discussão sobre qual lugar a religião deve ter dentro das sociedades contemporâneas (se é que isso é mesmo uma questão relevante no sentido em que é impossível elaborar sobre o lugar "certo" da religião), mas sim da compreensão sobre a relação entre a maneira como os meios de comunicação se organizam e as **formas de visibilidade** que a religião dispõe ou mesmo constitui.

É, portanto, um olhar sobre como a religião de modo geral e especificamente o protagonismo religioso, torna-se visível a partir de uma dada conjuntura. No centro dessa questão, a noção de visibilidade organiza e coloca em perspectiva a própria materialidade da pesquisa. Afinal, quando falo de protagonismo religioso, estou me referindo a atores religiosos, a instituições religiosas específicas, a pautas políticas de figuras religiosas? Sim, mas não apenas isso. **O protagonismo religioso é lugar também de compreensão das formas de manifestação e presença engendradas pela economia política da rede.** A visibilidade do protagonismo religioso se desloca da ideia de efeito para a ideia de atenção (DAYAN, 2013), corroborando com o que já foi dito antes a partir do trabalho de Matheus (2017). Esse deslocamento implica considerar que as tecnologias de mediação em rede ampliaram significativamente o terreno do que é visível na experiência geral dos sujeitos, incluindo os sujeitos religiosos.

[66] Tradução livre de: "primarily to the public presence of religious symbols and discourses and does not necessarily imply that these become more influential, but rather more visible, present and hence available for mobilization, contestation and criticism in the public sphere and among various micro-publics, by both religious and non-religious actors".

A visibilidade do protagonismo religioso incide precisamente nas relações intrínsecas entre certas posições político-religiosas e uma economia comunicativa. A modulação da atenção passiva proporcionada pelas mídias digitais[67], que se baseia no desejo de ser visto em detrimento do desejo de ver, aponta para uma figura emblemática no protagonismo. Tentando estabelecer alguns limites conceituais sobre o que viria a definir o protagonismo religioso do ponto de vista de sua economia comunicativa, interessa pensar em que termos se dá a visibilidade do protagonismo religioso. Diferentemente do que acontece no modelo da liderança, o protagonismo religioso não se identifica com a organização broadcasting. Em outras palavras: o capital midiático desses atores não está circulando majoritariamente nos arranjos dos meios de massa como rádios e TV, e sim nas páginas do Facebook e Instagram, nos canais do Youtube ou nas pautas dos coletivos de comunicação.

2.5.1 Da liderança broadcasting ao protagonismo em rede

Muito embora o apontamento sobre liderança religiosa tratada no trabalho aponte para as referências cristãs no Brasil, a compreensão sobre liderança religiosa a partir da temática do carisma também é pauta entre pesquisadores internacionais[68] interessados em tradições religiosas além do Cristianismo. O que mostra que o fenômeno da liderança se constitui num objeto que se observa entre tradições diversas (monoteístas ou não; baseadas em livros ou não) e que atrai olhares de igualmente diversos campos. Assim, é importante ressaltar como essas figuras se constituem a partir de uma materialidade televisiva, audiovisual. Klein (2006) nos mostra como a televisão se torna o dispositivo ideal de produção de uma "experiência mágica da imagem". O autor argumenta que os meios de comunicação de massa (rádio e TV) se apresentam como o espaço propício, a partir da segunda metade do século XX, para propagação do ímpeto missionário cristão.

A associação entre esse ímpeto missionário e o poder de alcance dos meios de massa é um processo histórico que paulatinamente produziu, no contexto brasileiro, uma grande concentração de capital midiático entre grupos religiosos. Da transmissão do primeiro programa religioso de rádio, em 1943[69], à formação dos grandes

[67] Questão explorada no início do capítulo, com Matheus (2017) e Brighenti (2007).
[68] Para tal conteúdo ver: Marleen de Witte, Martijn de Koning & Thijl Sunier (2015): Aesthetics of religious authority: introduction, Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal.
[69] Citar fonte

conglomerados de mídia controlados por Igrejas atualmente, há uma trajetória marcada pela crescente visibilidade, no Brasil, dos líderes religiosos. Assim, argumento que o líder religioso assume a posição de figura típica do ordenamento broadcasting dos meios. É importante ressaltar que essa configuração pode ser apreendida tanto no nível de sua *materialidade* (ou seja seus bens de consumo: os aparelhos de rádio ou TV, por exemplo) ou da sua *tecnologia* (forma de distribuição de conhecimentos e práticas). No entanto, é na perspectiva da *formação de sentido* que pretendo associar a liderança religiosa ao broadcasting. Com isso, argumento que não se pode pensar a ordem hegemônica do Cristianismo *mainstream* atual sem levar em consideração sua organização massiva dos meios. Da mesma forma, não será possível pensar o protagonismo religioso sem levar em consideração as particularidades de sua organização comunicativa.

O modelo broadcasting é uma forma sociocultural que se organiza em fluxos. Segundo Costa (2016), esse sistema oferece uma sequência de produtos audiovisuais de forma contínua e sequencial, a partir de um ponto emissor para uma audiência ampla. A autora explica ainda que programação e broadcasting[70] estão implicados reciprocamente, gerando uma transmissão que é "compartilhada de maneira que um tempo e um lugar são iguais tanto para os responsáveis pela veiculação dos conteúdos como também para os milhões que os consomem" (COSTA, 2016, p. 28). Como consequência disso, argumenta, produz-se um sentimento de presença, de estar com os outros, que se dá por conta do entendimento de que estão todos vendo o mesmo conteúdo ao mesmo tempo. Costa (2016) esclarece:

> Por causa disso, o sistema broadcasting, entendido como uma lógica verticalizada, que opera de um para muitos, transforma a televisão em uma instância na qual as pessoas, simbolicamente, reúnem-se, desempenhando uma função primordial como instrumento de sociabilidade (p. 28).

Líderes religiosos são figuras broadcasting porque se inscrevem numa lógica que busca alcançar, com a mesma mensagem, uma audiência massificada. Acredito que essa afirmação é um ponto de partida para estudos que observem mais de perto como o empreendimento de instituições religiosas em adquirir canais e estações de TV e rádio produz, além de todo um cenário saturado de conteúdos religiosos, uma figura discursiva muito importante para o cenário religioso brasileiro. No broadcasting, argumento que o líder religioso ocupa, dentro do ordenamento hierárquico, o lugar do

[70] Considerando o escopo do trabalho, utilizaremos a televisão como forma emblemática do ordenamento broadcasting.

um (emissor), tendo como sua contrapartida (o receptor, os muitos) que formam "fiéis" audiências religiosas.

Assim, ao passo que que o líder carismático religioso se afirmou dentro de um contexto broadcasting, o protagonismo religioso é um emblema possível a partir dessa configuração centrada na interação, na organização de muitos para muitos que a Internet propicia. Compartilho, portanto, com Evans (2011 apud COSTA, 2016) o entendimento de que a internet se apresenta como "um local chave para o engajamento com meios audiovisuais de todos os tipos, desde material de difusão broadcast a webisodes produzidos profissionalmente a conteúdo gerado pelo usuário" (p.1).

Uma linha geral que elucida essa distinção entre broadcasting X rede para revelar a diferença entre liderança X protagonismo é como os produtos do primeiro grupo se constituem. Existe aqui um repertório que remonta aos programas de auditório, amplamente centrados numa figura isolada no centro do palco. O entretenimento dá o tom dessas apresentações, que além da evangelização também se orientam pelo viés pedagógico da autoajuda. Na esfera da produção, é possível perceber como líderes religiosos se assemelham às celebridades seculares: promovem shows, programas de auditório, fazem turnês de lançamento de livros, produzem filmes que são "sucessos de bilheteria" etc.

Por outro lado, no campo do protagonismo religioso em rede, vê-se emergir outras formas de produção. Entendo que se trata de uma entre as tantas manifestações da cultura da conexão (JENKINS, 2014), em que o estatuto de consumidor se confunde com o de produtor. O autor mostra, através da ideia de propagabilidade, como é possível para a mídia cívica (que ele define como o conteúdo produzido por organizações de movimentos populares, grupos ativistas e cidadãos individuais) que, sem os meios para alcançar uma audiência massiva e trabalhando com recursos financeiros restritos, acionam interlocutores e apoiadores de suas mensagens. Segundo Jenkins, "grupos ativistas acham mais fácil conceber e circular conteúdos de mídia convincentes, construindo afiliações mais fortes com um público que desempenha um papel muito mais ativo na propagação de sua mensagem. Essas táticas funcionam porque criam mídias (como vídeos do YouTube) que é de fácil circulação, prestam atenção às motivações sociais que estimulam os adeptos" (p. 271). Essa proposição se alinha com outra marca da organização em rede, que é o que Tyron (2014) chama de cultura

audiovisual sob demanda, em que "os textos midiáticos circulam de forma mais rápida, barata e abrangente que antes" (p. 03). O quadro abaixo elabora as linhas gerais que distinguem a liderança carismática do protagonismo religioso como modelos de visibilidade.

Tabela 5 - Distinção entre liderança e protagonismo

	Liderança Religiosa	**Protagonismo Religioso**
Economia Comunicativa	Broadcasting	Rede
Lócus de observação	Auditório	Redes Sociais
Interlocução/forma de atenção	Audiência	Afiliações
Sentido	Presença	Compartilhamento

Um quinto elemento de composição do quadro acima é a competência, que diz respeito às formas de reprodução simbólica e material da autoridade das figuras do protagonismo e da liderança religiosos. Nesse sentido, é bastante oportuno o trabalho de Campos (2011) sobre as "celebridades da fé", expressão utilizada pela autora para explicar as formas como lideranças pentecostais apreendem, transmitem e compartilham o carisma. As celebridades da fé operam, portanto, com o carisma e ao o fazerem, apontam para um curioso estatuto do pentecostalismo que, dentro do cristianismo reformado, promove o surgimento de líderes que dão pouca ênfase ao texto escrito. Campos (2011) propõe pensar o carisma para além das abordagens weberiana (assentada nas características excepcionais do líder) e bourdieusiana (limitadas aos condicionantes socialmente situados numa dada esfera de força e poder).

A autora explica que "o sucesso do [...] do líder carismático depende [...] de sua capacidade de compartilhar e fazer circular o carisma" (p. 1019). Tal competência pode ser flagrada em vários empreendimentos pentecostais, que a autora vai identificar como (1) a comodificação do carisma, através da promoção de conferências e cursos que mobilizam os fiéis e suas comunidades; (2) no fortalecimento dos nomes de família, que criam verdadeiros capitais simbólicos e (3) no desenvolvimento de canais entre pastores e fiéis. Ela complementa:

> Há aqui uma mudança fundamental de perspectiva quanto à economia do carisma, posto que ele pode ser apreendido e mimetizado e, assim, distribuído e compartilhado. Seu sucesso e autoridade, na verdade, dependem de sua circulação. E é nesse fluxo performático e emocional que se estabelecem a autoridade e o reforço da crença na profecia. (p. 1026).

Proponho, dessa forma, tomar a competência da liderança religiosa como uma competência carismática, nos termos que Campos (2011) apresenta. Por outro lado, minha proposta sobre a competência do protagonismo religioso aponta para um campo de discussão centrado na questão do afeto. As implicações desse deslocamento (que não significa a descontinuação do carisma ou a sua "aposentadoria" na compreensão sobre o protagonismo religioso) formam exatamente o problema do afeto formulado no título dessa seção. Isso requer pensar, antes de mais nada, como o afeto se torna uma questão relevante. Como pontua Michael Hardt (2007), existem duas perspectivas inicias que marcam a abordagem dos afetos. A primeira trabalha com um foco evidente sobre o corpo; a segunda, com a exploração das emoções. Respectivamente, explica o autor, são abordagenes utilizadas pela Teoria Feminista e pela Teoria Queer. Adentrar no campo do afeto, pondera Hardt, é assumir uma posição específica, trabalhada na síntese entre corpo e mente em relação com razão e paixões. Ele explica:

> Afetos exigem que, como o termo sugere, ingressemos no campo da causalidade, mas eles oferecem uma visão complexa da causalidade porque os afetos pertencem simultaneamente a ambos os lados do relacionamento causal. Em outras palavras, eles iluminam nosso poder de afetar o mundo ao nosso redor e nosso poder de ser afetado por ele, juntamente com o relacionamento entre esses dois poderes (HARDT, 2007, p. ix)[71].

O autor também aponta para uma "origem" filosófica da ideia de afeto que, segundo argumenta, marca uma parte significativa dos trabalhos que se originaram sob a égide da "affective turn". Em linhas gerais, ele apresenta o trabalho Spinoziano que trata do entendimento do afeto como: (1) o poder da mente para pensar, paralelamente ao poder do corpo para agir; e (2) o poder do corpo de afetar e de ser afetado. Hardt (2007) explica que não se trata, no primeiro caso, de estabelecer um determinismo da mente sobre o corpo ou vice-versa e explica: "A perspectiva dos afetos nos obriga constantemente a colocar o problema da relação entre mente e corpo, com a suposição de que seus poderes constantemente correspondem de alguma maneira" (idem, p. x)[72]. No segundo caso o afeto continua atrevessando o mesmo desafio: o poder de agir (afetar) é similar e está em relação ao poder de ser afetado. Assim, o autor coloca a razão e a paixão (ambas ligadas tanto ao corpo quanto á mente) e resume: "A

[71] Tradução livre de: "Affects require us, as the term suggests, to enter the realm of causality, but they offer a complex view of causality because the affects belong simultaneously to both sides of the causal relationship. They illuminate, in other words, both our power to affect the world around us and our power to be affected by it, along with the relationship between these two powers".

[72] Tradução livre de: "The perspective of the affects [...] forces us constantly to pose the problem of the relationship between mind and body with the assumption that their powers constantly correspond in some way"

perspectiva dos afetos não pressupõe que razão e paixão sejam iguais, mas os coloca juntos em um continuum" (ibdem)[73].

Mas o que significa pensar o afeto a partir dessa leitura filosófica e como operacionalizá-lo? E, mais especificamente, o que implica trabalhar o protagonismo religioso na perspectiva do afeto? Identificar como afetiva a competência do protagonismo o difere em quê sobre outras competências? É preciso voltar a atenção novamente para a relação entre a organização comunicativa própria do protagonismo, cuja produção simbólica[74] revela um enunciador competente para falar sobre si mesmo, expor seus sentimentos e suas visões de mundo. Habilidade que Eva Illouz (2010) vai afirmar ser fundamental no manejo público das emoções na Internet.

No entanto, é preciso atenção aos efeitos e afetos que o texto do protagonista religioso produz e, sobre isso, o quarto capítulo se propõe a discutir em maior profundidade. O sujeito do protagonismo se constitui, portanto, sob as circunstâncias do capitalismo afetivo. Isso significa que a competência afetiva é uma condição fundamental para pensar a visibilidade do protagonismo religioso. Assim, concluímos o quadro das formas de visibilidade da seguinte maneira:

Tabela 6 - Distinção entre Liderança e Protagonismo pela competência

	Liderança Religiosa	**Protagonismo Religioso**
Economia Comunicativa	Broadcasting	Internet
Lócus de observação	Auditório	Redes Sociais
Interlocução/forma de atenção	Audiência	Afiliações
Sentido	Presença	Compartilhamento
Competência	Carismática	Afetiva

Por ora, ajuda a pensar sobre a competência afetiva do protagonismo o conceito de Bios Virtual apresentado Muniz Sodré (2014). O argumento do autor é que existe uma nova qualificação da vida em que a lógica argumentativa cede espaço para a lógica afetiva.

> Isto é propriamente o bio virtual, uma ambiência magneticamente afetiva, uma recriação tecnoestética do ethos, capaz de mobilizar os humores ou

[73] Tradução livre de: "The perspective of the affects does not assume that reason and passion are the same, but rather poses them together on a continuum"

[74] Normalmente os conteúdos disponibilizados apresentam um enquadramento simples e os processos de edição, quando existem, não rompem com a linearidade narrativa. Trata-se do tipo de conteúdo que qualquer pessoa com uma câmera poderia produzir e "subir" na rede, gerando um sentido de proximidade e ressaltando a ideia de afecção.

> estados de espírito dos indivíduos, reorganizado seus focos de interesse e de hábitos, em função de um novo universo menos psiquicamente "interiorizado" e mais temporalmente relacionado ou conectado pelas redes técnicas (SODRÉ, 2014, p. 252).

A esfera existencial do bios virtual tem no manejo dos afetos uma matéria prima fundamental. Retomando Illouz (2011), refletimos sobre sua tese central que argumenta que o afeto é uma entidade social e cultural através do qual as definições culturais da individualidade são postas em prática. E vai além: uma vez que assumem um papel central na modernidade, os sentimentos atuam como catalisadores do capitalismo afetivo. Isto é:

> [...] uma cultura em que os discursos e práticas afetivos e econômicos moldam-se uns aos outros, com isso produzindo [...] um movimento largo e abrangente em que o afeto se torna um aspecto essencial do comportamento econômico (ILLOUZ, 2011, p. 12).

Finalmente, é importante ressaltar como a visibilidade do protagonismo religioso está vinculada ao manejo dos afetos. Em especial, cabe o destaque ao duplo esperança/medo que Safatle (2015) aponta como uma forma paradigmática de afecção pelo tempo, uma vez que se trata de afetos inseridos na ordem da expectativa. Assim, o futuro é o tempo (e, como pretendo demonstrar, o lugar) desse duplo. Nesse sentido, cabe pensar como a afecção pela esperança e pelo medo são indicadores de visibilidade e como a reprodução desses afetos afirma (e afeta) a autoridade no que se refere ao protagonismo.

3 APORTE POLÍTICO DO PROTAGONISMO RELIGIOSO: ANTAGONISMO E CONTINGÊNCIA NA RELAÇÃO COM O HEGEMÔNICO

> O que são, na verdade, as instituições? Elas nunca são entidades neutras; ao contrário, representam a cristalização de relações de força entre os grupos, uma situação de equilíbrio temporário entre eles[75].

Argumentei no capítulo anterior que a questão política do protagonismo religioso deve ser lida dentro do debate da hegemonia tal qual Laclau e Mouffe (2015) apresentam. Quero, neste capítulo, enfatizar que tomar a hegemonia como problema de pesquisa não revela apenas uma escolha teórica que dá consistência à própria definição de protagonismo religioso que apresento. Meu objetivo é também mostrar que os autores apontam para linhas interessantes de reflexão sobre o estado precário e instável dos arranjos que definem as posições numa dada ordem política e, partir daí, pensar o protagonismo como uma dessas posições, que se apresenta no limite do hegemônico, tencionando sua estabilidade.

Certamente é possível trabalhar a questão do protagonismo religioso a partir de outros horizontes epistemológicos. O campo religioso bourdieusiano poderia ser uma dessas escolhas. Ao postular que se trata de um "espaço no qual agentes que é preciso definir (padre, profeta, feiticeiro, etc) lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso" (p. 120), Bourdieu (2004) explica que os campos são na verdade espaços de observação de interesses em conflito, de construção de autoridade e, obviamente, de disputa simbólica. A adoção dessa perspectiva seria facilmente justificada se colocarmos o protagonismo religioso associado a essa disputa de produção e reprodução simbólicas. Mas entendo que há aqui uma limitação que precisa ser considerada: Bourdieu (2011) sustenta um campo religioso baseado nas dinâmicas do sagrado, daí também a tese da dissolução do religioso, cujos limites em muito se confundem com outros campos, como o da medicina, por exemplo. Para ele:

> "Os agentes que estão em concorrência no campo de manipulação simbólica têm em comum o fato de exercerem uma ação simbólica. São pessoas que se esforçam para manipular as visões de mundo (e, desse modo, transformar as práticas) manipulando a estrutura da percepção do mundo (natural e social), manipulando as palavras e, através delas, os princípios da contrução da realidade social [...]. Todas essas pessoas que lutam para dizer como deve ser o mundo são profissionais de uma forma de ação mágica, que, mediante palavras capazes de falar ao corpo, [...]. Assim, de onde se tinha um campo

[75] Ernesto Laclau em "A Razão Populista" (2018, p. 20).

> religioso distinto tem-se a partir de então um campo religioso de onde se sai sem saber, ainda que apenas biograficamente, já que muitos clérigos se tornaram psicanalistas, psicólogos, assistentes sociais etc, e exercem novas formas de cura das almas com um estatuto de leigos e sob uma forma laicizada; assiste-se então a uma redefinição dos limites do campo religioso, à dissolução do campo religioso num campo mais amplo" (2004, p. 121-122).

É particularmente interessante perceber como Bourdieu associa o declínio do monopólio clérigo sobre a dimensão espiritual das pessoas a um processo histórico mais amplo, que alinha, por exemplo, o desenvolvimento urbano ao processo de racionalização de fenômenos religiosos (2011, p. 35-36). Essa contribuição é extremamente valiosa para uma compreensão propriamente histórica do campo religioso pois ressalta, como aponta Montero (2016), para o caráter contextual do campo e seus agentes. Não por acaso, a referência do campo religioso bourdiesiano é amplamente tomada nos estudos sobre comunicação, mídia, religião e consumo (PATRIOTA, FALCÃO e RODRIGUES, 2017), pois dá sustento teórico para a ideia de uma disputa entre agentes religiosos tal qual se organiza o mercado e seu sistema de demanda e oferta. E é justamente aqui que apresento a incompatibilidade de pensar o protagonismo religioso a partir dessa perspectiva. Isso porque minha proposta conceitual de protagonismo não se vincula a uma ideia de agentes em disputa. Isto é: não se trata de pensa-lo como um ponto de oferta de conteúdo religioso disputando com outros pontos de oferta, mas como uma articulação, contingente, que de certa forma desestabiliza uma ordem inteligível.

Concordo com Montero (2016) para quem a temática da dissolução do religioso na obra do autor francês pode ser lida como a necessidade de se pensar a porosidade e instabilidade das fronteiras dos campos, o que requer colocar as próprias fronteiras, "até recentemente tomadas como referentes empíricos neutros, como parte do problema a ser investigado" (p. 139). Para a autora, o interesse nos "campos" e seus problemas associados (as fronteiras, a lógica de suas estruturas e configurações) deve ser substituído por investigações atentas às "dinâmicas de transformação e formulações das questões públicas, às formas de apresentação dos posicionamentos dos agentes e suas estratégias de persuasão acerca de um *problema público*" (idem, p.140, GRIFO DO AUTOR). **Nesse sentido, questões de publicidade passam a ser mais importantes do que as de secularização (a dissolução do religioso), o que significa tomar a ideia de reposicionamento de fronteiras a partir da compreensão de dinâmicas de publicização.**

Dito isso, é importante reordenar essa abordagem para sua perspectiva inicial. Se o protagonismo religioso não responde a um problema típico da teoria dos campos de Bourdieu como lugar de poder (observação de disputa entre agentes religiosos) ou como mercado (de fiéis), a que problema especificamente ele o faz? Certamente a um problema de publicização enquanto formulação de uma questão pública (tema que será tomado a partir da ideia de competência afetiva no terceiro capítulo). Também responde a um problema ético: como permanecer religiosa mesmo diante de tantos constrangimentos impostos pela religião (tema do próximo capítulo) e aqui as porosas linhas entre o público e o privado devem ser acionadas. Mas, acima de tudo, o protagonismo religioso responde a um problema político, delimitado pela posição de antagonismo que ele enseja. Assim, a reflexão sobre hegemonia empreendida no primeiro capítulo lança a atual fundação do corrente: a ação articulatória, os significantes flutuantes e vazios, as posições de sujeito e a própria ideia de antagonismo.

3.1 A tríade da Teoria do Discurso: antagonismo, deslocamento e centramento

É preciso situar o antagonismo social dentro do escopo proposto pela Teoria do Discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe e, a partir dele, construir uma argumentação teórica complexa o suficiente para compreender a dimensão política do protagonismo religioso. Isso significa assumir a dimensão ontológica do discurso, que atua na articulação tanto do linguístico quanto do extralinguístico e que se dá como a forma em que a realidade se apresenta. Assim, o social pensado como um espaço discursivo, é condição para pensar a hegemonia e seu caráter articulatório e, consequentemente, a própria possibilidade do antagonismo. Os autores explicam que existem três características básicas em sua Teoria do Discurso. São elas: (1) o discursivo como condição da emergência dos sentidos; (2) o caráter material de toda estrutura discursiva e, por fim, (3) a produtividade do discurso. Na primeira característica, Laclau e Mouffe (2015) mostram que todo objeto só pode ser inteligível se tomado em sua discursividade. Isto é: um terremoto é de fato um evento que acontece e que não obedece a nenhum comando humano. No entanto, "se sua especificidade como objetos será constituída em termos de um fenômeno natural ou como expressão da ira de Deus" (p. 181) depende dessa estruturação do campo discursivo. A segunda proposta dos autores dialoga com a ideia foucaultiana de Formação Discursiva. Assim, a materialidade do discurso não se verifica na unificação da experiência ou da consciência

de um sujeito fundante, mas em diversas posições de sujeito que se articulam. Para eles, a "articulação é agora uma prática discursiva que não tem um plano de constituição anterior ou exterior à dispersão dos elementos articulados" (p. 183). Por fim, o discurso orientado por uma prática articuladora é capaz de produzir "um maior alargamento do campo das categorias que podem dar conta das relações sociais" (p. 184), se apresentando como uma totalidade relacional.

O discurso, nessa perspectiva, é uma categoria teórica que, tal qual comenta Burity (2008) a partir do pensamento Laclauniano, "procura dar conta das regras de produção de sentido pelas quais um determinado fenômeno encontra seu lugar no mundo social e num conjunto de discursos articulados entre si num determinado fenômeno" (posição 654). Elaborando o discursivo no campo de uma ontologia geral, Laclau (2008) explica que é preciso assumir que as categorias linguísticas "deixam de estar ancoradas numa ontologia regional que as reduziria à fala e à escrita, e passam a constituir o campo de uma lógica relacional – fundada na substituição e na combinação" (posição 3682). A Teoria do Discurso proposta pelos autores realiza, assim, a tarefa de compreender o social a partir da apreensão de sentidos que se articulam em regularidades discursivas. Esses sentidos não são dados a priori, pelo contrário: estão em constante disputa. É justamente no processo de compreender como esses sentidos se constituem, que acontece, como o próprio Laclau (2008) explica, a transição do ontológico para o político em sua teoria. Para o autor, esse processo requer a produção de um significante vazio cuja função universal de representar a realidade, mesmo estando sempre e irresolutamente tencionada, se apresenta numa relação hegemônica. Ele explica:

> A relação hegemônica é a relação constitutiva do vínculo político. Posto que toda totalização dependa, em última instância, da produção de um significante vazio/hegemônico, que é aquilo em que o político consiste, o político adquire o status de uma ontologia do social (posição 3703).

Cabe aqui a distinção proposta por Mouffe (2003) entre o político e a política em que o primeiro revela a "dimensão do antagonismo que é inerente a todas as sociedades humanas [e que pode] assumir formas muito diferentes e emergir em relações sociais diversas" (p. 15), enquanto que o segundo termo se refere "ao conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são [...] potencialmente conflituosas" (ibdem).

Numa obra dedicada ao "retorno" dessa primeira definição, a autora ilustra ainda mais a mediação antagônica do político. Para ela,

> "Alguns teóricos como Hannah Arendt vêem o político como um espaço de liberdade e de deliberação pública, enquanto outros o vêem como um espaço de poder, conflito e antagonismo. Meu entendimento do 'político' claramente pertence a segunda perspectiva. Mais precisamente, esta é a forma como eu distingo o 'político' da 'política': por 'o político' eu entendo a dimensão do antagonismo a qual eu tomo como constitutiva das sociedades humanas, enquanto que por 'política' eu significo uma série de práticas e instituições através das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto de conflitualidade provido pelo político" (MOUFFE, 2005, p. 9)[76].

No contexto em que a ideia de antagonismo foi primeiramente elaborada por Laclau e Mouffe, o conceito fornece uma premissa fundamental no trabalho da dupla sobre a hegemonia: as relações políticas não se travam entre identidades prontas. Se, como mostrado anteriormente, é preciso abandonar o caráter essencialista dessas identidades políticas para avançar na própria ideia de hegemonia, é necessário assumir também que o antagonismo é, na verdade, a condição própria de constituição dessas mesmas identidades. Tomando a reflexão dos autores, o antagonismo é a presença discursiva da "experiência de limite" que as identidades políticas experimentam. Eles afirmam:

> O antagonismo, longe de ser uma relação objetiva, é uma relação na qual se mostram os limites de toda objetividade [...]. Mas, se como demonstramos, o social só existe como esforço parcial de construção da sociedade – ou seja, um sistema de diferenças objetivos e fechado -, o antagonismo, como testemunha da impossibilidade de uma sutura final, é a experiência do limite do social (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 203).

É muito importante ter em mente que ao postular o antagonismo como "limite do social", os autores não estão propondo uma fronteira entre duas objetividades (o que seria a proposição de uma nova diferença). Como eles mesmo explicam ao longo de sua obra, a ideia de limite do social é tida como algo que se observa no interior do próprio social. Como afirmam, os antagonismos "constituem os limites da sociedade, a impossibilidade última desta última se constituir plenamente" (ibdem). Em outro trecho, elaboram: "A sociedade nunca consegue ser plenamente sociedade, porque tudo nela é atravessado pelos seus limites, os quais a impedem de constituir-se como uma realidade objetiva" (p. 204). Cabe, portanto, ao trabalho de análise, compreender como essa subversão se constitui discursivamente, o que, para os autores, **requer determinar as formas de presença do antagonismo**.

[76] Tradução livre de:

Comentando sobre o principal valor de Hegemonia e Estratégia Socialista (HES), Zizek (2010), explica que se trata da primeira obra (entre as que se apresentam como pós-*alguma coisa*) que propõe articular os contornos de um projeto político baseado numa ética do real. Isto é: "uma ética de confronto com um núcleo impossível, traumático, não coberto por nenhum ideal (da comunicação ininterrupta, da invenção do eu)[77]" (p. 259)[78]. Uma ética que, conforme explica o autor, apresenta na noção de antagonismo uma aproximação consistente com o trabalho de Lacan sobre "o Real" e sua traumática impossibilidade. Segundo Zizek (2010), a referência à psicanálise lacaniana possibilita a elaboração de um antagonismo radical, que de certa forma estava escondido num ponto cego do trabalho dos dois autores:

> [...] não é o inimigo externo que está me impedindo de alcançar a identidade em mim mesmo, mas toda identidade já está bloqueada em si mesma, marcada por uma impossibilidade, e o inimigo externo é simplesmente o pequeno pedaço, o resto da realidade sobre a qual projetamos ou 'exteriorizar' essa impossibilidade intrínseca e imanent (p. 252)[79].

O antagonismo como o limite do social, tal qual Laclau e Mouffe (2015) propõem, é o que Zizek (2010) convoca como sustento do sujeito em sua dimensão mais radical: a dimensão Lacaniana. Nessa perspectiva, o sujeito é uma entidade paradoxal, que persiste numa realização que lhe é bloqueada. Essa noção é precisamente a experiência do antagonismo puro: "A participação de todo o processo de subjetivação, de assumir diferentes posições-sujeitos, é, em última análise, permitir-nos evitar essa experiência traumática[80]" (p. 253)[81]. Os apontamentos de Zizek tiveram uma grande influência na maneira como o antagonismo passou a ser tratado na Teoria do Discurso. Conforme explica Mendonça (2011), a própria condição do outro antagônico já infere um tipo de simbolização, uma forma de produção de sentidos. Assim, "o que eu não

---

[77] Cabe ressaltar aqui como a "ética do real" que Zizek (2000) elabora faz uma contundente crítica ao projeto político de Habermas das condições ideais do discurso, alegando que se trata de uma fetichização: "O que essa lógica fetichista do ideal está mascarando é, naturalmente, a limitação própria do campo simbólico como tal: o fato de que o campo significante está sempre estruturado em torno de um certo impasse fundamental" (p. 259), tradução livre de: "What this fetishist logic of the ideal is masking is, of course, the limitation proper to the symbolic field as such: the fact that the signifying field is always structured around a certain fundamental deadlock" (p. 259).

[78] Tradução livre de: "an ethics of confrontation with an impossible, traumatic kernel not covered by any ideal (of the unbroken communication, of the invention of the self)"

[79] Tradução livre de: "it is not the external enemy who is preventing me from achieving identity with myself, but every identity is already in itself blocked, marked by an impossibility, and the external enemy is simply the small piece, the rest of reality upon which we 'project or 'externalize' this intrinsic, immanent impossibility"

[80] A experiência traumática descrita por Zizek é justamente a impossibilidade de estruturação do campo social e seu fechamento.

[81] Tradução livre de: "the stake of the entire process of subjectification, of assuming different subject-positions, is ultimately to enable us to avoid this traumatic experience"

sou" e "contra o que eu me antagonizo" já fazem parte de um sistema de significação (p. 211). Essa "presença fascinante do outro", como aponta Zizek, se traduz numa redefinição da centralidade do antagonismo, que passa a dividir espaço com o conceito de deslocamento. Assim, o deslocamento é, como explica Laclau (1990): "toda identidade é deslocada na medida em que depende de um exterior que nega essa identidade e fornece sua condição de possibilidade ao mesmo tempo" (p. 39)[82]. Nessa perspectiva, os efeitos do deslocamento são contraditórios: "Se, por um lado, ameaçam identidades, por outro, são o alicerce sobre o qual se constroem novas identidades" (ibdem)[83].

Com a noção de deslocamento, é possível acessar a própria ideia de organização de uma estrutura discursiva a partir de seus pontos nodais. Como explica Laclau (1990): "na medida em que a estrutura se desloca, surge a possibilidade de centros: a resposta ao deslocamento da estrutura será sua recomposição em torno de pontos de articulação nodais particulares pelas várias forças antagônicas" (p. 40)[84]. Conforme resume Mendonça (2011): "estamos falando de processos de significação substituindo outros processos de significação, em razão de uma falha estrutural provocada pelo deslocamento, ou seja, justamente pela impossibilidade de significação" (p. 214-215).

Entender como o deslocamento passa a ser um componente relevante na Teoria do Discurso interessa porque é a partir desse esforço teórico empreendido a partir de Zizek e do diálogo teórico entre Laclau e Lacan que se pode chegar a uma das premissas mais importantes deste capítulo. Isto é: a ideia de que o sujeito existe precisamente na falha da estrutura que o deslocamento enseja. Como o próprio Laclau (1990) afirma, a partir da ideia de deslocamento: "o sujeito existe por causa de deslocamentos na estrutura" (p. 60)[85]. Detendo-se sobre esse lugar do sujeito como o lugar do deslocamento, Howarth (2000 apud MENDONÇA, 2011) explica que é o momento da falha que faz o sujeito agir. Ele explica:

> Neste sentido, o sujeito não é simplesmente *determinado* pela estrutura, nem, contudo, ele *constitui* a estrutura. O sujeito é forçado a tomar decisões (...)

[82] Tradução livre de: "every identity is dislocated insofar as it depends on an outside which both denies that identity and provides its condition of possibility at the same time".
[83] Tradução livre de: "If on the one hand, they threaten identities, on the other, they are the foundation on which new identities are constructed".
[84] Tradução livre de: ".as far as the structure is dislocated, the possibility of centres emerges: the response to dislocation of the structure will be its recomposition around particular nodal points of articulation by the various antagonistic forces".
[85] Tradução livre de: "the subject exists because of dislocations in the structure".

> quando identidades sociais estão em crise e estruturas necessitam ser recriadas. É no processo desta identificação que as subjetividades políticas são criadas e formadas (HOWARTH, 2000, p. 109 *apud* MENDONÇA, 2011, p. 215).

O sujeito do protagonismo religioso é, portanto, o sujeito do deslocamento e do antagonismo laclauniano. O que significa levar em conta os processos de significação (que incluem e excluem sentidos) inerentes ao deslocamento, o que demanda pensar as posições antagônicas e o trabalho de centramento (*centring*). A definição do corpus político analisado neste capítulo parte justamente dessa tríade deslocamento-antagonismo-centramento e busca responder a uma pergunta norteadora: o que faz o sujeito do protagonismo religioso? Teoricamente, o que esse sujeito faz é recompor a estrutura em torno de pontos nodais, em busca de um centro que lhe dê inteligibilidade. Mas é preciso ter sempre em mente: "[...] centros só existem porque a estrutura é descentrada" (LACLAU, 1990, p. 40)[86]. Nesse sentido, o deslocamento é tanto a condição quanto a impossibilidade de um centro. Assim, o trabalho de centramento só é possível por causa do deslocamento e desnivelamento estrutural. Do ponto de vista da análise, me interessa compreender as formulações que materializam esse trabalho de centramento num sentido de antagonismo.

3.2 O que faz o sujeito do protagonismo religioso?

Recorro mais uma vez aos pareceres da Análise do Discurso (AD) para pensar sobre o corpus do trabalho. Compartilho com Orlandi (2013), na explicação sobre o efeito de arquivo, que existem "gestos de leitura" (ou mesmo de interpretação) na composição do trabalho de análise. Para a autora, o "conhecimento do objeto simbólico [...] e a observação dos processos de significação" (p. 3) não estão retidos numa única contribuição analítica. Pelo contrário, é preciso levar em consideração fatores importantes como a questão posta pelo pesquisador, a maneira como aborda seu material, seus objetivos e campos teóricos. Assim:

> O objeto da análise é inesgotável face à possibilidade da compreensão dos processos discursivos possíveis. Com a análise não se objetiva interpretar o objeto submetido a ela, mas compreendê-lo em seu modo de significar. [...] a análise não é sobre um objeto propriamente mas sobre o processo discursivo de que ele é parte. Como a análise de discurso [...] é uma ciência da interpretação, ela não estaciona em uma interpretação, ela a *interroga* (ORLANDI, 2013, p. 4. GRIFO DO AUTOR).

[86] Tradução livre de: "centres only exist because the structure is descentred".

Assumo, a partir dessa colocação, o "gesto de leitura" como ponto de partida sobre o arquivo para pensar o corpus político do protagonismo religioso. Isso significa evidenciar que os recortes que afetam o arquivo fazem parte das minhas próprias questões enquanto analista. Como explicam Beck, Fonseca e Santos (2019), existe uma responsabilidade na tarefa analítica, que é demonstrar explicitamente o(s) dispositivo(s) de análise que permite(m) uma descrição dos enunciados do corpus. É essa articulação (dispositivo de análise X descrição dos enunciados) que ampara o conhecimento sobre os "funcionamentos linguísticos/significantes que dão a ver os traços do interdiscurso que governa a interpretação para além dos cálculos de seus enunciadores" (idem, p. 165).

Dessa forma, entendo que a composição do corpus político como o apresento aqui se funda no meu processo de apropriação do arquivo[87] e aprofundamento nele. Dos aspectos mais importantes que foram se tornando característicos do corpus político do protagonismo, ressalto a regularidade ***na nomeação do hegemônico e na qualificação de um Jesus antagônico***. Quero com isso apontar que existe uma memória específica da qual o protagonismo religioso precisa para compor suas formulações. Obviamente não estou postulando que essa relação com a memória é exclusiva do protagonismo religioso: ele não é definitivamente o "Adão mítico" de que fala Authier-Revuz (1982). Como bem pontua a autora: "Nenhuma palavra é 'neutra', mas inevitavelmente 'carregada', 'ocupada', 'habitada', 'atravessada' pelos discursos nos quais 'viveu sua existência socialmente sustentada'" (p. 27). Meu objetivo é perceber como o antagonismo do protagonismo religioso é discursivamente construído, a partir de uma **proposta que enquadra o político do protagonismo como lugar das formulações do antagonismo e de circulação de seus implícitos.**

O corpus político do protagonismo religioso se apresenta com um agrupamento de 28 formulações cuja autoria se divide entre três sujeitos: Anderson França (7

Quadro 3 - Corpus Político: Sujeitos do Protagonismo Religioso

enunciados), pastor Henrique Vieira (15 enunciados) e Camila Mantonvani (6 enunciados). Todos os textos foram extraídos de suas contas do Instagram e cobrem um período de tempo entre dezembro de 2018 a julho de 2019. Temos, assim, o seguinte quadro geral do corpus:

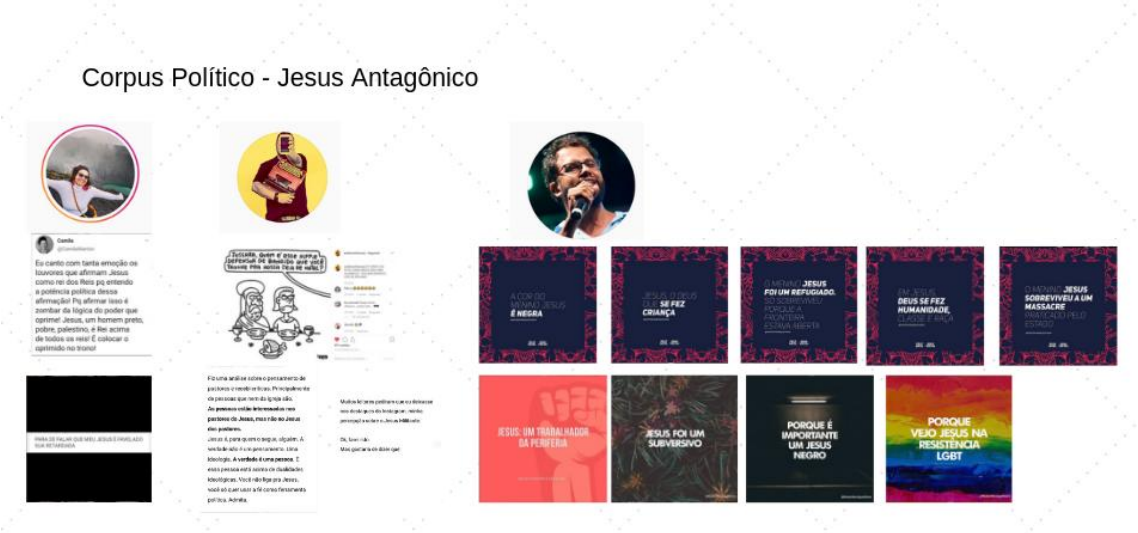
Cabe uma pontuação importante sobre o que chamo de "sujeito do protagonismo" e como essa categoria se filia à ideia de articulação de vários posicionamentos com os quais um indivíduo pode se identificar. Como colocam Laclau e Mouffe (2015) um mesmo ator individual pode apresentar várias posições de sujeito. Assim, a categoria sujeito neste trabalho deve ser lida como uma posição dentro de uma estrutura discursiva (p. 190). Mas os autores fazem um alerta: postular a posição sujeito como discursiva não implica numa absolutização da dispersão de posições sujeitos (a dispersão não deve ser confundida com separação) nem tampouco numa unificação absoluta de um sujeito transcendental. Isto é: "A categoria sujeito é penetrada pelo mesmo caráter ambíguo, incompleto e polissêmico que a sobredeterminação assinala para toda identidade discursiva" (p. 198). **O sujeito do protagonismo é, portanto, uma cadeia articulada de várias posições de sujeito, o lugar polissêmico em que posições distintas se encontram.** Entendo também que se trata do lugar onde a posição de progressista (como oposição a conservador) se encontra com outras tantas posições, como feminista, periférica/o, exilado/a, anti-racista, anti-lgtfóbica etc. Esse encontro já é suficiente para fomentar uma série de elaborações sobre como essas posições se equivalem dentro de um discurso político-religioso, além da óbvia problematização dos sentidos desses significantes. No entanto, meu interesse recai precisamente sobre como duas posições específicas entram na rede dessa articulação: as **posições de evangélico e de cristão**. Que significantes são esses e que sentidos eles ensejam dentro do discurso do protagonismo para compor com as demais posições?

Os dois eixos presentes no corpus político (nomeação do hegemônico e Jesus antagônico) estabelecem um recorte fundamental para o andamento da análise. A "nomeação do hegemônico" aponta precisamente para esse "outro irresistível" que Zizek (2010) previu em suas considerações sobre o antagonismo e o deslocamento. O "Jesus antagônico", por sua vez, é o significante capaz de abarcar as tantas diferenças articuladas no discurso do protagonismo religioso. É preciso levar em conta que essa relação distintiva hegemônico/antagônico não é aleatória no processo de compreensão do corpus de análise. Como pontua Laclau (2011) o que estabelece o laço entre uma

variedade de lutas e mobilizações concretas ou parciais para serem vistas como relacionadas entre si não é o fato de que apresentam objetivos concretos que sejam intrinsecamente ligados, "mas [o fato de que] são encarados como equivalentes em sua confrontação com o regime opressivo" (p. 73). O recorte do corpus em dois eixos reflete precisamente o trabalho do sujeito do protagonismo religioso em articular (1) o que é próprio desse "regime opressivo" (**daí a relevância em nomear o hegemônico antes mesmo de antagoniza-lo**) e (2) unificar o que se opõe a ele em torno da própria ideia de antagonismo (**o Jesus antagonista é esse ponto de convergência**). Assim, além do próprio antagonismo como posição de limite ao hegemônico enquanto ordem precária, é preciso também uma cadeia de equivalências que se articule em função de um objeto (um significante).

Em função desses dois recortes, os quadros do corpus político estão dispostos de acordo com as divisões expostas nos quadros abaixo:

Quadro 4 - Corpus Político: Nomeação do Hegemônico



Quadro 5 - Corpus Político: Jesus Antagônico

Um segundo aspecto importante sobre o corpus político diz respeito à filiação religiosa dos sujeitos do protagonismo. Os três perfis pertencem a pessoas que se apresentam como evangélicos Batistas, sendo dois (Camila Mantovani e Anderson França) com experiências e vivências também em Igrejas de denominação Neopentecostal. Apesar de serem os três do Rio de Janeiro, Camila e Anderson experimentam hoje a condição de exilados (em Bogotá e Lisboa, respectivamente). Há, portanto, uma identidade claramente evangélica nesse corpus (algo que não se observa nos demais corpus a serem trabalhados nos capítulos seguintes, em que a diversidade de nomeações cristãs pode ser observada).

3.3 Nomeações do Hegemônico: desafiando a universalidade do particular

"Terrivelmente evangélico" é o enunciado que inicia a compreensão do corpus político do protagonismo religioso. O termo, marca intertextual do pronunciamento do presidente da República Jair Bolsonaro sobre a indicação de um ministro para o Supremo Tribunal Federal[88], ressalta os sentidos hegemônicos do sujeito cristão na mesma medida em que propõe um tencionamento de seus sentidos (Quem é - e quem não é - terrivelmente evangélico? Quais filiações são terríveis e quais não são?). No post de 11 de julho, Camila Mantonavi apresenta o seguinte argumento:

> Sigam aí nesse fetiche que cês tem com pentecostal enquanto os batistas e presbiterianos protagonizam as merdas sem ninguém fala nada! Os

[88] Um ministro "terrivelmente evangélico" a caminho do Supremo Tirbunal Federal (EL PAÍS, 2019). Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/10/politica/1562786946_406680.html. Acesso em 01 Jul 2019.

> terrivelmente evangélicos nesse governo são majoritariamente históricos! A recusa em enxergar é só falta de análise ou é racismo mesmo?

Há uma intencionalidade muito clara nas palavras de Camila: o "terrivelmente evangélico" é uma categoria que incluis denominações cristãs variadas e não está limitada apenas aos pentecostais. Ela complementa a postagem (uma imagem compartilhada de sua conta do Twitter) com a seguinte legenda:

> A gente vai encarar audiência pública no STF pedindo descriminalização das mulheres, quem vcs acham que estão lá com os argumentos jurídicos e médicos todos sendo contrários? A gente vai disputar eleição dos conselhos como o de psicologia por exemplo, quem vcs acham que formam a chapa fundamentalista? A gente olha pra composição da bancada religiosa e vcs acham que quem são a segunda e terceira maior denominação? Quem tá puxando os neopentecostais pra academia e pra ciência pra justificar seus fundamentalismos com mais embasamento, quem são? Eu tô cansada de fazer essa crítica e vcs devem estar cansados de ouvi-la. Mas eu acho que alguns erros de análises tendem a levar a gente na direção oposta da que a gente pretende. A seletividade da crítica ao fundamentalismo é perfeitamente compreensível quando a gente pensa em Classe e raça e eu fico chocada em como tanta gente não se ligou nisso ainda. Outro problema é isentar o catolicismo. Galera, namoral mesmo: católicos e espíritas são parte da bancada BBB no congresso. Católicos e espíritas tbm tem defendido projetos surreais! Ou a gente aprimora nossa análise pra repensar estratégias, ou a gente vai seguir com a nossa crítica seletiva e racista enquanto os principais atores seguem em cena com suas barbáries sem que sejam ao menos citados por nós! Com isso eu não estou dizendo que no meio pentecostal não há fundamentalismo. Só estou dizendo que ele não nasceu la e transbordou prós outros lugares, Pelo contrario, ele recebe hj o que nasce de outros lugares! A maior parte das igrejas evangélicas contrárias a Bolsonaro nas últimas eleições foram as igrejas pentecostais do nordeste! Tem uma razão! Vamos pensar um pouquinho em qual é?! Raça e classe!!!!!! Qualquer análise que não leve isso em consideração tá fadada a insuficiência e ao erro! Não se combate fundamentalismo sem a gente entender nem o básico de quem são as peças estruturantes dele!

O "terrivelmente evangélico" nessa composição assume, assim, as seguintes posições políticas: "argumentos jurídicos e médicos todos sendo contrários (contra a descriminalização do aborto)", "a chapa fundamentalista", segunda e terceira maior denominações na composição da bancada religiosa, "Quem tá puxando os neopentecostais pra academia e pra ciência pra justificar seus fundamentalismos com mais embasamento". Além disso, católicos e espíritas também ocupam o espaço do "terrivelmente evangélico" nesse processo de nomeação: "católicos e espíritas são parte da bancada BBB no congresso. Católicos e espíritas tbm tem defendido projetos surreais!".

Quando Camila nomeia tantas denominações, ela desenvolve uma estratégia de diferença e equivalência. Há diferenças dentro do cristianismo (protestantes, católicos e

espíritas) e dentro protestantismo (pentecostais e históricos) e certas diferenças[89] se equivalem (desde que realizem as práticas e "projetos surreais" descrita pela autora) para formar o "terrivelmente cristão". Esse trabalho de apontar simultaneamente as diferenças e equivalências do que é "terrivelmente cristão" é o que chamo de nomeação do hegemônico, que nada mais é do que o trabalho de apontar uma cadeia de diferenças que se equivalem. Essa maneira de ler o corpus político está completamente vinculada às formulações de Laclau e Mouffe (2015) sobre a constituição de uma articulação hegemônica. Cabe lembrar que os autores trabalham com a ideia de prática articulatória que demanda diferenças e equivalências: "Sem equivalências e sem fronteiras, é impossível falar estritamente de hegemonia" (p. 215).

Seguindo com as formulações responsivas ao "terrivelmente evangélico", há também a postagem " O terrivelmente evangélico nada tem de Evangelho", do Pastor Henrique Vieira. Nela, ele traz a seguinte argumentação:

> O presidente da República disse que está na hora de indicar alguém terrivelmente evangélico para o STF. Tal fala expressa exatamente uma mentalidade religiosa e política bélica, autoritária, violenta, insensível, marcada pelo ódio e por um moralismo insensível e hipócrita. Terrível mesmo porque impõe medo, revela ignorância e projeto de poder e de domínio. Terrível mesmo porque desrespeita a diversidade religiosa e o Estado Laico. Terrível mesmo porque esconde a natureza generosa do Evangelho. Terrível porque projeta um "Deus" guerreiro, dominador, possessivo e com sede de de domínio. O que isso tem a ver com o Evangelho de Jesus? A resposta é simples: absolutamente nada. Jesus não foi terrível, foi generoso; não teve um projeto de poder, mas de serviço; não impunha medo, mas acolhimento; não tinha a verdade como dogma, mas como amor. Jesus foi hostilizado e executado por pessoas terrivelmente religiosas e com sede de poder. A experiência evangélica no Brasil também é plural e não se resume aos coronéis da fé, empreendedores da religião, ricos explorando o povo e moralistas vazios de amor. Tem gente séria e simples com fé em Jesus, lutando para sobreviver num país desigual e servindo ao próximo de coração. A declaração do presidente é terrivelmente vergonhosa.

O trabalho de nomeação que o pastor apresenta também se ampara na diferença e equivalência. Mas, se com Camila se tratava de uma relação de associação entre denominações diferentes que adotam as mesmas práticas, o conteúdo de Henrique Vieira se pauta por uma direção moral dessa articulação. As diferenças inerentes ao campo evangélico ("A experiência evangélica no Brasil também é plural") são tratadas na distinção que dá o título da postagem (o terrivelmente evangélico não conhece o

[89] É importante ressaltar como algumas diferenças (atravessadas pela raça e classe) estão, segundo Camila, fora do escopo do terrivelmente evangélico. "A maior parte das igrejas evangélicas contrárias a Bolsonaro nas últimas eleições foram as igrejas pentecostais do nordeste! Tem uma razão! Vamos pensar um pouquinho em qual é?! Raça e classe!!!!!!"

Evangelho). Assim a diferença se constrói nos seguintes termos: o terrivelmente evangélico é: "uma mentalidade religiosa e política bélica, autoritária, violenta, insensível, marcada pelo ódio e por uma moralismo insensível e hipócrita", que se materializa nas figuras dos "coronéis da fé, empreendores da religião, ricos explorando o povo e moralistas vazios de amor", que se opõe à pluralidade evangélica brasileira, marcada por "gente séria e simples com fé em Jesus, lutando para sobreviver num país desigual e servindo ao próximo de coração". A formulação que melhor elabora essa diferença é: "Jesus foi hostilizado e executado por pessoas terrivelmente religiosas e com sede de poder".

Acionar o intertexto do "terrivelmente evangélico" é bastante eficiente no processo de compreensão da nomeação do hegemônico. Isso porque o trabalho do sujeito do protagonismo revela uma interlocução direta com a dinâmica social dos textos contemporâneos. Mas essa interlocução não funciona apenas com uma superfície textual evidente. Em outros casos, é preciso localizar a memória dessa articulação hegemônica. É o exemplo da postagem de 05 de maio de 2019 de Anderson França, em que o trabalho de nomeação não ser articula em torno de um intertexto. O autor elabora:

> Igreja evangélica em Lisboa oferece "serviços" de cura, "limpeza" espiritual, abertura de caminhos para emprego, família, relacionamento, emagrecimento, solidão e angústia. Eu critico o post: – As pessoas precisam de terapia e não de corrente. O pastor da seita de malandros responde: - Que terapia morreu por você na cruz? – A mesma que se Jesus tivesse feito, não morria no lugar de ninguém, que terapia ensina cada um a lidar com seus B.O. sozinho.

A "igreja evangélica em Lisboa" traz consigo duas questões importantes. A primeira diz respeito às suas práticas institucionais, os "serviços" que presta. O autor as enumera de modo que fica clara a incompatibilidade existente entre a instituição religiosa e seu extenso "portfólio" ("As pessoas precisam de terapia e não de corrente"). A segunda sugere uma condição específica dessa igreja evangélica, que se globaliza, num movimento de expansão missionária para além das fronteiras do Brasil e da América Latina[90]. A diferença aqui se apresenta entre o que deveria ou não fazer uma igreja evangélica. A equivalência se constrói na condição missionário-diaspórica da instituição ("igreja evangélica em Lisboa") e de sua impostura (uma igreja que na verdade oferece serviços terapêuticos) com a expressão "seita de malandros".

[90] Sobre esse tema, o trabalho de Burity (2018b) sobre as práticas missionárias diaspóricas do cristianismo latino-americano na Inglaterra oferece um profícuo quadro geral para pensar como essas instituições cruzam o oceano e se mantém na Europa.

Expressão problemática, "evangélico" (e todas as suas derivações de número e gênero) forma um grupo social que encontra no crescimento demográfico sua característica mais evidente. Assim, é comum constatar tanto na mídia quanto em textos acadêmicos, os saltos quantitativos que esse grupo vem experimentando desde pelos menos os anos 1980. No entanto, é importante ressaltar que o termo está longe de encontrar uma definição estável. Compartilho com Burity (2018a) o argumento de que "os evangélicos" se constituem num "termo-valise, que expressa um bem-sucedido processo de hegemonização do campo protestante pelos pentecostais" (p. 16). O autor o descreve como um "ponto nodal" e, como tal, é capaz de amarrar e sinalizar para a existência de um sujeito coletivo que atua como referência na interpelação de aliados e adversários. Segundo Burity, não se trata de um referente de "objetividade dura e previamente dada, mas ingredientes de uma prática hegemônica. De uma política, de um projeto" (BURITY, ibdem)[91].

A articulação do termo evangélico (seja no que se refere ao intertexto do terrivelmente, seja no contexto da igreja diaspórica) mostra o trabalho de encadeamento de diferenças e equivalências que o sujeito do protagonismo religioso precisa realizar. **Defendo que a nomeação do hegemônico é o que Laclau vai chamar de efeito de equivalência.** Explico: para o autor, é impossível determinar, apenas a partir da identificação formal das lógicas de diferença/equivalência, que diferença(s) particular(es) será(ão) terá(ão) o lugar de estruturar o efeito de equivalência. Laclau entende que é preciso sempre tomar em consideração a conjuntura particular que enseja essas lógicas. Ou seja: é preciso levar em consideração as relações hegemônicas (e o que elas articulam e deixam de fora). No caso do corpus analisado até então, foi preciso uma série de diferenciações (seja do ponto de vista das denominações, do ponto de vista moral, ou da definição das práticas institucionais) para que se pudesse preencher o significante "evangélico" com o que ele possui de equivalências.

"Cristão" (e seus derivados) é outro significante que ganha relevância no corpus de análise. Mesmo inscrito no recorte da nomeação do hegemônico, esse significante

[91] Além disso, é importante ressaltar que há relevantes disputas e polêmicas travadas pelos "evangélicos" com outros atores minoritários que também se beneficiaram com o paradigma da igualdade e tolerância (MONTERO, 2016) após o processo de redemocratização. Assim, as contendas entre evangélicos e movimentos feministas, de pessoas negras, indígenas, populações LGBTQS etc vêm ganhando cada vez mais notoriedade sobretudo por conta de uma dicotomia que coloca o primeiro grupo de um lado conservador e atrasado e os demais numa posição progressista e moderna.

apresenta nuances que, além de mobilizar o efeito de equivalência, revela também a possibilidade de disputas de sentido. Na postagem de 05 de março de 2019, Anderson França posta o seguinte texto:

> Chamou neto de Lula de filha da puta. Disse que Deus matou Boechat. Falou que um preto só estrangulado no Extra foi pouco. Riu quando PM quebrou o braço de um homem já rendido. Ficou indignado com atores encenando Satanás e Jesus na avenida. Cristãos.

Essa postagem traz uma carga de referência a acontecimentos recentes no cenário político brasileiro. É interessante notar que há uma espécie inventariado de práticas que se aglutinam em dois polos. São polos claramente opostos, mas que sob o significante cristão tal qual Anderson França aponta, se equivalem. Mas diferente do que se percebe com o significante evangélico, o significante cristão não sugere estar condensado ou mesmo unificado em torno de um centro coerente, inteligível. A equivalência entre esses dois polos soa sarcasticamente desproporcional. Existe uma sutura que parece não fechar nessa articulação. A segunda formulação sobre o significante cristão é de Camila Mantovani e foi publicada em 17 de Junho de 2019 com o título "Os cristãos estão em perigo no Brasil". Segue:

> Depois da criminalização da LGBTfobia no STF, Marco Feliciano diz que os cristãos estão em Perigo no Brasil. Nunca achei que eu fosse ter acordo com ele em alguma coisa. Nós cristãos estamos em Perigo no Brasil! Nós cristãos pela democracia estamos em Perigo no Brasil. Nós cristãos pelos Direitos humanos estamos em Perigo no Brasil. Nós cristãos que não nos dobramos *pra* adorar o bezerro de ouro do capitalismo, estamos em Perigo no Brasil. E a gente tá em Perigo pq o cristianismo hegemônico no Brasil nos persegue, nos expulsa, nos exila, nos ameaça, nos mata. O que representa perigo pra esses cristãos são pessoas como o próprio Feliciano e tudo que ele representa. Retrocedemos séculos na história e estamos aqui hoje em pleno sec XXI sendo "movimento herético", as bruxas, quem denuncia as injustiças sustentadas pela igreja, sendo condenadas as fogueiras pela "igreja oficial", pela liderança envolvida em todo tido de esquema podre. Nós estamos em Perigo pq o Cristofascismo dessa gente nos colocou aqui. Mas que beleza ter a paz de estar do lado certo da história da Igreja. Que paz de saber que um dia, as fogueiras serão apagadas e a cruz deixará de ser instrumento de tortura pra se tornar apenas memória revolucionária.

Aqui o significante cristão abre justamente a brecha de sutura que estava antevista na curta postagem de Anderson França. E essa brecha fica evidente quando a autora lança o expediente de concordar com Marcos Feliciano[92] sobre o perigo que correm os cristãos com a decisão do STF em criminalizar a LGBTfobia. Arrisco dizer que o mesmo tom sarcástico observado na postagem de Anderson França pode ser encontrado nesse aparente alinhamento. Além disso, há no argumento de Camila o esforço de construção de um "Nós" e de um "Outro" em disputa pelo significante

[92] Nota sobre a fala de Feliciano.

cristão. Esse "Nós cristão" assume diversas formas: "pela democracia", "pelos direitos humanos", "que não se dobra para adorar o bezerro de ouro do capitalismo", "que denuncia injustiças". O "Outro cristão" por sua vez é o "Cristofacismo", do "retrocesso", é a "liderança envolvida em todo tipo de esquema podre" encarnado na figura do próprio pastor Feliciano. Há uma nomeação do hegemônico, mas que dessa vez cumpre uma função também de distinção. Por fim, temos a postagem de Henrique Vieira "Deus nos livre de um país cristão", publicada em 07 de janeiro de 2019. Segue:

> Frase chocante não é? Mas eu me refiro a esse cristianismo sem Cristo, sem amor, sem compaixão, sem misericórdia. Eu me refiro a esse cristianismo de moralidade vazia, de coronéis da fé, de exploração sobre o pobre, de mercantilização da religião. Eu me refiro a esse cristianismo de peso, de culpa e de repulsa à diversidade. Eu me refiro a esse cristianismo terrível que não conhece o amor, a graça e a simplicidade de Jesus! Esse cristianismo não representa a pluralidade de experiências cristãs. Esse cristianismo está no Palácio de Planalto, mas não está em nossos corações!

No argumento de Henrique Vieira existem dois cristianismos: um que é plural, instalado em "nossos corações" e outro que produz um tipo de país cristão que é rejeitado pelo autor. Esse, muito embora reconhecidamente mais poderoso ("está no Palácio do Planalto") está marcado pela falta: "sem Cristo, sem amor, sem compaixão, sem misericórdia"; pelas práticas vexatórias: "moralidade vazia, de coronéis da fé, de exploração sobre o pobre, de mercantilização"; pelas premissas teológicas: "cristianismo terrível que não conhece o amor, a graça e a simplicidade de Jesus". É o Cristofacista de Camila e o Cristão da Sapucaí de Anderson.

O que o termo cristão permite conhecer dentro do corpus de trabalho é justamente a disputa de sentidos que o protagonismo religioso realiza junto ao mainstream cristão. Trata-se do que Laclau e Mouffe (2015) chamam de significante flutuante, o que ilustra a articulação enquanto prática discursiva. Nesse sentido, a prática articulatória é "qualquer prática que estabeleça uma relação entre elementos de tal modo que sua identidade seja modificada" (p. 178). Se os sentidos não são evidentes e recorrem sempre ao contigente para acontecerem, os autores explicam que a prática da articulação funciona como um "processo de fixação/deslocamento de um sistema de diferenças, [que] não pode consistir em fenômenos puramente linguísticos; mas deve, ao contrário, atravessar toda a densidade material da multiplicidade de instituições, rituais e práticas" (p. 185). Meu argumento é que o sujeito do protagonismo religioso disputa com a ordem hegemônica o sentido do significante cristão. Algo que não se observa, por exemplo, com o termo evangélico, um significante vazio. Laclau (2018) explica que

ambas as categorias dizem respeito a operações hegemônicas, apesar de serem estruturalmente diferentes. Enquanto que o significante vazio indica a construção de identidade tomando como certa fronteira, o significante flutuante demonstra a lógica dos deslocamentos dessa fronteira.

Na tentativa de deter o fluxo das diferenças e construir um centro, o discurso do protagonismo religioso revela esse esforço de dominar o campo da discursividade. Nomear o hegemônico é, portanto, essa tarefa de buscar fixações parciais. Laclau e Mouffe explicam:

> A impossibilidade de uma fixação última de sentido implica que deve haver fixações parciais, do contrário o fluxo das diferenças seria impossível. Mesmo para que se possa diferir, subverter o sentido, há de haver *um sentido*. Se o social não consegue fixar a si mesmo nas formas inteligíveis e instituídas de *uma sociedade*, o social só existe, no entanto, para construir esse objeto impossível" (2015, p. 187. GRIFO DOS AUTORES).

A disputa pelo sentido como um trabalho articulatório é, então, a tarefa por excelência do sujeito do protagonismo religioso, é o que o coloca no lugar do antagonismo. Mas antes de entrar propriamente no segundo recorte do corpus político, entendo ser relevante trazer o debate sobre a "produção de efeitos de fronteira" para a discussão sobre o antagonismo. Segundo os autores, as condições da luta política no capitalismo maduro promoveram um alargamento substantivo do campo das práticas articulatórias. O que tornou as fronteiras (antes dadas e evidentes) em "algo essencialmente ambíguo e instável, sujeito a constantes deslocamentos" (p. 213) e mesmo contradições. Pode-se falar, portanto, que existem vastas possibilidades de antagonismos, muitos dos quais em oposição uns aos outros. Tendo isso em vista, Laclau e Mouffe (2015) fazem uma ponderação importante sobre a possibilidade de variação das cadeias de equivalência numa dada posição antagônica, podendo afetar de maneira contraditória a identidade do sujeito. Eles continuam: "[...] quanto mais instáveis as relações sociais, menos exitoso será qualquer sistema definido de diferenças e os pontos de antagonismo proliferarão" (p. 209).

A observação do corpus político mostra essa instabilidade de uma maneira muito sintomática, primeiramente no texto de Camila Mantovani (11 de julho de 2019) já analisado, em que ela aponta para um "fetiche com pentecostal" (que seria explicado, segundo a própria autora, pela seletividade da crítica ao fundamentalismo). É possível perceber como essa pontuação se conecta com a postagem de 02 de dezembro de 2018 de Anderson França. Segue:

> Igreja: tem muitos acadêmicos entre nós. Muitos acadêmicos. Parece que estamos lutando para agradar a esquerda intelectual e ateísta, que gosta de ouvir que Jesus era preto, era gay, Deus é mulher, mas nem essa esquerda, nem os crentes acadêmicos, levam um cobertor pro necessitado. Não estão com os pobres em suas necessidades. Gostam de placo. Evento. O que fazem, é para serem aplaudidos. Toma cuidado, igreja. Nem Malafaia, nem Henrique Vieira. Jesus.

O que o texto do autor está apontando é precisamente os processos articulatórios que compõem o protagonismo religioso como o lugar de antagonismo ao mainstream cristão que tem no pastor Silas Malafaia uma figura emblemática. Mas, não é sobre o mainstream que Anderson França está falando. O argumento que gira em torno dessa igreja tomada pelos "muitos acadêmicos" ou interessada em agradar a "esquerda intelectual e ateísta" também se baseia num trabalho de diferença e equivalência. No primeiro campo, a diferença entre Silas Malafaia e Henrique Vieira (próprio do antagonismo ao mainstream cristão). Depois, o trabalho de equivalência entre Henrique Vieira e as práticas com as quais a igreja deve tomar cuidado. É interessante notar como, nesse texto, o significante igreja não conhece nenhuma qualificação (não é nem evangélica nem cristã), o que sugere uma articulação discursiva diferente proposta pelo autor. Por fim, é importante ressaltar que essa igreja que não deveria se associar nem a Malafaia nem a Henrique Vieira, teria uma escolha: Jesus.

3.4 Jesus antagonista

Persisto na ideia de que é o corpus que comunica à analista as estratégias de leitura e compreensão que devem ser adotadas no trabalho. O recorte do Jesus antagonista reflete um gesto de leitura, ensejando uma forma de acompanhar as sutilezas com que as formulações vão seguindo em busca de concluir seus sentidos. Assim, ficou claro para mim que o corpus político do protagonismo religioso não tratava apenas de um conjunto de formulações visando a definir o hegemônico em função de seus significantes. O lugar do antagonismo precisava ser marcado e foi com a postagem anterior que pude perceber, ainda num nível intuitivo, como esse lugar poderia ser acessado no corpus político pela figura de Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, como analista, também estou marcada por condições históricas que afetam a minha leitura dos textos. Estou, portanto, numa posição sujeito que me informa, me constitui e me sensibiliza para determinadas formas de compreensão do mundo.

Nesse processo de construir um dispositivo de leitura do corpus, uma matéria publicada pelo El País (2018)[93] sobre o cancelamento da peça "O Evangelho sobre Jesus Rainha do Céu" durante a programação do Festival de Inverno de Garanhuns de 2018 promoveu um insight bastante produtivo. Na matéria, a atriz Renata Carvalho, intérprete do papel principal, diz: "Jesus já foi representado como uma mulher negra, como uma criança, o problema [é] ser representado por uma travesti. Pode ser tudo, menos LGBT, menos travesti. O corpo trans é visto como sujo, endemoniado, causa desconforto" (OLIVEIRA, 2018). O título da matéria "Jesus pode ser tudo menos travesti" resume a contenda, mas também requisita uma questão importante: que pode (ou não) assumir o papel de Jesus e por que esse papel é importante?

A postagem "Para de falar que meu Jesus era favelado, sua retardada!", publicada em 08 de abril de 2019 no perfil de Camila Mantovani apresenta uma reflexão sobre o entendimento da autora de Jesus como um homem negro e favelado. Abaixo, segue o texto publicado na legenda da postagem:

> Todo dia, pra quem é do asfalto, é uma notícia diferente de chacina no morro provocada pelo Estado, de corpos favelados mortos, de crianças assassinadas. Pra gente que é da favela não é notícia que se vê no jornal, é mais uma vez fazer reconhecimento de corpo pq é nosso vizinho, nosso filho, nosso amigo. Todo santo dia. Viver, esperando sua hora de morrer! Favela, apesar disso, é resistência do povo que constrói e sustenta esse país na garra, no suor. É colorido que a gente pinta de raiva pq sempre quiserem que os nossos dias fossem nublados. É riso da mulecada que brinca marcando gol com o giz na rua, enquanto o caveirão não vem! Essa imagem aí é de uma das muitas mensagens que eu recebo de gente revoltada por eu ter me referido a Jesus como negro e favelado! Eu continuo afirmando! Jesus sempre esteve do lado dos oprimidos, era um de nós. Cê encontra Jesus andando com a gente, olhando pra gente. O Jesus não é seu pq ele não é propriedade! Mas Jesus está conosco, na nossa dor, no nosso choro, na nossa alegria que resiste. E deve ser terrível pra vcs mesmo nos ouvirem dizer isso, vcs que lutam a tantos séculos pra perverter essa memória sagrada do Cristo negro, pra fazerem dele esse branco europeu imagem e semelhança de vocês. Deve ofender que a gente reivindique depois de tanto tempo a memória que vocês não puderam destruir, a memória Santa da rebeldia de um Deus preto que queria o fim do império! Vocês vão continuar irritados, vão seguir gritando pra nós: hereges! E a gente? A gente segue com Deus! Com esse Deus que é favelado! Uma família metralhada no carro pelo exército!

Existem aqui duas figuras para Jesus: uma negra e favelada em oposição a outra, que se apresenta como "branco e europeu". Essa diferença se materializa também na dualidade entre favela e afalto. É possível perceber um esforço de enumerar as vivências da favela desse Jesus negro: a violência da polícia, o abandono do Estado e as formas de resistência ("memória Santa da rebeldia", "O Jesus não é seu pq ele não é propriedade!

[93] OLIVEIRA, Joana (2018): "Jesus pode ser tudo menos travesti". Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/23/cultura/1532371217_501094.html?id_externo_rsoc=FB_BR_CM.

Mas Jesus está conosco, na nossa dor, no nosso choro, na nossa alegria que resiste"). Seguindo esse argumento, a mesma autora publica em 21 de abril de 2019 (domingo da ressurreição) a seguinte postagem: "Eu canto com tanta emoção os louvores que afirmam Jesus como rei dos Reis pq entendo a potência política dessa afirmação! Pq afirmar isso é zombar da lógica do poder que oprime! Jesus, um homem preto, pobre, palestino, é Rei acima de todos os reis! É colocar o oprimido no trono!". Na legenda, a autora faz as seguintes considerações:

> E colocar Jesus no trono é me enxergar no trono, é enxergar a todos nós LGBTs, mulheres, negrxs, todos nós vítimas da colonização, todos nós que sofremos com os imperialismos, todos nós afetados pelo capitalismo, todos nós que não somos ninguém! Colocar Jesus no trono é rir da lógica de poder que hoje impera. É reivindicar um poder que é nosso! É popular, é coletivo, é pra transformação do mundo! Jesus representava todos os ninguéns! Mais do que isso, colocar Jesus no trono é afirmar uma idéia. A ideia do Reino de Deus! Pq o trono em que a gente quer sentar é o trono desse outro reino. É o único trono que nos interessa! É o único trono que sempre interessou a Jesus! O trono que é grande o bastante pra todo mundo se assentar! Ressuscitou o Rei dos Reis, pq idéias, idéias não podem ser detidas com a Cruz!

A discursivização do antagonismo se apresenta a partir das formulações sobre um Jesus outro que não o "meu Jesus" da postagem anterior, que não o Jesus do asfalto e que também não é o Jesus da "lógica de poder que hoje impera". Esse Jesus, cujo trono é grande o bastante" para receber um "nós": "LGBTs, mulheres, negrxs, todos nós vítimas da colonização, todos nós que sofremos com os imperialismos, todos nós afetados pelo capitalismo, todos nós que não somos ninguém". Há, dentro da tradição cristã, uma inegável tematização branca da figura de Jesus Cristo. A apresentação de um Jesus europeu, de olhos claros e longos cabelos loiros faz parte de um imaginário devocional que reflete a identificação do cristianismo (sobretudo o catolicismo) com o projeto colonial europeu a partir do século XVI. Fé e império trabalharam juntos na empresa colonial e produziram discursos que não só naturalizaram a branquitude de figuras centrais do cristianismo como legitimaram a posição escravizada das populações negras.

Uma teologia branca seria, portanto, aquela que mobiliza o conceito de raça a partir de uma perspectiva moderna, orientada pelo eurocentrismo. Cabe aqui a reflexão de Quijano (2005) sobre como o eurocentrismo foi inaugurado pela colonização da América a partir de dois processos que se relacionam mutuamente: a ideia de raça e o desenvolvimento do capitalismo como padrão de trabalho e mercado. Para o autor, o

conceito de raça legitimou relações de dominação imposta pelas conquistas e gerou, em última instância, naturalziação da Europa como o lugar da branquitude. Explica o autor:

> A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (p. 228)

Se uma ideia de raça (que hierarquiza e opõe dominados e dominadores em função do desenvolvimento do sistema econômico) é contemporânea à escravização dos povos da África nas Américas, é possível argumentar que uma leitura branca do cristianismo vai apresentando cada vez mais fissuras em sua hegemonia à medida que o poder colonial se enfraquece[94]. A Teologia Negra, que emerge nos Estados Unidos em meio à convulsão social marcada pela segregação racial, encontra guarida nesse projeto que olha criticamente para um Jesus branco e os lugares de exclusão e violência que esse imaginário impõe às populações negras.

O que a Teologia Negra propõe é uma nova hermenêutica, que nasce a partir de movimento dos direitos civis já na década de 1950 e tem em Martin Luther King seu maior emblema. É também produto do movimento Black Power da década de 1960 e da atuação de pastores como Joseph Washington e James H Cone, que apresentaram algumas premissas dessa nova teologia. Nesse sentido, Frisotti (1994) repercute como a narrativa da bíblia tem uma centralidade ressignificada:

> Antes de falar sobre o que a Bíblia pode significar para os negros, é necessário lembrar o que ela quis dizer em sua história: foi uma ferida, porque foi usada para legitimar a opressão do senhor, do capataz, do macho, do juiz: poder branco Mas ela também era um prato cheio, do qual era possível extrair força, luta, resistência e saborear o amor de Deus pelos últimos homens e mulheres negros. É assim reconhecido como uma fonte que mata a sede: uma fonte ainda amarga ou sob seqüestro, ou até mesmo às

[94] Fazer referência a esse processo.

> vezes negada. Uma fonte que deve viver com as outras fontes que Deus deu (p. 3)[95].

Há, na proposição dessa hermenêutica, uma associação entre a população negra e a figura de Jesus crucificado. Para Nakano e Ferreira (2014), essa reinterpretação da bíblia insere os negros num contexto social, promovendo uma identidade. Isto é: "Os negros, oriundos de um contexto opressor e escravocrata, encontram no pentecostalismo, a possibilidade da criação de uma nova sociedade que supere as estruturas injustas, a fome e a violência" (p. 398). A ideia dessa empreitada é também apontar como uma hermenêutica etnocêntrica coloca determinados grupos em posições subalternas, igualando-os à experiência de sofrimento e humilhação à que Jesus de Nazaré experimentou quando desafiou Roma.

É importante ressaltar que a década de 1960 foi particularmente propícia para o florescimento de teologias que propõem interpretações subalternas dos textos bíblicos. Podemos citar a Teologia da Libertação, na América Latina, a Teologia Feminista e o surgimento das igrejas inclusivas. Questões de classe e gênero se somam à pauta da raça para catalisar novas formas de leitura do evangelho. Em comum, esses processos defendem a centralidade de identidades que até então estavam à margem de uma teologia eurocêntrica e branca. Em trabalho anterior (FALCÃO; PATRIOTA & RODRIGUES, 2018), postulei como esse tipo de leitura aponta para uma proposta do Reino de Deus como algo tangível e atual, que se elabora como ação concreta no mundo. Assim, no "trabalho de interpretação do Evangelho pelas lentes das questões sociais e humanas, a figura de Jesus de Nazaré assume um protagonismo político basilar: sua opção pelos pobres, pelos excluídos, pelos que não têm voz" (p. 7).

O Jesus antagônico é, portanto, um Jesus aglutinador de várias experiências de subalternidade. Como pôde ser visto no recorte do corpus até agora, essa figura antagônica se expressa no corpo e nas experiências de populações diversas: LGBTs, mulheres, negros, favelados, vítimas da colonização, do imperialismo e do capitalismo etc. Essa capacidade da figura de Cristo em se constituir como um significante que ultrapassa a tematização do eurocentrismo pode ser percebida para além das leituras

[95] Tradução livre de: "Antes de hablar de lo que la Biblia puede significar para el pueblo negro es necesario recordar lo que ella significó en su historia: fue una herida, pues se la usó para legitimar la opresión del señor, del capataz, del macho, del juez: del poder blanco. Pero ella fue también un plato repleto, del cual fue posible extraer fuerza, lucha, resistencia y saborear el amor de Dios por los últimos, hombres y mujeres negras. Es, pues, reconocida como una fuente que mata la sed: una fuente todavía amarga o bajo secuestro, o incluso a veces negada. Una fuente que debe convivir con las otras fuentes que Dios dono".

teológicas. A cultura popular é um campo fértil para perceber a emergência de um Jesus que se presta a várias formas e causas. Essa identidade, que vem sendo constantemente reelaborada, encontra forma em personagens da literatura, do cinema, da publicidade e, certamente não passa impune às formulações discursivas nas redes sociais.

É importante pensar, portanto, como Carmolinga (2008) aponta: "o Jesus da literatura é certamente mais empolgante que o da teologia" (p. 152), pois se trata de uma personagem em que sonhos, obsessões e desejos são projetados. O autor revela que, a partir de uma análise das construções literárias, o Jesus recorrente não é o da Parusia (o retorno apoteótico de Cristo, sua vinda gloriosa que marcaria o final dos tempos) e sim o de uma presença humilde, semelhante à de sua primeira estadia na Terra, como Jesus de Nazaré. Trata-se de uma figura muito mais conciliadora que propriamente poderosa. O Jesus do antagonismo se inscreve nessa mesma formação e responde, de certa forma, à ideia da doutrina escatológica que sustenta teologicamente as denominações cristãs hegemônicas. Daí porque o "meu Jesus" da postagem que abre essa seção jamais seria favelado.

O Jesus tematizado por questões de raça, classe e sexualidade é como o protagonismo religioso discursivisa sua posição antagonista. Esse Jesus reúne uma série de diferenças que se articulam nessa posição de antagonismo ao mainstream cristão. É importante retomar as formulações de Laclau e Mouffe (2015) sobre as condições de emergência do antagonismo dentro de uma articulação hegemônica. Para os autores, trata-se de perceber como as formas de resistência problematizam as formas de subordinação (tanto as já existentes quanto as que emergem sob o impacto de transformações sociais). Eles postulam ainda que existe uma multiplicidade de relações sociais que podem ensejar antagonismos e lutas. Assim, o antagonismo é sempre uma "identidade social – de uma posição de sujeito sobredeterminada – com base na equivalência entre um conjunto de elementos ou valores, que expelem ou externalizam os outros aos quais se opõem" (p. 250). Mas é preciso atenção na compreensão sobre como essas lutas contra a subordinação serão estabelecidas, pois há uma "pluralidade de formas discursivas de se construir um antagonismo", justamente porque existem diversas formas de subordinação. Eles concluem:

> É precisamente este caráter polissêmico de todo antagonismo que torna seu sentido dependente de uma articulação hegemônica, na medida em que, como vimos, o terreno das práticas hegemônicas se constitui a partir da ambiguidade fundamental do social, a impossibilidade de estabelecer de

> modo definitivo o sentido de qualquer luta, seja ela considerada isoladamente, seja através de sua fixação num sistema relacional (p. 257).

A postagem de 01 de maio de 2019 do pastor Henrique Vieira ilustra bem esse dado polissêmico do lugar do antagonismo, pois junta à cadeia de diferenças do Jesus antagônico uma outra posição: a de trabalhador. Com o título "Jesus: um trabalhador da periferia", ele argumenta:

> Jesus viveu na periferia da Galiléia, num pequeno vilarejo chamado Nazaré. A economia dependia muito da terra e a exploração do Império Romano maltratava a vida do povo. Boa parte da riqueza produzida pelo povo trabalhador ficava nas mãos da elite religiosa e política. Jesus aprendeu a profissão do seu pai (a carpintaria) e viveu no limite pedindo " o pão nosso de cada dia". Andou com os pobres, denunciou a ganância dos ricos, exaltou a partilha e disse que são felizes os que têm sede e fome de justiça. Defender a causa dos trabalhadores é mais que uma ação política, é uma exigência espiritual de quem deseja seguir Jesus.

A tematização de um Jesus trabalhador e periférico informa uma ação política (andar com pobres, denunciar os ricos, ter fome e sede de justiça) que também pode ser lida como espiritual. Essa equivalência entre o espiritual e o político também se observada no post "Jesus foi um subversivo", publicado no dia 08 de julho de 2019. Segue:

> Ele andou com os pobres e denunciou o acúmulo de riquezas. Ele superou preconceitos e andou com as pessoas marginalizadas da época. Ele denunciou a hipocrisia dos líderes religiosos e a mercantilização da fé. Ele não reproduziu a lógica da vingança, do olho por olho e do dente por dente. Ele inverteu hierarquias e exaltou os humildes. Ele se sentou melhor entre pessoas de má fama do que entre os legalistas religiosos. Ele questionou o poder do Império Romano e satirizou suas estruturas. Ele foi preso, torturado e assassinado. Até a morte ele desobedeceu, pois ressuscitou. O Cristianismo precisa ser mais parecido com Jesus. Que Deus nos abençoe!

Esse Jesus subversivo é, portanto, uma construção do antagonismo ao mainstream de sua época. A prática subversiva de Jesus se enquadra precisamente no combate às formas de subordinação de seu tempo e espaço históricos. No trabalho de equivalência entre a ação política e a ação espiritual que Henrique Vieira propõe, a última prática subversiva de Jesus foi a sua ressurreição ("Até a morte ele desobedeceu"). Ao mesmo tempo, esse Jesus militante e que tanto pode se assemelhar a um ativista, a um sindicalista, a um filiado de partido de esquerda, ou integrante de movimentos sociais, demanda uma concretude histórica. Portanto, esse Jesus só poderia ser compreendido mediante um esforço de reconhecimento de sua humanidade[96]. A análise do corpus político do protagonismo mostra que as tematizações articuladas a partir desse Jesus antagonista estão longe de serem uma novidade. Isso porque as

[96] Um trabalho que, como explica Loewe (2000) remonta ao ano 451 dC, cujo tema principal foi a Cristologia. Ao longo do encontro, estabeleceu-se a dupla natureza de Jesus Cristo (divina e humana).

tentativas de recuperar a humanidade de Cristo, como aponta Loewe (2000), assumiram diversas formas e produziram diferentes figuras de Cristo dependendo do contexto cultural[97].

Assim, pode-se afirmar que num corpus em que um Jesus hegemônico se apresenta como branco, europeu e próspero (esse é o efeito de sua nomeação), seu antagonista articula posições subalternas (negro, favelado, resistente, militante etc) não porque exista um *a priori* entre essas duas posições. Mas porque existem, de fato, relações contingentes que permitem esses efeitos de sentido. Sobre essas relações, (e aqui me atenho particularmente no que se refere a esse antagonismo do corpus que pode ser entendido como a relação antagônica entre prosperidade e resistência/militância no Brasil de 2018 em diante), é muito pertinente a reflexão de Montero (2009) sobre como a Teologia da Prosperidade habilita discursivamente tanto a "vida em abundância" quanto o dinheiro e desqualifica o "pobre" como sujeito e objeto da ação política no espaço público (p. 15). Para a autora, nas práticas discursivas orientadas pela "vida em abundância", "todo indivíduo deve exercer seu direito à prosperidade, formulação esta que enuncia de modo bastante particular a ideia de "inclusão social" e de 'ordem legal'" (p. 09, GRIFO DA AUTORA).

O que a análise do corpus político do protagonismo religioso mostra é justamente como essa "utopia da vida abundante" (MONTERO, 2009, p. 16) está atravessada por investimentos simbólicos e políticos extremamente relevantes e eficientes. Tanto que foi capaz de exceder o campo de seus fieis convertidos e construir uma rede de articulações que apresenta uma comunidade política aceitável, plausível e referendada[98]. Se o lugar do antagonismo é impedir o hegemônico em sua plenitude, o que o protagonismo religioso faz enquanto tal é apresentar-se como limite da objetividade apontando justamente a humanidade de Jesus. Como explicam Laclau e Mouffe (2015): "Na medida em que há antagonismo, eu não posso ser uma presença plena para mim mesmo" (p. 202). O Jesus branco, europeu e próspero não se conclui,

[97] Nesse sentido, o autor cita o Jesus Libertador (da Teologia da Libertação), o Jesus na perspectiva feminista, o Jesus conectado às questões ambientais e o Jesus em diálogo com outras religiões (LOEWE, 2000, p. 262-277).

[98] Quero deixar claro como essa formulação (parte relevante das inferências sobre o corpus político) se expressa como uma paráfrase de uma afirmação de Montero (2009) sobre o tema. Para a autora, no texto original: "Se o emblema do 'povo de Deus' não é mais persuasivo no plano da imaginação política, resta saber se a utopia da 'vida em abundância' dará forma a algum tipo de comunidade imaginária que vá além da fronteira de conversos para constituir uma rede de mediações mais universais que possa figurar de modo aceitável e plausível como comunidade política" (p. 16. GRIFOS DA AUTORA).

não é uma presença plena ou não se objetiva porque encontra um limite, que no caso estudado é a própria questão de sua humanidade. Em outras palavras, esse Jesus não é humano, o Jesus do protagonismo, sim.

Quero voltar ao corpus com um material que retoma a postagem de Anderson França "Nem Malafaia nem Henrique Vieira" que abriu esta seção. Em 04 de dezembro de 2018, o autor publica o seguinte texto:

> Fiz uma análise sobre o pensamento de pastores e recebi críticas. Principalmente de pessoas que nem da Igreja são. As pessoas estão interessadas nos pastores de Jesus, mas não no Jesus dos pastores. Jesus é, para quem o segue, alguém. A verdade não é um pensamento. Uma ideologia. A verdade é uma pessoa. E essa pessoa está acima de dualidades ideológicas. Você não liga para Jesus, você só quer usar a fé como ferramenta política. Admita.

Quantas diferenças esse Jesus humano e antagônico é capaz de articular? Raça classe, posições subalternas, de resistência, de desobediência estão postas nesse processo como o que Laclau e Mouffe (2015) chamam de *momento*: "posições diferenciais, na medida em que apareçam articuladas no interior de um discurso". Por outro lado, é possível argumentar sobre os pontos que não conseguem se inscrever nessa articulação, o que os autores chamam de *elementos*: "toda diferença não discursivamente articulada" (ibdem). No caso das postagens de Anderson França o que podemos observar é que há um momento, uma diferença que parece não conseguir se tornar equivalente a todas as outras diferenças articuladas nesse Jesus antagônico. Na postagem abaixo, de 11 de dezembro de 2018, essa questão se torna mais evidente.

> Muitos leitores pediram que eu deixasse nos destaques dos Instagram, minha percepção sobre o Jesus Militante. Ok, farei isto. Mas gostaria de dizer que: Não penso que Jesus fosse neutro. Ele optou por minorias. Só penso que ele não deve ser reduzido a um agitador político ou militante. Pois isso era Barrabás. A história de Jesus diz que o governador colocou ele um militante lado a lado. E as pessoas optaram pelo militante, e mandaram matar Jesus. Mesmo Jesus estando do lado do oprimido, a escolha do povo foi política, pois Barrabás queria a libertação da nação israelita dos romanos. Jesus também queria. Mas a libertação que Jesus propunha era outra. De outro nível, mais filosófica, da ordem da espiritualidade, outra. Cuidado para não confundirem Jesus com Barrabás. E nem apenas isso. Precisamos parar de usar Jesus. Toda história de dominação política no Ocidente tem Jesus. Se Jesus fosse da política, teria implantado um levante quando foi preso. Ele mesmo disse ao governador: "Meu Reino não é deste mundo. Se fosse, planejariam meus servos, e entrariam aqui, e me tirariam das tuas mãos. Eu nem quero que você se torne cristão, porque é pesado e caído. Quero que você se separe desse discurso. Porque precisamos de CONSTRUIR UM ESTADO LAICO. Jesus, nem de esquerda, nem de direita presta pro Estado. Essa minha crítica não é à pessoa do pastor Henrique. Mas já teve gente no inbox me agredindo por isso. Porque o tem como ícone, e porque essa é uma prática do PSOL, mesmo depois de tudo que aconteceu este ano. Eu vou deixar aberto, mas não quero uma guerra com o pastor. Eu sou batista, como ele. Penso, como ele. Mas não uso Jesus para esse fim. E apenas isso.

Muito embora a contenda entre Anderson França e Henrique Viera seja uma parte relevante do material acima, não é nesse aspecto que pretendo me deter. Quero, por outro lado, começar pela afirmação, nos textos, de um Jesus humano e socialmente posicionado: "Jesus é, para quem o segue, alguém [...] A verdade é uma pessoa. E essa pessoa está acima de dualidades ideológicas" e "Não penso que Jesus fosse neutro. Ele optou por minorias. Só penso que ele não deve ser reduzido a um agitador político ou militante". Ao mesmo tempo, é preciso atenção ao projeto desse Jesus que mesmo "optando por minorias", mesmo querendo a "libertação da nação israelita", possuía um propósito maior, um projeto de libertação "De outro nível, mais filosófica, da ordem da espiritualidade, outra".

3.5 O problema do Reino

A referência ao Reino de Deus, no Evangelho de João (Jo 18:36)[99] como expressão desse projeto maior de Jesus, de que fala o autor, é uma pista relevante para seguir. O reino de Deus, como explica Lemos (2011), é uma referência recorrente nos textos evangelistas. Segundo a autora, existe uma "unanimidade em apresentar gestos de Jesus reveladores da misericórdia de Deus, tornando uma crítica a todo sistema que exclui e discrimina, ao mesmo tempo, que incluía todos e todas" (p. 28). Nesse sentido, é possível acatar aspectos políticos sobre a mensagem de Jesus. Comentando sobre esse tema, Marguerat (2015) explica que essa mensagem envolve uma dimensão política, em cujo cerne se encontra "a proclamação do Reino de Deus". No entanto, é preciso alguma cautela na assunção política do Reino e isso requer um breve entendimento sobre a própria narrativa de Jesus como profeta.

Conforme explica Horsley (2009), na Galileia e Judeia dos tempos de Jesus, havia profetas e messias populares que lideravam rebeliões. Segundo o autor, houve diversos movimentos proféticos em torno de novos Moisés ou Jousés, que se reuniam à beira do Jordão esperando que as águas se dividissem, ou que viam Jerusalém do alto e aguardavam o sinal para que os muros caíssem. Tais ideias e práticas, explica, "eram

[99] Trata-se de uma parte da cena do julgamento de Jesus, quando Pilatos (o governador romano) o questiona: "Tu és o rei dos judeus?" (Jo 18:33). No trecho específico Jesus responde a Pilatos outra pergunta ("Porventura sou eu judeu? A tua nação e os principais dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste?"). Em Jo 18:36, encontramos: "Respondeu Jesus: O meu reino não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, pelejariam os meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui".

referência para Jesus e seus seguidores" (p. 144). Assim, tanto as passagens de um Jesus que anuncia o reino quanto os gestos desses profetas combativos se referem à ideia de renovação de Israel. Mas o autor pondera:

> [...] Jesus e esses profetas são muito semelhantes. Mas há uma diferença, pois os profetas conduzem seus seguidores para fora das comunidades, para o deserto, enquanto Jesus entra nas vilas e também envia seus discípulos para as vilas, para pregar e curar. Jesus faz seu ensinamento de Aliança nas vilas e renova assim as comunidades, ambiente em que as pessoas cuidavam umas das outras (p. 154).

Nesse contexto, Jesus era um novo tipo de profeta, cuja demonstração messiânica contra o poder romano não requeria que se empunhasse a espada ao mesmo tempo em anunciava um Reino que não era deste mundo. Horsley (2009) explica:

> Jesus não é um revolucionário político que convoca à revolta, ao contrário dos outros messias que lutavam com armas contra as tropas romanas. Mas ele é um revolucionário social enquanto organizava as comunidades e mantinha as pessoas unidas; também é um revolucionário espiritual, que não se pode separar do social (p. 146).

Retomando Marguerat (2015), para quem a proclamação do Reino de Deus possui uma coloração política que precisa se contextualizada, o fato de Jesus nunca ter reivindicado pública e abertamente o lugar do Messias (título concedido somente após a Páscoa) é um indicativo importante sobre seu postulado. Isso porque, na Palestina do século I, declarar-se Messias era assumir também o papel de chefe político, um perfil diferente do que Jesus apresentava. Como explica o autor, "a expectativa messiânica no tempo de Jesus era fortemente conotada pelo nacionalismo judaico", o lugar de chefe do exército de Deus, responsável por expulsar os romanos da Palestina. Assumir, portanto, que Jesus não foi um "rebelde sistemático" significa, segundo Marguerat, ter em conta uma mensagem de revogação completa da violência[100]. Assim o Reino de Deus se constitui nesse espaço de contestação de uma ordem opressora, mas não para a construção de uma outra ordem semelhante em sua formalidade.

A reposta que Jesus dá a Pilatos, quando perguntado se é o rei dos Judeus (perícope que Anderson França traz para a sua postagem), mostra que seu Reino não está marcado pela violência que caracteriza o modus operandi dos revolucionários políticos da época. É muito importante ressaltar também que tal resposta de Jesus a Pilatos só possui registro no Evangelho de João, um livro que, como explica Lawrence Richards (2001) tem sua singularidade por ser o mais explícito em enfatizar a divindade de Jesus. Segundo ele, João tinha propósitos universais: "Seu evangelho foi escrito para

[100] E o sermão da Montanha mostra isso.

todos os povos de todas as épocas e particularmente para a igreja. O objetivo de João era apresentar o homem Jesus e revela-lo como Deus" (p. 819). Assim, ao mesmo tempo em que é possível inferir dessa passagem uma presença política questionadora, pacífica, anti-imperialista e resistente de Jesus diante dos Romanos e, consequentemente um projeto de Reino que reflita essa abordagem, o Quarto Evangelho[101] é reconhecido pela sua excessiva teologização. Conforme explica GUERRA (2015): "a complexidade da cristologia joanina está intimamente ligada à tendência hermenêutica de "despolitizá-la" em detrimento de uma interpretação teológica-espiritual" (p. 61). Para o autor, em sua tese de doutorado, essa interpretação espiritualizante também desistoriciza o conteúdo desse Evangelho, de modo que se trata de um livro pouco usado para formulações de causas sociais (p. 63).

O que me interessa nessa discussão sobre o Reino de Deus é pensa-lo como o *elemento* na prática articulatória do Jesus antagônico. É preciso voltar para a Teoria do Discurso e compreender como esse Jesus antagônico foi capaz de deter o fluxo em torno de diferenças tão significativas, os momentos (as posições subalternas associadas a raça, classe, gênero, resistência, militância, resistência etc), ao passo em que deixa de fora o projeto do reino de deus. Em outras palavras, entendo que o Jesus antagônico do protagonismo religioso é incapaz de discursivizar o Reino. Este seria o que Laclau e Mouffe (2015) apontam como o excesso de sentido que o subverte, "ele determina simultaneamente o caráter necessariamente discursivo de qualquer objeto, e a impossibilidade de qualquer discurso dado implementar uma sutura final" (p. 186). É preciso lembrar também que nessa perspectiva discursiva, todo trabalho de fixação é antes de tudo um processo metafórico e a metáfora do Reino de Deus encontra uma fértil imaginação na utopia da vida abundante. Seja na promessa de uma terra que emana leite e mel[102], ou seja na herança de todas as coisas do Universo, como filho de Deus (MACEDO, 2000, p. 13).

3.6 Sobre equivalências e diferenças

[101] Forma como também se conhece o Evangelho segundo João.

[102] A Israel mítica de Êxodo (33:1-3), promessa de Deus para seu povo escolhido: Disse mais o SENHOR a Moisés: Vai, sobe daqui, tu e o povo que fizeste subir da terra do Egito, à terra que jurei a Abraão, a Isaque, e a Jacó, dizendo: À tua descendência a darei. E enviarei um anjo adiante de ti, e lançarei fora os cananeus, e os amorreus, e os heteus, e os perizeus, e os heveus, e os jebuseus, A uma terra que mana leite e mel; porque eu não subirei no meio de ti, porquanto és povo de dura cerviz, para que te não consuma eu no caminho.

Quero finalizar este capítulo pensando sobre o absoluto papel que o jogo de articulações entre diferenças e equivalências desempenhou no processo de compreensão do corpus político do protagonismo religioso. Para isso, entendo que é relevante pautar a premissa de que existe uma variedade de antagonismos possíveis no social, muitos deles operando inclusive uns com os outros (Laclau & Mouffe, 2015). Isso significa que o protagonismo religioso como o apresentei aqui não é a única possibilidade de antagonismo ao mainstream cristão tal qual o defini na Introdução do trabalho. **Justamente porque se trata de uma posição polissêmica, o protagonismo religioso enquanto posição antagônica pode ser compreendido como um locus de articulação de diversas diferenças que, devido a situações contingenciais, se tornaram discursivamente equivalentes.**

Há, portanto, duas lógicas que operam no trabalho de apreensão do antagonismo: equivalência e diferença. As relações de equivalência são atravessadas por uma ambiguidade fundadora, pois "dois termos para serem equivalentes devem ser diferentes" (idem, p. 206). Conforme explicam os autores, a equivalência acontece por um ato de subversão (sempre contingencial, sempre precário) do caráter diferencial dos termos relacionados. Assim: "Esta não-constitutividade – ou contingência – do sistema de diferenças é revelada na não-fixidez que a equivalência introduz" (ibdem). A implicação dessa premissa na compreensão do espaço político informa que quanto mais diferenças são articuladas a partir de um locus de articulação, mais simples fica o espaço da equivalência, pois é necessário um significante cada vez mais amplo (na verdade, vazio) para dar conta de tamanha complexidade. Dessa forma, a lógica da equivalência simplifica o espaço público, enquanto que a lógica da diferença o expande e o complexifica (idem, p. 209). Essa relação equivalência X diferença foi didaticamente ilustrada por Lalclau e Mouffe quando os autores a compararam com o exemplo, na linguística, da relação entre paradigma e sintagma, respectivamente[103]. O eixo do sintagma, como se sabe, é o espaço da formulação (do intradiscurso), enquanto que o eixo do paradigma é o eixo da seleção (do interdiscurso).

O corpus político do protagonismo religioso mostrou que existe uma disputa inerente ao discurso do antagonismo, ela se apresenta como a oposição de um "nós X

[103] Segundo os autores: "a lógica da diferença tende a expandir o polo sintagmático da linguagem e, portanto, de continuidade mútua; enquanto a lógica de equivalência expande o pólo paradigmático – isto é, os elementos que podem ser substituídos uns pelos outros -, reduzindo assim o número de posições que podem possivelmente combinadas (p. 209).

ele”. É por isso que, como afirmam os autores, todo antagonismo precisa de uma articulação hegemônica. Daí a necessidade, no corpus, de compreender como o protagonismo nomeia o hegemônico, para aí sim se debruçar sobre as próprias articulações antagônicas. Essa última tarefa, dedicada à compreensão de um Jesus humanizado em posições subalternas, também reforça a contingência do sistema de diferenças, na mesma medida em que revela que os sentidos (mesmo parciais) de cada articulação antagônica só podem ser (precariamente) fixados na medida em que avançam em cadeias de equivalência.

4 ÉTICA DO PROTAGONISMO RELIGIOSO E A CONSTRUÇÃO DE UMA SUBJETIVIDADE QUE "PERMANECE"

> Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste "duplo constrangimento" político, que é a simultânea individualização e a totalização próprias às estruturas do poder moderno[104].

Quero começar o terceiro capítulo deste trabalho lançando um direcionamento, a partir das palavras de Foucault (1995) acima, para as questões do sujeito, ou melhor, para as formas (históricas, culturais) pelas quais os seres humanos se tornam sujeitos. Em sua tentativa de "estender as dimensões de uma definição de poder" a fim de compreender os processos de constituição do sujeito, Foucault (idem), aponta para a necessidade de "prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente" (p. 234). Trata-se, nessa perspectiva, de ter como ponto de partida "as formas de resistência contra as diferentes formas de poder" (ibdem). Isto é:

> Para usar uma outra metáfora, ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias (ibdem).

Refletindo sobre essa proposta de analítica do poder proposta pelo autor, Sampaio (2007) explica que se trata de compreender as relações de força e não apenas a definição de um jogo de contrários. Para ela, "A contemporaneidade e o caráter coextensivo da resistência ao poder não quer dizer que pertençam a uma unidade dialética de contrários, mas que se realizam na mesma materialidade de corpos históricos" (p. 3). A definição dessas lutas, como o próprio Foucault (1995) propõe pode ser dividida em duas formas. Numa primeira, mais geral, se encontram elementos como (1) o fato de serem lutas transversais, (2) cujos objetivos são os efeitos de poder enquanto tal e são também (3) lutas imediatas, pois criticam instâncias de poder mais próximas, que exercem ação sobre os indivíduos.

Por outro lado, em seus aspectos mais originais, essas lutas (de antagonismo, de resistência ou antiautoritárias) assumem características particulares. Primeiramente, são lutas que questionam o estatuto do indivíduo, tanto no sentido de afirmar o direito de ser

[104] Michel Foulcalt (1995, p. 239) em o "Sujeito e o Poder".

diferente e de enfatizar tudo o que torna esse indivíduo individual. Por outro lado, essas lutas também "atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária" (FOUCAULT, 1995, p. 235). O segundo aspecto revela que essas lutas são uma oposição aos efeitos de poder relacionados aos "privilégios do saber" (o saber, a competência e a qualificação). Foucault explica que não se trata de uma recusa cética ou relativista da verdade verificada e sim um questionamento à "maneira pela qual o saber circula e funciona" (ibdem). Por isso que também se trata de uma luta em oposição ao segredo, à deformação e às representações mistificadoras. Por fim, e esse é o ponto central do autor, todas essas lutas circulam em torno de uma pergunta fundamental: quem somos nós? O autor define esse tipo de luta como a "luta contra as formas de sujeição" que, juntamente com as lutas contra as formas de dominação e exploração, marcam a experiência humana na história.

O tema da resistência entra em cena no trabalho Foucaultiano justamente para compor o horizonte das lutas contra as formas de sujeição. A emblemática afirmação de que onde há poder há resistência comunica muito sobre o primeiro e pouco sobre a segunda. No processo de elaborar o tema da resistência (a partir de um debate sobre as noções de antagonismo, conflito e incidente), Foucault (1978) problematiza a "luta de classes" numa perspectiva que muito se aproxima da crítica laclauniana. Para o autor a "luta de classes" como motor da história faz com que a Sociologia reviva um "debate sem fim, para saber o que é uma classe e quem pertence a ela" (1978)[105]. O interesse de Foucault está, no entanto, na outra parte do termo: a luta em si. Ele explica:

> Qual é a luta, quando dizemos luta de classes? Já que dizemos luta, é sobre conflito e guerra. Mas como esta guerra se desenvolve? Qual é o seu objetivo? Quais são os seus meios? Em que qualidades racionais ela repousa? O que eu gostaria de discutir de Marx não é o problema da sociologia de classe, mas do método estratégico de luta. É aqui que meu interesse por Marx está ancorado e é a partir daí que gostaria de colocar os problemas (ibdem)[106].

Essa atenção com os aspectos estratégicos da luta surge a partir da constatação de que vários movimentos[107] estavam surgindo e as reflexões feitas à luz da ideia de

[105] Tradução livre de "Les sociologues raniment le débat à n'en plus finir, pour savoir ce qu'est une classe, et qui y appartient.", disponível em: http://1libertaire.free.fr/MFoucault332.html. Acesso em: 01 Ago 2019.
[106] Tradução livre de "Qu'est-ce que la lutte, quand on dit lutte des classes ? Puisqu'on dit lutte, il s'agit de conflit et de guerre. Mais comment cette guerre se développe-t-elle ? Quel est son objectif ? Quels sont ses moyens ? Sur quelles qualités rationnelles reposet-elle ? Ce dont j'aimerais discuter, à partir de Marx, ce n'est pas du problème de la sociologie des classes, mais de la méthode stratégique concernant la lutte. C'est là que s'ancre mon intérêt pour Marx et c'est à partir de là que j'aimerais poser les problèmes.", disponível em: http://1libertaire.free.fr/MFoucault332.html. Acesso em 01 Ago 2019.
[107] Na entrevista, Foucault cita Narita como exemplo e os embates dos anso 1960 na França e Inglaterra.

"luta de classes" (desenvolvidas, conforme defende o autor, pelo Partido Comunista) davam conta apenas da questão do pertencimento ou representação da classe trabalhadora. Ele resume: "Não há absolutamente nenhuma questão do aspecto estratégico, a saber: o que é a luta? Meu interesse está no impacto dos próprios antagonismos: quem entra na luta? Com o que e como? Por que tem essa briga? Sobre o que é baseado?"[108] (ibdem). A maneira como Foucault enfatiza a estratégia da luta desloca significativamente o embate entre dominados e dominantes e abre espaço para pensar as práticas de resistência em suas localidades, contingências e instabilidades. Dessa forma, não há lugar privilegiado para a resistência, pois, como ele mesmo pontua:

> [...] não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa —alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício (FOUCAULT, 1999, p. 91).

As várias formas de resistir estão, conforme explica o autor, dispostas em focos. São capazes de provocar levantes de grupos e indivíduos e podem atingir certos momentos da vida ou do comportamento. Mesmo que as grandes rupturas radicais, as divisões binárias sejam possíveis, Foucault defende pensar a resistência em termos de pontos "móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando" (p. 92). A resistência é, portanto, uma força produtiva, tanto quanto é o poder, que se distribui estrategicamente (FOUCAULT, 2004). **Minha proposta é pensar a ética do protagonismo religioso na perspectiva da resistência e tentar entender o que (ou melhor: quem) ela produz. Quem é esse sujeito que, a partir do entendimento das formas de luta contra a sujeição, reivindica um estatuto de individualidade e questiona segredos?** Muito embora esteja se tornando cada vez mais importante na contemporaneidade, as lutas contra as formas de sujeição podem ser observadas já nos séculos XV e XVI, quando a Reforma indicava uma grande crise da

> [...] experiência ocidental da subjetividade, e como uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que deu forma, na Idade Média, a esta subjetividade. A necessidade de ter uma participação direta na vida espiritual,

[108] Tradução livre de "Il n'est absolument pas question de l'aspect stratégique, à savoir : qu'est-ce que la lutte ? Mon intérêt va à l'incidence des antagonismes eux-mêmes : qui entre dans la lutte ? avec quoi et comment ? pourquoi y a-t-il cette lutte ? sur quoi repose-t-elle ?", disponível em: http://1libertaire.free.fr/MFoucault332.html. Acesso em 01 Ago 2019.

> no trabalho de salvação, na verdade que repousa nas Escrituras – tudo isso foi uma luta por uma nova subjetividade (FOUCAULT, 1995, 236).

4.1 O encontro com o corpus ético

Certamente não estou reivindicando que o protagonismo religioso é o sintoma de um grave deslocamento da experiência ocidental da subjetividade. No entanto, entendo que é possível associar a compreensão foucaultiana do exercício do poder (e inerentemente as possibilidades de resistência) às formas de reprodução material e simbólica do Cristianismo mainstream. Essas formas são, portanto, o local onde o poder funciona para os sujeitos do protagonismo. A composição do corpus político mostrou, por exemplo, como as tematizações de raça, classe, subalternidade, gênero e sexualidade, aliadas às disputas de sentido de certos significantes, formulam as práticas articulatórias do protagonismo religioso como lugar do antagonismo. A análise desse corpus mostrou ainda uma tênue linha divisória entre o que define essas formulações articulatórias e uma outra prática, menos política. Posto de outra forma, uma prática que diz menos sobre o que o sujeito do protagonismo faz e mais sobre o que ele/ela é, uma ética, portanto. O texto abaixo, de Camila Mantovani, ilustra muito bem essa "virada ética" do corpus do protagonismo. Num post de 21 de março, a autora posta a seguinte afirmação:

Figura 1- postagem de 21 de março de 2019

A princípio, a oposição Império X Cristianismo parecia mais um reforço dos argumentos discutidos no capítulo passado. No entanto, a reivindicação de relatos, vozes e trabalho de propagação diferentes do que se tornou o Cristianismo (aqui cabe relembrar a disputa em torno do significante cristão para ilustrar sobre a que Cristianismo de fato a autora está se referindo) parecia indicar que havia uma espécie de deslocamento a ser investigado. Os "nossos relatos", as "nossas vozes" e o "nosso

trabalho de propagação do evangelho" se referiam, conforme mostra a legenda da imagem, a uma tematização específica: a de gênero. Pois, de acordo com o texto:

> Foi por uma de nós que o salvador veio ao mundo. Fomos nós sustentando inclusive financeiramente o ministério de Jesus. Fomos nós derramando o perfume mais caro sobre Cristo e fico aqui imaginando que depois ele já na cruz, e o cheiro que ele sentia ainda era desse perfume que ficou grudado nesse corpo agora torturado. Ele olhava pra baixo e nos via chorando. Éramos nós no túmulo querendo zelar pelo seu corpo e testemunhando a ressurreição enquanto os homens com medo da perseguição do império se escondiam. Fomos nós tidas como loucas por levar a boa nova do Deus que vivo estava. Fomos nós as primeiras apóstolas levando a mensagem do reino, a ponto de alguns homens chegaram pra pregar num lugar e descobrirem que ali já existiam igrejas. Pra nós essa memória de Jesus era cara demais, era preciosa demais pq naquele Deus encarnado que só encarnou através de nós, estava uma mensagem linda de libertação da humanidade. Uma resposta pras demandadas do mundo que jamais poderia ser dada pelos homens...só poderia mesmo sair do nosso ventre pela ação de RUAH (feminino de Deus). Mas nós nunca tivemos a chance! Nos apagaram dos registros, tiraram nossos nomes, silenciaram nossa memória. Os patriarcas da igreja, entregaram, venderam, negociaram essa memória Santa do Deus libertador. Permitiram ao império se apossar dele, embranquece-lo, doma-lo, cometer atrocidades em seu nome. E nós...seguimos chorando em seu túmulo a cada vez que o cruscificavam, a cada vez que o jogavam na fogueira, a cada vez que o matavam a espada. E nós? Seguimos sendo as loucas que anunciam que esse Deus ainda vive, mesmo que o império siga o assassinando! Essa nossa memória, por mais que tentem, não tirarão de nós. Custe o que custar! O Jesus preto e favelado de Nazaré vive!

Quero enfocar o argumento da autora, que inicia seu texto elencando uma série de mulheres que marcaram a vida de Jesus. São elas, respectivamente: Maria, sua mãe; Maria Madalena, Joana e Susana; Maria (irmã de Lázaro); Maria mãe, a irmã de Maria, Maria (mulher de Cleopas) e Maria Madalena; Maria Madalena, Joana e Maria (mãe de Tiago); e, por fim, Júnia. Essas mulheres, personagens fundamentais na narrativa cristã, foram apagadas "dos registros, tiraram nossos nomes, silenciaram nossa memória. Os patriarcas da igreja, entregaram, venderam, negociaram essa memória Santa do Deus libertador". Tenho então uma questão importante para elaborar e uma delimitação relevante para o corpus ético: existe uma série de mulheres (e suas histórias) a serem resgatadas do silenciamento imposto por esse Cristianismo que sucumbiu ao Império (uma formulação para o mainstream, argumento), bem como existe uma escritura marcada por esse processo de apagamento. Entendo, portanto, que se trata de um recorte marcado por uma questão teórico-metodológica feminista, que se apresenta da seguinte forma:

Quadro 6 - Corpus Ético

Abaixo, a tabela realiza um trabalho de detalhamento do corpus ético, demonstrando a fonte e o tipo de material analisado:

Tabela 7 - Detalhamento do Corpus Ético

Item	Fonte	Material	Título
A	Camila Mantovani	Postagem Instagram	Sem título
B	Católicas pelo Direito de Decidir	Vídeo Youtube	É possível ser mulher e feminista?
C	Tem Mulher na Igreja (TMNI)	Postagem Instagram	Mulheres Transgressoras: mulher com fluxo de sangue
D	Projeto Redomas	Postagem Blog	Campanha Invisíveis: mulher com fluxo de sangue e Jezabel
E	Féministas	Postagem Instagram	Feministas têm o espírito de Jezabel

As características de uma abordagem feminista da religião produzem uma série de discursos marcados pela diversidade e pela crítica. Conforme explica Rosado (2001), fazem parte desse repertório temas como “o monoteísmo, a imagem masculina da

divindade, a figura submissa e virginal de Maria; as interpretações sexistas dos textos sagrados[...]" (p. 84). Ainda segundo a autora, a segunda onda do feminismo (a partir dos anos 1960) retomara as discussões entre os dois campos (feminismo e religião), que remetem pelo menos ao final do século XIX. Essa retomada, como esclarece, é marcada pela maneira como muitas mulheres teólogas passaram a incorporar uma consciência feminista às práticas religiosas ou aos trabalhos acadêmicos. Mas é preciso atenção aos efeitos dessa incorporação.

Como aponta Woodhead (2002), é muito importante ter em mente que a mulheres ocupam (e produzem) a religião de maneiras distintas dos homens e entre si. A perspectiva feminista da religião, argumenta, não deve ser usada para perguntar apenas se as religiões reforçam ou solapam o patriarcado, mas sim para **pensar a habilidade das religiões em prover espaços legítimos para as mulheres e como esses espaços são ocupados e o que eles produzem.** No caso específico de sociedades ocidentais altamente diferenciadas e industrialmente avançadas, a autora explica que esses espaços compelem as mulheres a produzirem "alternativas espiritualizadas" ou se permanecem em suas tradições, o fazem de maneira crítica.

> Mulheres podem procurar mudar ou reinventar a religião de maneira a encontrar espaços mais adequados do que os fornecidos pela religião tradicional com seus valores "tradicionais" e, geralmente, com liderança masculina. [...] elas podem tentar reformar e mudar a religião tradicional. Elas podem, por exemplo, tentar pressionar a religião em direção a relações mais igualitárias/liberais/relacionais (WOODHEAD, 2002, p. 6).

Essas formas de atuação crítica/criativa na religião são comumente tratadas através da chave teórica da agência religiosa. A chamada "Virada da Agência", conforme explica Bracke (2008), emergiu na transição para o século XXI, apresentando como um foco central do debate sobre uma suposta "renovação da vitalidade religiosa". Segundo a autora: "Isto está, sem dúvida, ligado a um interesse renovado na agência dentro da teoria social e feminista em relação à natureza mutável das estruturas econômicas e sociais nas sociedades capitalistas tardias" (p. 61)[109]. A agência religiosa é, portanto, uma forma de pensar sobre a constituição da subjetividade nos termos do capitalismo global e, por isso mesmo, está fortemente marcada por questões étnicas e de gênero. Como a autora explica, o tema da agência afirma a posição de sujeito de vários Outros nas sociedades ocidentais.

[109] Tradução livre de: "This is, no doubt, connected to a renewed interest in agency within social and feminist theory in relation to the changing nature of economic and social structures in late capitalist societies".

A autora relata pelo menos duas grandes problemáticas que concernem o tema da agência. A primeira repercute o pensamento Asadiano da agência como uma forma de integração na modernidade, ou de reconhecimento da humanidade do Outro. Para ela, "A (re)corrente ênfase atual na agência pode, portanto, ser vista em termos do uso de uma certa "forma" moderna, ou estrutura epistêmica, para "integrar" categorias de pessoas à subjetividade moderna - secular liberal" (p. 63)[110]. A segunda problemática se refere à maneira como a ideia de agência se associa à de resistência. Inspirada no pensamento de Saba Mahmood, Bracke (2008) explica que há uma série de premissas assumidas, dentro da teoria feminista ocidental, que pensa a agência da mulher como uma série de ações humanas que se opõe às normas hegemônicas e que coloca, inevitavelmente, a experiência religiosa feminina que não seja de resistência no lugar da vítima ou da falsa consciência, por exemplo.

Num trabalho provocador sobre a dor como agência, Talal Asad (2000) afirma que mais preocupante que a grande atenção dada ao "romance da resistência" é a noção de agência que ela assume. Isto é: para o antropólogo, o tema da resistência é relevante e de fato pode ser observado na vida cotidiana. No entanto, a fascinação com a ideia de resistência implica uma premissa essencialista da natureza humana (que a agência é capaz de sintetizar). Assim:

> O fato de 'resistência' ser um termo usado pelos teóricos da cultura para várias condições díspares (comportamento inconsciente dos pacientes, distúrbios estudantis na escola, movimentos generalizados de reforma civil, estratégias dos sindicatos, guerrilhas que lutam para expulsar uma ocupação, etc) indica que um tipo particular de sujeito-agente essencializado é comum a todos eles (p. 32)[111].

O que Asad faz aqui é problematizar a premissa de que existe um sujeito que está sempre e essencialmente engajado em resistir ao poder e que a agência deve ser entendida, nessa perspectiva, por um desejo universal de emancipação. O que ele coloca como um paradoxo em que "o eu a ser libertado do controle deve estar sujeito ao controle de um eu libertador já e sempre livre e consciente de seus próprios

[110] Tradução livre de: "The (re)current emphasis on agency can thus be seen in terms of using a certain modern 'form', or epistemic structure, to 'integrate' categories of people into modern – liberal secular – subjectivity"

[111] Tradução livre de: "The fact that 'resistance' is a term used by theorists of culture for a number of disparate conditions (the unconscious behavior of patients, student disorders in school, generalised movements for civil reform, the strategies of labor unions, guerrillas struggling to evict an occupying force, etc.) indicates that a particular kind of essentialised subject-agent is common to them all".

desejos" (p. 33)[112]. Sua resposta para essa questão de como entender a agência recai no trabalho antropológico de compreender os usos do termo em diferentes contextos históricos.

Pensando a partir dessa perspectiva, quero me dedicar ao que Bracke (2008) vai chamar de gramáticas religiosas para a agência. Nesse sentido, é no trabalho de Saba Mahmood sobre o pietismo[113] entre as mulheres mulçamanas no Egito que se encontra um contraponto ao pensamento secular a partir de uma perspectiva situada fora do "Ocidente". Mahmood (2005) entrelaça tanto a questão pós-colonial quanto feminista ao tentar compreender o conceito de agência a partir da presença das mulheres em mesquistas do Cairo que buscavam mais esclarecimento sobre o Islã. Segundo Mahmood em seu empreendimento etnográfico, havia entre as mulheres o consenso de que a "secularização" na sociedade egípcia atribuía ao Islã um estatuto de "sistema abstrato de crenças que não tem relação direta com a forma como cada indivíduo estrutura a sua vida cotidiana" (MAHMOOD, 2005, p. 124). Assim,

> O movimento feminino nas Mesquitas, portanto, procura educar muçulmanas leigas nas virtudes, capacidades éticas e formas de raciocínio que as participantes consideravam como tendo-se tornado indisponíveis ou irrelavantes nas vidas do mulçumano comum (ibdem, p. 124).

O que a autora chama a atenção é que esse movimento de educação no Islã promovido pelas mulheres nas mesquitas ocupou posições incômodas em várias frentes. Em alguns setores da sociedade egípcia, o pietismo se configurou como uma alternativa "quietista" (MAHMOOD, 2005, p. 125) diante de modelos mais militantes e incisivos de ativismo islâmico. Por outro lado, explica a autora, há quem apontasse o movimento dessas mulheres como um obstáculo contundente contra o projeto secular e liberal promovido pelo estado egípcio. No movimento feminista ocidental, por exemplo, o pietismo dessas mulheres vai problematizar um estatuto histórica e politicamente atribuído à mulher mulçumana: o de passividade e subalternização femininas.

---

[112] Tradução livre de: "the self to be liberated from control must be subjected to the control of a liberating self already and always free and aware of his own desires"

[113] Segundo Meneses (2016), o pietismo é um movimento oriundo do luteranismo que valoriza as experiências individuais do crente. Tal movimento surgiu no final do século XVII, como oposição à negligência da ortodoxia luterana para com a dimensão pessoal da religião, e teve seu auge entre 1650-1800. O pietismo combinava o luteranismo do tempo da Reforma Protestante, enfatizando a conversão pessoal, a santificação, a experiência religiosa, diminuição na ênfase aos credos e confissões, a necessidade de renunciar o mundo, a fraternidade universal dos crentes e uma abertura à expressão religiosa das emoções. Em seu trabalho, Sab Mahmood investigou o movimento de revivalismo islâmico desenvolvido por mulheres me mesquitas do Cairo, na década de 1990.

É nesse cenário que o conceito de agenciamento de Mahmood (2005) emerge. Seu trabalho consiste em revisar a premissa ocidental da teoria feminista de que toda posição dentro de uma certa estrutura de poder será de resistência ou subversão. Ela explica: "Mais concretamente, nesta análise [ocidental feminista] a agência feminina parece reproduzir uma consciência feminista – às vezes reprimida, às vezes activa – articulada contra as normas culturais hegemónicas masculinas das sociedades árabes islâmicas" (p. 127). O que a autora propõe é um desafio à naturalização atribuída ao desejo de liberdade nas análises sobre as relações de gênero no Islã. Em outras palavras, o que Mahmood mostra é a agência como "modalidade de ação" e não necessariamente e apenas como resistência às normas sociais[114].

Para Bracke (2008), o argumento de Mahmood requer que se pense, antes mesmo da noção de agência, a gramática na qual esse termo se constitui, o que implica desvincular a associação "natural" de agência de uma teleologia política progressiva. A pergunta que fica é, portanto, o que significa agência dentro de certas gramáticas religiosas? E, consequentemente, que modalidades de ação ela enseja? No caso deste trabalho de modo geral e especificamente este capítulo, **cabe pensar uma formulação de agência que se articule com a gramática do protagonismo religioso, produzindo uma modalidade de ação**. Tendo em vista o que foi discutido no segundo capítulo, é possível postular sobre uma gramática que se constitui no lugar político do protagonismo religioso. Posto de outra forma: é possível pensar como a organização e sistematização semânticas que foram observadas nas articulações do protagonismo religioso podem revelar modalidades de ação válidas como agência religiosa. Entendo que há aqui uma retomada da preocupação com o "estratégico da luta" formulado em sintonia com Foucault no início do capítulo. Se tomo o protagonismo religioso como resistência não essencial e não teleológica (mas sim contingente e articulada/articuladora), assumo também que há uma modalidade

[114] No centro desse debate está a virtude da modéstia, que na tradição petista se traduz como o uso do véu. Para as mulheres analisadas por Mahmood (2005), existe uma relação fundamental entre a norma (modéstia) e sua tradução prática (uso do véu). Uma leitura secularista situa a modéstia no rol de todas as outras virtudes humanas e que, portanto, não se estabelece em função de uma expressão particular. Há, dessa forma, uma oposição ao uso do véu, mas não à virtude em si. A ação que desenvolve nas mulheres o desejo, a vontade, ou mesmo necessidade do uso do véu é, na visão de Mahmood, uma expressão da agência feminina, uma vez que seria uma virtude cultivada com o uso do véu. Ela conclui:
"cada ponto de vista propõe uma conceptualização bastante diferenciada acerca da relação entre comportamento incorporado e a virtude ou norma da modétia: para as pietistas, o comportamento corporal é o fator fundamental para o próprio cumprimento da norma; para os seus opositores, trata-se de um elemento contingente e desnecessário para a prossecução da modéstia (MAHMOOD, 2005, p. 137).

de ação, uma forma estratégica de resistir no contexto do antagonismo em relação o mainstream cristão.

4.2 Invisíveis, esquecidas.... e feministas

"É possível sermos religiosas e feministas?". Essa é a pergunta motivadora do vídeo "#Féministas: 5 motivos de que é possível ser religiosa e feminista!"[115], publicado em 18 de abril de 2019 no canal do YouTube do grupo Católicas pelo Direito de Decidir. Nele, a ativista política Tabata Tesser elabora cinco razões que justificam a articulação entre essas duas subjetividades. Segue:

> Muita gente nos pergunta se é possível sermos religiosas e feministas. Sim é possível, mas como? Motivo um: diferente do que muitos cristãos pregam por aí, Jesus não defendeu o ódio, a tortura e nem a violência como prática do Evangelho. Em uma passagem muito famosa da bíblia, Jesus impede que os fariseus apedrejem uma mulher. Jesus não permite que utilizem das leis de Deus para condenar alguém sendo que esse alguém também é um pecador ou uma pecadora. Dois: Ana, Hagar, Jezabel, Uda, Debora, Maria, Diná. Essas são algumas mulheres presentes na nossa bíblia sagrada. Muita gente nunca ouviu falar sobre elas. Nós, feministas cristãs, lutamos para visibilizar essas mulheres. Nós, feministas cristãs, queremos valorizar o papel de Maria, mas não como uma virgem e submissa, mas como uma protagonista da história do cristianismo. Três: será que o que a elite da igreja diz não está legitimando a violência contra as mulheres? O Brasil segue no topo do ranking do feminicídio. Quatro: nós denunciamos os abusadores da fé, aqueles que utilizam do status espiritual para lucrar e para abusar do corpo das mulheres. Todo mundo viu a campanha *me too*, impulsionada majoritariamente por freiras. E o caso recente no Brasil do escândalo do João de "Deus". Nós afirmamos que os nossos corpos não são propriedade dos abusadores da fé. Cinco: nós, mulheres, somos maioria nos espaços de fé. Estamos na missa, nos cultos... inclusive, somos maioria à frente das pastorais. Mas nós não estamos nos espaços de poder e decisão da igreja. O fato da igreja não aceitar mulheres sacerdotisas é um exemplo de sexismo. O que contradiz os ensinamentos sociais da igreja sobre igualdade. Nós somos as féministas junte se a nós nessa luta. Andar com fé eu for até o machismo acabar.

O texto cumpre a função de apresentar quem são as feministas cristãs (as **fé**ministas) e o que elas fazem. Um projeto que engloba três frentes de trabalho: a ênfase com (1) o vínculo com as escrituras ao elencar as mulheres que não aparecem na Bíblia; a apresentação de uma (2) pauta feminista-religiosa que contempla formas de violência que estão dentro e fora das Igrejas e a apresentação do (3) machismo como um problema que as mulheres enfrentam tanto no ambiente religioso quanto secular. **O feminismo cristão cumpre, portanto, o papel ético do protagonismo**

[115] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=B8d2U0nM9tI. Acesso em: 01 Jun 2019.

religioso. Tomarei essa perspectiva como forma de compreensão do corpus ético e também como proposta de reflexão sobre as implicações dessa subjetividade complexa. A partir da articulação entre a identidade religiosa (cristã) e a identidade feminista que o vídeo propõe, é possível observar argumentações semelhantes nas apresentações de outros dois projetos do corpus. O blog "Tem Mulher na Igreja" e o projeto multimídia "Redomas". O primeiro se apresenta da seguinte forma:

> *Tem Mulher na Igreja!* é um site cristão que pretende falar para as mulheres, revelando-lhes um Evangelho simples, justo e libertador que muitas vezes não se costuma pregar para elas. É também um apelo para que sejamos vistas, reconhecidas e respeitadas dentro da igreja, esse espaço que é para todos mas que muitas vezes parece ser um território de supremacia masculina. O *Tem Mulher na Igreja!* acredita no poder da igreja como lugar de salvação e libertação, mas acredita também que esse trabalho precisa ser feito de forma mais justa e igualitária para homens e mulheres. Nossa proposta é tentar separar a Palavra de Deus do sexismo impregnado durante séculos na história do Cristianismo. Também queremos reafirmar para as mulheres algo óbvio e bíblico, mas que tem sido distorcido e até mesmo contradito por muitas igrejas durante toda a história: que elas também são criaturas divinas e que são amadas por Deus tanto quanto os homens[116].

O texto de apresentação do blog adiciona nuances ao tríplice trabalho das feministas apresentado no vídeo anterior. Assim, no campo do vínculo com as escrituras é possível inserir o processo de separação da palavra de Deus do "sexismo impregnado durante séculos na história do Cristianismo", além da ideia de que existe um Evangelho "simples, justo e libertador" que nem sempre é comunicado às mulheres. No eixo da pauta feminista/religiosa, cabe o apelo para que as mulheres sejam "vistas, reconhecidas e respeitadas dentro da Igreja, esse espaço que é para todos mas que muitas vezes parece ser um território de supremacia masculina". Por fim, no campo do machismo como problema religioso e secular, a reafirmação de "algo óbvio e bíblico": de que as mulheres (apesar de certas de "muitas igrejas ao longo da história") "também são criaturas divinas e que são amadas por Deus tanto quanto os homens". O Projeto Redomas, por sua vez, se apresenta da seguinte maneira:

> **re·do·ma** |ô| *substantivo feminino.* 1) Campânula para resguardar do pó imagens, objetos de valor ou de estimação. 2) Extremo cuidado consigo própria. 3) *Meter numa redoma*: tratar com especial cuidado; com demasiadas cautelas. Se considerada como um lugar, pode significar ao mesmo tempo proteção e privação, semelhante aos espaços de exercício da fé cristã. O Projeto Redomas, nasceu com a proposta de dar visibilidade às narrativas de mulheres que, em algum momento da vida, em alguns espaços cristãos, foram expostas, objetificadas, classificadas e caladas. Existe mais que apenas um corpo dentro destas redomas. E estes

[116] Disponível em: https://www.temmulhernaigreja.com.br/about-us/. Acesso em 01 Jun 2019.

> corpos femininos querem falar. Este projeto foi pensado e está sendo organizado por mulheres cristãs que pretendem promover um diálogo para encerrar, de uma vez por todas, a circulação de discursos que considerem mulheres apenas como objetos dentro dos espaços de exercício de fé. Aqui você vai encontrar mulheres escrevendo, falando e produzindo com o intuito de sensibilizar homens e (até outras mulheres) a enxergarem mulheres como um ser. Para além da redoma.

A reinvindicação da mulher religiosa como sujeito e não como objeto (resguardado pela redoma) é certamente a imagem mais relevante desse texto de apresentação. O espaço da redoma (que representa também os espaços de exercício da fé cristã) produz proteção e privação. Assim, na perspectiva da vinculação com as escrituras, é possível inserir o objetivo do projeto de dar visibilidade às narrativas de "mulheres que, em algum momento da vida, em alguns espaços cristãos, foram expostas, objetificadas, classificadas e caladas". A pauta feminista, por sua vez, se dá na afirmação da mulher para além desse corpo protegido pela redoma: "Existe mais que apenas um corpo dentro destas redomas. E estes corpos femininos querem falar". No campo da articulação contra o machismo, o projeto visa a encerrar "a circulação de discursos que considerem mulheres apenas como objetos dentro dos espaços de exercício de fé".

É importante ressaltar que, quando proponho que o sujeito do protagonismo religioso é a feminista cristã do corpus analisado, estou interessada menos (ou quase nada) nesse sujeito encarnado e mais nas negociações que são necessárias para que essa articulação aconteça. Ao trazer a questão da ética para a reflexão sobre o protagonismo, estou também pensando sobre um ethos, sobre uma sensibilidade religiosa que não seja definida apenas pelo potencial político progressista dado a priori (muito embora entenda que essa questão é importante, uma vez que está vinculada contingencialmente à condição de antagonismo ao Cristianismo mainstream).

4.3 A hermenêutica e lições do protagonismo

Quero me deter, a partir do recorte específico que operei no corpus ético, na capacidade criativa das mulheres em reler as escrituras religiosas a partir de uma dada visão que se situa em premissas ancoradas num certo ideário feminista localizado[117]. Uma premissa fundada na agenda política das formas modernas de produção do capitalismo econômico e cultural (que muito embora se pretenda

[117] Não existe um feminismo apenas, mas sim formas de feminismo.

universal não é capaz de dar conta da diversidade de subjetividades religiosas experimentadas entre as mulheres). Como explica Giorgi (2016), o trabalho feminista dentro das tradições religiosas é fartamente reconhecido no que se chama de uma "resistência criativa" que envolve (sobretudo entre as tradições monoteístas) tarefas estratégicas como a releitura dos textos sagrados. Isso significa que noções como Deus, Cristo e Igreja são tidos como espaços simbólicos em torno dos quais a comunidade constrói sua fé e práticas religiosas. Assim: "a tensão na relação entre religião e direitos das mulheres é entendida mais como uma contingência histórica do que como uma diferença irreconciliável" (p. 58)[118].

Essa capacidade de reler, ou mesmo "traduzir" os textos fundantes produz mais do que narrativas que ensejam a centralidade da mulher nas tradições monoteístas. Ela aponta também para produção de mulheres religiosas cuja fé emoldura modos, se não de superação de, ao menos de existência num ambiente religioso masculino, hostil e desigual. Nesse sentido, é relevante trazer o trabalho de O´Brein (2007) sobre o diálogo criativo que se opera entre e gerações diversas de fieis e suas tradições religiosas. Para a autora, é dentre a população de gays e lésbicas cristãs que o engajamento em estabelecer o diálogo criativo, articulador de estratégias discursivas que permitem a retenção e afirmação de certos significados em suas identidades, acontece. Um argumento importante que O´Brian (2007) aponta é que esse processo não rejeita totalmente a tradição religiosa, mas também se recusa a "permanecer no armário". O que nos mostra que tal construção identitária "combina elementos de uma mirada essencialista, doutrinas cristãs de aceitação e amor, histórias cristãs de opressão e lutas coletivas e individuais para manter virtudes divinas" (O'BRIAN, 2007, p. 180). Trata-se, portanto, nas postulações da autora, de um discurso que busca se alinhar com os principais argumentos do Cristianismo.

Um exemplo relevante desse trabalho criativo pode ser encontrado no material publicado durante o mês de março. Internacionalmente conhecido como o mês da mulher, esse foi o período escolhido por algumas das autoras para uma incursão nas escrituras com o objetivo de realizar releitura/criação/tradução dos textos sagrados. No projeto Redomas, a campanha "Invisíveis" (lançada no dia 08 de

[118] Tradução livre de: "the tension in the relationship between religion and women's rights is understood more as a historical contingency than an irreconcilable difference".

março) teve como objetivo elencar e contar a história de mulheres relevantes no texto bíblico e na própria história do Cristianismo. Assim se apresenta:

> Dia 8 de março: dia das mulheres sem nome. Andando nas ruas, não sabemos os nomes das mulheres que estão ao nosso redor. E elas não sabem os nossos. Mas o que sabemos são as realidades das mulheres brasileiras. Nós temos visto a cada dia, notícias e mais notícias de mulheres maltradas, espancadas e mortas apenas por serem mulheres. "Viu aquela no Paraná, do elevador?" "Você soube daquela que foi jogada na beira da estrada, no Espírito Santo?" Outras, estão sendo mortas de fome, pela pobreza ou pelo ideal de magreza. Outras são assassinadas pelo Estado. Cláudia, Isis, Marielle, Marinalva. Sabemos das mulheres que se desdobram em múltiplas jornadas, das que não podem nem amamentar os filhos em paz. Das mulheres interrompidas pelo silenciamento ou pelo assédio. O dia 8 de março, um dia das mulheres sem nome. Nomes que a história apagou, nomes esquecidos em boletins de ocorrência, nomes de mães que choram a perda dos filhos nas favelas. Joselita, Sabrina, Olga, Bárbara. Nesse mês, o Projeto Redomas vai falar de mulheres bíblicas que muitas vezes nem o nome é citado. Outras, cujo nome temos medo. Vamos também falar nomes novos ou escondidos na história do cristianismo. Abigail, Isabel, Jezabel, Lídia, serva de Naamã, Dalila, Sifá e Puá, a mulher com fluxo de sangue, Jeoseba, Madre Teresa de Calcutá, Chiara Lubich, Ivone Gebara, Lisa Sharon Harper, Rosa Parks, Sister Rosetta Tharpe, Margarida de Navarra, Carmen Etel, Ethel Waters. "Eles lhe perguntaram: 'Mulher, por que você está chorando?' 'Levaram embora o meu Senhor', respondeu ela, 'e não sei onde o puseram'. Nisso ela se voltou e viu Jesus ali, em pé, mas não o reconheceu. Disse ele: 'Mulher, por que está chorando? Quem você está procurando?' Pensando que fosse o jardineiro, ela disse: 'Se o senhor o levou embora, diga-me onde o colocou, e eu o levarei'. Jesus lhe disse: 'Maria!' Então, voltando-se para ele, Maria exclamou em aramaico: 'Mestre!'" João 20:13-16

A “mulher sem nome” é uma condição que acomete tanto as mulheres bíblicas quanto as mulheres do presente (sejam elas religiosamente vinculadas ou não). Esse paralelo entre os dois tempos históricos está no cerne da ética protagonista: articula a memória, enfatiza a presença e reivindica uma hermenêutica das escrituras diferente. O nome (esquecido, não-citado, de que se tem medo ou que não se conhece) é a chave de entrada para o estatuto de sujeito dessas mulheres, pois ao assumir um nome, assume-se consequentemente uma história. Nessa perspectiva, a mulher é menos uma realidade e mais um projeto político. Quero, portanto, interrogar o corpus sobre a sensibilidade dessa mulher-projeto, o que ela pactua com a sua presença. Transgressora é outra forma de apresentar essa mulher. O blog Tem Mulher na Igreja assim apresenta a campanha de março: “O Carnaval passou e já estamos no mês da mulher! Acompanhe a gente e não perca a série "Mulheres

Trangressoras", com histórias de mulheres da Bíblia que ousaram transgredir e marcaram o Cristianismo!"[119]

O foco na história das mulheres da Bíblia (sejam elas sem nome ou transgressoras) reforça dois acontecimentos relevantes e que se relacionamento mutuamente: as transformações na tradição e a promoção de modelos exemplares de mulher. A proposta de (re)ler as escrituras com um olhar cultural é um trabalho empreendedor, motivado pelo desejo de mulheres que reconhecem as estruturas desiguais das tradições religiosas às quais pertencem. É também pedagógico, pois mostra que uma leitura mais igualitária das escrituras é antes, de qualquer coisa, um exercício que envolve na maioria das vezes conhecer as tradições e as escrituras[120] (e não abandoná-las), buscar as referências femininas que foram silenciadas, atualizar a mensagem, estar em sintonia com as demandas religiosas do tempo atual e negociar sentidos. A lista abaixo ilustra a relação de mulheres invisíveis e transgressoras que foram trabalhadas nas duas campanhas.

Tabela 8 - Transgressoras e invisíveis: aproximações da vida das mulheres pelo protagonismo religioso

Projeto Redomas	Tem Mulher na Igreja
Abigail, Isabel, Jezabel, Lídia, serva de Naamã, Dalila, Sifá e Puá, a mulher com fluxo de sangue, Jeoseba, Madre Teresa de Calcutá, Chiara Lubich, Ivone Gebara, Lisa Sharon Harper, Rosa Parks, Sister Rosetta Tharpe, Margarida de Navarra, Carmen Etel, Ethel Waters.	Ester, Raabe, Maria (irmã de Marta), Maria, Madalena, a Mulher com fluxo de sangue.

4.4 Pertencer, acreditar e permanecer

A relação com a tradição religiosa mediada por esse trabalho criativo de releitura ou mesmo tradução se constitui como a chave da sensibilidade do protagonismo religioso. Dialogando com o trabalho de Hervieu-Leger (2008) sobre a ideia de religião em movimento, é possível postular que a conexão do sujeito com a

[119] Disponível em: https://www.instagram.com/p/Buq1SsTBFET/
[120] Nesse sentido, é bastante sintomático que, na página de apresentação do Projeto Redomas há um link para uma seção de Perguntas e Respostas onde as integrantes podem explicar melhor sobre suas formações e a "fundamentação bíblica" do que dizem.

religião não se limita à vinculação a uma tradição específica, mas sim a "maneiras de crer". Acreditar, na perspectiva que toma como referência a religião em sociedades modernas e seculares, é mais importante que pertencer e, tal premissa, abre espaço para uma série de injunções que o próprio fiel pode desenvolver junto à materialidade de uma dada tradição religiosa, como as escrituras por exemplo. Essa condição autoriza, por exemplo, a crença em Deus de maneira não religiosa, a difusão de modos de crer individualistas, a disjunção das crenças e das pertenças confessionais, além da abundância de grupos que ressaltam as experiências individuais.

Deixando de lado o âmbito da verificação e da experimentação que os tradicionais centros institucionais religiosos propunham e adentrando na apropriação individual da crença, a religião contemporânea tem a sua razão de ser no "fato de dar sentido à experiência subjetiva do indivíduo" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 22). Preciso, no entanto, marcar meu diálogo crítico com essa perspectiva, pois entendo que o caso do protagonismo religioso não pode ser entendido (pelo menos não completamente) na ideia de religião em movimento das figuras do peregrino e do convertido.

O pertencimento é um tema muito caro em todos os extratos do corpus (a disputa pelos significantes, como se viu no segundo capítulo, é um exemplo disso), ao mesmo tempo em que existe uma produção efetiva e criativa de conteúdos em função da articulação antagonista. Essas duas atividades, portanto, não se excluem. Não é possível afirmar, por exemplo, que à medida que o sujeito do protagonismo religioso cria, ele enfraquece seus vínculos de pertencimento; ou, ao contrário, à medida que ele enfatiza esses vínculos, ele limita sua capacidade criativa. Ao mesmo tempo, como explica Rosado-Nunes (2006), as igrejas cristãs parecem não serem mais para muitas mulheres "os lugares de expressão e de alimento de seu compromisso cristão. Nossa pertença a essas instituições é cada vez mais complexa e problemática" (p. 302). Essa mediação pela releitura/tradução, por sua vez, sugere uma forma distinta de sensibilidade religiosa: **o protagonismo religioso é muito mais um trabalho de permanecer (religiosa, cristã, evangélica etc) do que propriamente pertencer ou acreditar.**

Assim, entendo que a sensibilidade do protagonismo religioso, que deve ser compreendida a partir da articulação política do antagonismo, enseja também uma

forma específica de relação com os espaços de "exercício da fé" (daí a ênfase no lugar, no espaço da Igreja costumas realizar para elaborarem seus posicionamentos). Entendo, portanto, que a ideia de **permanecer** está deslocada da compreensão habitual constituída entre o duplo pertencer e/ou acreditar. Esse duplo foi uma formulação muito popular no final dos anos 1990 e início dos anos 2000, apresentado pela socióloga Grace Davie, num estudo sobre a religião no Reino Unido. Para a autora, uma das principais formas de compreender o fenômeno religioso contemporâneo é na relação entre o pertencer (participação e atuação na Igreja) e o acreditar (aderência a crenças religiosas). A análise da autora mostrou que países com baixas taxas de filiação e comparecimento a Igreja não apresentam necessariamente baixos níveis de crença religiosa, o que a levou a definir essa situação com a expressão: "Believing without Belonging" (acreditar sem pertencer, ou BWV em inglês).

Há uma série de questões que devem ser ponderadas nessa perspectiva do BWB. Trata-se de um entendimento da realidade evidentemente fincado no debate da secularização e no contexto específico do Reino Unido dos anos 1990. Além disso, alguns críticos sugerem que o BWB pode ser compreendido mais como uma fase de transição entre gerações, o que levaria inevitavelmente a emergência de uma cultura secular, do que uma característica definitiva da modernidade (VOAS & CROCKET, 2005). Segundo os autores, a afirmação de Davie não encontra guarida na realidade social do Reino Unido, em que os níveis de pertencimento e crença estão substancialmente em declínio. Para eles, é preciso ter cuidado no que é dado a priori como crença:

> Muitas pessoas na Grã-Bretanha têm crenças sobre os direitos e os erros da caça à raposa, mas comparativamente poucas são participantes ou manifestantes. Não é suficiente descobrir que as pessoas aceitam uma declaração de crença ou outra; a menos que essas crenças façam uma diferença substancial em suas vidas, a religião pode consistir em pouco mais do que opiniões a serem coletadas pelos pesquisadores (p. 14)[121].

Permanecer religiosa é, portanto, a questão principal a ser levada em consideração no corpus ético do protagonismo religioso. Isso se reflete nas duas campanhas que foram apresentadas, pois enfatizam as mulheres que "ousam", que "subvertem", que resistem, mas que permanecem religiosas, crentes. Entendo que

[121] Tradução livre de: "Many people in Britain have beliefs about the rights and wrongs of fox hunting, but comparatively few are either participants or protestors. It is not enough to find that people accept one statement of belief or another; unless these beliefs make a substantial difference in their lives, religion may consist of little more than opinions to be gathered by pollsters".

essa análise se alinha com a perspectiva de Mahmood, para quem a ideia de resistência não deveria ser pensada como uma predisposição da mulher para abandonar a religião. Nesse sentido, acredito que a ética do protagonismo acrescenta uma "camada extra" de complexidade à naturalizada associação que se constitui em torno da vida secular como espaço de exercício da cidadania e de direitos. Discutindo esse tema, Toldy (2010) chama a atenção para o fato de que as discussões sobre igualdade de gênero se mostram como espaços privilegiados para observação do potencial, das ambiguidades e das limitações dos discursos e práticas da modernidade.

Isso porque o projeto de modernidade, explica a autora, foi amplamente marcado pelo ideal secular de separação da sociedade da religião, relegando a segunda para a esfera privada da vida doméstica, onde as mulheres também atuariam. Nesse sentido, uma leitura ocidental da modernidade secular vai sempre apontar para uma pretensão universal das mulheres no combate às estruturas religiosas na tentativa de ocuparem espaços públicos e seculares. Buscando uma compreensão menos essencialista, a autora constrói uma interessante imagem: "vivemos em zonas fronteiriças, na qual uma ecologia de experiências emancipatórias, tanto secular quanto religiosa, pode ser produzida. Para isso acontecer, precisamos aceitar que o espaço público não é uma arena pré-estabelecida e imutável" (p. 115).

Essas "experiências emancipatórias" (tematizadas como subversão ou ousadia, por exemplo) são encampadas no âmbito do protagonismo religioso, a partir do espaço institucional da Igreja, tido como um lugar de constrangimento da presença feminina. Das várias histórias trazidas nos dois projetos que fazem parte do corpus ("Trangressoras", do TMNI e "Invisíveis", do Redomas), o da mulher com fluxo de sangue é particularmente emblemática. Ela demonstra como o "fluxo de sangue" enquanto condição biológica exclusiva da mulher é culturalmente tratado como justificativa para sua exclusão do espaço público[122].

[122] A história, que acontece durante o ministério de Jesus, é relatada em Matheus, Marcos e Lucas. Para a composição do texto do Redomas, segundo as autoras, foi utilizado o relato em Marcos 5:25-34, que diz: E certa mulher que, havia doze anos, tinha um fluxo de sangue, E que havia padecido muito com muitos médicos, e despendido tudo quanto tinha, nada lhe aproveitando isso, antes indo a pior; Ouvindo falar de Jesus, veio por detrás, entre a multidão, e tocou na sua veste. Porque dizia: Se tão-somente tocar nas suas vestes, sararei. E logo se lhe secou a fonte do seu sangue; e sentiu no seu corpo estar já curada daquele mal. E logo Jesus, conhecendo que a virtude de si mesmo saíra, voltou-se para a multidão, e disse: Quem tocou nas minhas vestes? E disseram-lhe os seus discípulos: Vês que a multidão te aperta, e dizes: Quem me tocou? E ele olhava em redor, para ver a que isto fizera. Então a mulher, que sabia o que lhe tinha

No entanto, é importante ressaltar que a regra judaica que interditava a presença pública das mulheres durante os dias de fluxo menstrual não parece ter sido completa e simbolicamente superada. Ela ainda reverbera nos modos modernos de ser mulher, como mostram análises sobre a publicidade de absorventes, cujos discursos enfatizam um corpo asséptico, normalizado, controlado. De acordo com esses estudos (CIRIBELLI, 2017; GOMIDES, 2018), de fato, a menstruação não interdita mais a presença pública, desde que, no entanto, se torne completamente invisível. Esse argumento reforça a ideia central do pensamento tanto de Mahmood quanto de Tolder sobre a assunção moderna de que os espaços seculares são essencialmente espaços de igualdade.

No post do TMNI sobre a mulher com fluxo de sangue, temos a seguinte argumentação[123]:

> Encerrando com chave de ouro o mês da mulher! Se você perdeu as outras transgressoras, confira o nosso blog - estão todas lá e ainda tem mais duas de bônus! ☺ A Bíblia não fala qual era o seu nome, apenas a identifica por um estigma: o fluxo de sangue. Nos tempos de Jesus, uma mulher com hemorragia ou que estivesse no período menstrual era considerada impura. Tudo que ela tocasse seria contaminado e ninguém podia tocar nela. Essa mulher sofria com um fluxo de sangue há doze anos – imagine o quão solitária era! Contrariando a lei judaica, ela saiu do isolamento e entrou no meio da multidão para tentar tocar em Jesus, pois tinha certeza que Ele era tão poderoso que bastava um toque em Sua roupa para ela ser curada. Ao sentir que dEle saiu poder, Jesus perguntou quem o havia tocado e, amedrontada, a mulher assumiu seu ato. Ela teve que vencer duas barreiras: a primeira, de sair do isolamento e se misturar numa multidão; a segunda, de assumir seu ato de ousadia de tocar em Jesus. Certamente ela era conhecida na região pelo seu problema e as pessoas não perdoariam sua desobediência, afinal, ela tornou todos ao seu redor impuros e ainda contaminou Jesus de forma deliberada! Mas Jesus teve compaixão daquela mulher e não só a curou como também a tranquilizou: "vá em paz e fique livre do seu sofrimento". A mulher com fluxo de sangue transgrediu e nos mostrou que não devemos aceitar o lugar de inferioridade que nos é dado. Jesus tem vida, liberdade, amor e acolhimento para dar a todos os marginalizados.

"Romper o isolamento" e "assumir a ousadia" são os dois principais aspectos da proposta do texto. Eles refletem uma forma específica de vida, uma ética da vida pública, que não está interessada nas questões de crença ou pertencimento e sim na(s) maneira(s) de permanecer: a história da mulher com fluxo de sangue não é uma

---

acontecido, temendo e tremendo, aproximou-se, e prostrou-se diante dele, e disse-lhe toda a verdade. E ele lhe disse: Filha, a tua fé te salvou; vai em paz, e sê curada deste teu mal.

[123] Disponível em: https://www.instagram.com/p/BvrPERUBgxX/ Acesso: 01 Jun 2019.

história de resistência como forma de "abandono" da religião, e sim de afirmação, de permanência. Na campanha invisíveis, o projeto Redomas faz a seguinte reflexão[124]:

> Essa história apresenta o retrato de uma instituição que exclui, fere e deixa de lado – em nome de uma religiosidade extrema. A mulher com fluxo de sangue, para além de sua condição de saúde, sofreu muito com o preconceito e a discriminação da sociedade. Foi julgada e tratada como impura por 12 anos, teve seu direito de ir e vir lesado, mas ela sabia que o encontro genuíno com Jesus poderia libertá-la do sofrimento. Ela enxergou isso e, em um ato de coragem, estendeu o braço para tocar nas vestes do nazareno. Sua compreensão de que Ele é o Caminho a livrou do sofrimento de uma vida às margens. Só o encontro verdadeiro com Jesus pode nos transformar e libertar do peso da religião. Como a igreja-instituição pode se aproximar cada vez mais da Igreja de Jesus? Como nós, filhas e discípulas de Jesus, temos nos posicionado diante de situações de exclusão e discriminação? Vamos orar por todas as irmãs e irmãos em Cristo, que têm sido vítimas dessa violência institucional tão sutil e poderosa. Que nós possamos acolher, abraçar e incluir a todas, todos, todes – independente de quem são, como estão e de onde vieram. Amém.

O "ato de coragem" da mulher reforça tanto a ideia de permanência quanto a de antagonismo: *Só o encontro verdadeiro com Jesus pode nos transformar e libertar do peso da religião. Como a igreja-instituição pode se aproximar cada vez mais da Igreja de Jesus?* Esse "encontro verdadeiro" pauta um espaço em que condições diversas (todos, todas, todes) permanecem (acolhidos, abraçados e incluídos) num mesmo lugar: a Igreja de Jesus. A igreja-instituição, por outro lado, é o lugar da violência sutil e da promoção da exclusão e do isolamento.

4.5 Ética das disputas semânticas

Se a história da mulher com fluxo de sangue mostra a ética para ocupar o espaço público (com ousadia e coragem) reivindicada pelo protagonismo religioso, a narrativa de Jezabel aponta para um segundo aspecto que merece atenção. A postagem do projeto redoma sobre a personagem[125] chama-se "Quem tem medo de mulheres com poder" se dá da seguinte forma:

---

[124] Disponível em: http://projetoredomas.com/a-mulher-com-fluxo-de-sangue-va-em-paz-fique-livre-do-seu-sofrimento/ Acesso em: 01 Jun 2019

[125] Jezabel era uma princesa fenícia, filha de Etbaal, que se casou com o rei Acabe como resultado de uma aliança entre Israel e Fenícia. Sua história, contada no livro de Reis do Antigo Testamento, pode ser resumida assim: "No trigésimo oitavo ano do reinado de Asa, rei de Judá, Acabe, filho de Onri, tornou-se rei de Israel, e reinou vinte e dois anos sobre Israel, em Samaria. Acabe, filho de Onri, fez o que o Senhor reprova, mais do que qualquer outro antes dele. Ele não apenas achou que não tinha importância cometer os pecados de Jeroboão, filho de Nebate, mas também se casou com Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios, e passou a prestar culto a Baal e adorá-lo" (1Reis 16:29-31).

> Reconhecemos que todas as pessoas nascem à imagem e semelhança de Deus. Por isso, dotadas e dotados de poder e dignidade. Muitas interpretações sobre a vida de Jezabel tendem a nos fazer esquecer de sua dignidade como pessoa. Ela foi humana. Não quero, com isso, afirmar sua plena bondade ou maldade, mas sublinhar que ela, como ser social, também era fruto de sua cultura, sendo ela rainha. Não há como amenizar suas ações mais drásticas. Ela foi leal à sua fé, responsável por suas escolhas e decisões. Era obstinada. Ela fazia valer seu direito legítimo de governo. De fato, Jezabel é o arquétipo feminino que gera desconfortos em homens e mulheres que sustentam o machismo e o patriarcado como estilo de vida privilegiado. Mas, por que é importante compreender sua história? Por que assumir uma postura de misericórdia sobre sua pessoa? Mulheres que são pastoras, líderes, clérigas, educadoras, intelectuais, professoras, vereadoras, deputadas entre tantas outras ocupações de poder que têm seus lugares questionados por defenderem suas posições e aos que representam. Vejamos: depreciada por ser estrangeira e guardar sua prática de fé e costumes. Depois, perseguida por líderes religiosos que desejam a retirada de seu poder pelas medidas políticas contrárias aos fundamentos da fé hegemônica daquele Estado. E, por fim, seu assassinato a sangue frio por um chefe de exército que, num golpe militar, invade sua moradia e joga-a "do alto do quinto andar" rumo à morte. A maneira com que sua persona: dentro de uma campanha cultural machista que visa amedrontar mulheres que não temem o exercício do poder, mesmo que ele apareça na figura de um grande e profeta de Deus – a relação entre a rainha e o profeta Elias é particularmente emblemática e merece uma reflexão à parte. Com certeza, o Deus que conhecemos e reconhecemos não tem prazer na morte de quem quer se seja, pelo motivo que seja. Estaríamos, então, diante de mais um relato de ódio contra uma mulher pelo fato único de ser ela mesma.

Quero pensar sobre o "espírito de Jezabel" e sua construção como uma forma específica da conduta reprovada na igreja-instituição (termo utilizado pelas autoras no texto anterior). Algo que que autora cristã Liz Higgs (2002) denomina como o embodiment da "menina má da Bíblia". Para a autora, o nome da personagem bíblica é "um termo por si só, parte de nosso vocabulário, uma palavra que raramente é escrita com letra maiúscula quando se refere a uma mulher moralmente corrupta" (p. 234). Diferentemente da abordagem com a mulher do fluxo de sangue, em que se ressalta a coragem e ousadia como ética não só das mulheres mas de "todes" que se encontram interditados, com Jezabel a questão não é propriamente romper com a interdição, mas a violência com que se submetem as mulheres que já ocupam o espaço público de modo geral e os de poder, mais especificamente.

Mulheres com poder, nessa perspectiva, causam medo e reações violentas e permanecer nesses espaços requer, muitas vezes, a adoção de atitudes cuja legitimidade é questionada. Ao elencar uma série de posições públicas assumidas pelas mulheres (pastoras, líderes, clérigas, educadoras, intelectuais, professoras, vereadoras, deputadas),

o argumento do texto se centra não justificativa ou defesa das atitudes de Jezabel, mas na ênfase na constantemente ameaçada posição de centralidade política que ela ocupava. Como Mary Beard (2018) postula, não existem modelos culturais válidos "para a aparência de uma mulher poderosa" (p. 63). Na perspectiva da autora isso explicaria porque mulheres que ocupam o espaço público e apresentam uma postura contundente e firme tendem a ser hostilizadas a partir de um repertório de violência ou acusações de loucura e estupidez. Entendo que a memória discursiva que envolve o "espírito de Jezabel" como forma de acusação da falência moral de mulheres em posições de destaque compõe esse processo cultural estudado por Beard (2018) que aponta a mulher como "estranha" aos espaços de poder.

Se nos contornos seculares desses espaços a forma mais comum com que mulheres poderosas aparecem na política é se assemelhando aos homens usando ternos[126], o imaginário cristão sobre Jezabel revela uma presença sedutora: "A Bíblia não nos conta se ela era bonita e deslumbrante, embora soubesse explorar cosméticos e roupagens ao máximo para melhorar sua aparência" (HIGGS, 2002, p. 237). A futilidade, expressa pelo uso da maquiagem em excesso, também é outro recurso que a autora enfatiza ao falar sobre a princesa fenícia: "Ela tomou o tempo para pintar seus olhos e enfeitar seu cabelo [...] Era seu rosto público. Não mais uma jovem mulher, Jezabel – como a maioria de nós – tinha que trabalhar bastante para manter a boa aparência" (idem, p. 243).

Uma formulação bastante recorrente é atribuir o "espírito de Jezabel" ao ethos feminista. A associação é frequente em "sites cristãos" como Gospel Prime, OBuxixoGospel e JMnotícia, mas é na produção da TV Record Jezabel que essa associação fica bastante evidente. Numa análise, a revista Veja online ressalta a "agenda doutrinária" da macrossérie:

> [...] Jezabel encarna os supostos perigos da liberação feminina. Se na *Bíblia* sua marca é a ânsia de propagar o paganismo, na novela ela ganha outros defeitos. É vaidosa ao extremo (dá-lhe maquiagem pesada e bijuterias), trai o maridão adoidado (embora não haja problema no fato de o rei ter um harém) e mete-se em política (supremo pecado!). Ao investir nesse raciocínio, a emissora reproduz uma visão em voga entre denominações

[126] Comentando sobre os terninhos comumente usados pelas líderes políticas no Ocidente Beard (2018) comenta que se trata de peças de roupa que "podem até ser convenientes e práticos; podem ser um sinal da recusa em se tornar uma escrava da moda, que o destino de tantas esposas de políticos; mas são também uma simples tática –como engrossar o timbre da voz – para fazer com que a mulhere pareça mais masculina e adequada ao papel de poder" (p. 63).

> evangélicas, para as quais sua má fama originou até um jargão, "espírito de Jezabel" — que se atribui a mulheres que saem da linha (CARNEIRO, 2019).

A campanha do perfil FÉministas, também em celebração do "mês da mulher" lançou os "10 mitos que falam do feminismo nas Igrejas"[127]e o quinto mito ("Feministas têm o espírito de Jezabel") desconstrói essa associação. Segundo o texto:

> Com certeza, você já ouviu que as Feministas têm espírito de Jezabel. Bem, isso é baseado na história da Rainha Jezabel, casada com Acabe, que era cruel e inescrupulosa para conseguir o que queria. Nessa perspectiva, as Feministas fariam de tudo para destruir a Igreja e as famílias. Contudo, o que as feministas querem é acabar com os maus tratos que as mulheres sofrem em suas casas e com a submissão a qualquer custo, inclusive ao custo da vida das mulheres. O que chamam de rebeldia, nós chamamos de denúncia de uma instituição que oprime e silencia mulheres. Não se trata de rebeldia, se trata de luta pela vida das mulheres.

Claramente aqui a questão não é contextualizar (como foi feito no texto anterior) a condição de Jezabel. A dissociação entre a personagem bíblica e as feministas se dá precisamente na desconstrução do sentido de ser feminista a partir do deslocamento do significante "rebeldia". Ao negar a rebeldia como ética das feministas, chega-se novamente à construção de uma ideia de permanecer religiosa, mas através de outras formas: da "denúncia de uma instituição que oprime e silencia mulheres" e da "luta pela vida das mulheres".

Enfatizar a denúncia contra a opressão e a luta pela vida das mulheres a partir da história de Jezabel me parece bastante sintomático, principalmente se for levado em consideração o fato de que (e o modo como) a personagem bíblica foi assassinada[128]. A história de Jezabel assume, nessa perspectiva, a feição de um "relato de ódio contra uma mulher pelo fato único de ser ela mesma" (redomas). Na análise da revista Veja[129] sobre a microssérie da Record, a repórter também aponta o trágico final: "Na *Bíblia*, Jezabel tem final perturbador (olha o *spoiler*): é devorada por cães, restando só ossos e

---

[127] Os dez mitos, segundo a campanha são: (1) Feministas são contra o casamento; (2) Feministas não querem ter filhos; (3) Feministas são contra a feminilidade; (4) Feministas cristãs não acreditam quem a Bíblia é a palavra de Deus; (5) Feministas têm o espírito de Jezabel; (6) Feministas são abortistas; (7) Feministas são promíscuas; (8) Feministas não querem fazer o trabalho doméstico; (9) Feministas defendem um estado ateu e (10) Não é possível fazer uma teologia feminista.

[128] Segundo 2Reis 9:31-35: E, entrando Jeú pelas portas, disse ela: Teve paz Zinri, que matou a seu senhor? E levantou ele o rosto para a janela e disse: Quem é comigo? quem? E dois ou três eunucos olharam para ele. Então disse ele: Lançai-a daí abaixo. E lançaram-na abaixo; e foram salpicados com o seu sangue a parede e os cavalos, e Jeú a atropelou. Entrando ele e havendo comido e bebido, disse: Olhai por aquela maldita, e sepultai-a, porque é filha de rei. E foram para a sepultar; porém não acharam dela senão somente a caveira, os pés e as palmas das mãos.

[129] "Jezabel", a capeta de saias da Record. Disponível em: https://veja.abril.com.br/entretenimento/jezabel-e-a-agenda-antifeminista-da-record/. Acesso em 01 Ago 2019.

membros. Não dá arrepios imaginar essa cena em uma novela da Record?" (CARNEIRO, 2019). Numa seção do livro em que busca elencar as lições que Jezabel pode ensinar às boas meninas cristãs com quem se comunica, Higgs (2002) justifica o assassinato de Jezabel, atribuindo a ela a responsabilidade pelo seu próprio assassinato. A autora afirma:

> Ninguém quer trabalhar para uma bruxa. Mesmo quando temos um autêntico papel de liderança, não há motivo para tornarmos a vida dos nossos funcionários miserável. Julgando pela forma desesperada como empurraram Jezabel para fora da janela, **seus servos estavam felizes em se livrar dela** (p. 248, GRIFO MEU).

A ética do protagonismo religioso está fortemente vinculada a um trabalho de construção e qualificação da permanência de sujeitos antagônicos em espaços religiosos que, seguindo as postulações da lógica hegemônica do Cristianismo mainstream, parecem impossíveis de serem ocupados. É possível identificar três grandes investimentos do protagonismo nesse processo. O primeiro diz respeito ao resgate de mulheres nos textos sagrados, o segundo o trabalho de contextualização/tradução das histórias e, por fim, reivindicação de uma conduta tematizada pelas questões da coragem, ousadia, transgressão, denúncia e luta.

5 NEGOCIAÇÕES AFETIVAS DO PROTAGONISMO RELIGIOSO

> Quem pensa seus interesses como interesses de indivíduos não é capaz de compreender seus afetos. O presente tem camadas tão profundas que logo nos perguntaremos por que ficamos tão presos à superfície do instante. A questão é saber como chegamos ao ponto de desconfiar de nosso próprio tempo e imaginar que ele estava paralisado[130].

Minha proposta para esse capítulo é pautada a partir das seguintes perguntas de pesquisa: (a) como se dá a competência afetiva do protagonismo religioso e, (b) qual a relação entre essa competência e a visibilidade que protagonismo assume. Para viabilizar essas questões, assumo como ponto de partida a operação que relaciona afeto e potência. Tomarei, a partir de Espinosa (ver ano), a dimensão política do afeto como condição para este trabalho. Isso significa afirmar que o afeto é a maneira como corpo e mente[131] experimentam os efeitos das relações com outros corpos e mentes. Há, portanto, dois termos que precisam ser levados em consideração: afeto (*affectus*) e afecções (*affectio*). Assim, conforme explica Deleuze (2002) sobre Espinoza: "Afecção remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o afeto remete à transição de um estado a outro, tendo em conta variação correlativa dos corpos afetantes" (p. 56). Afeto e afecção (que aqui tomarei como afetação) precisam ser pensados conjuntamente.

É na experiência do afeto que se observa a transição de um estado para outro de potência. É também nessa experiência que se aumenta ou diminui o *conatus*, o esforço humano para perseverar na existência e aumentar a potência de vida. Nesse sentido, o afeto revela-se, como Chauí (realidade) afirma, enquanto tudo o que interfere na potência de agir. Dessa forma, pensar a competência afetiva do protagonismo é uma tarefa atenta ao manejo dessa potência e, por isso, não deve ser considerada sem levar em conta as questões sobre poder. Compartilho com Athanasiou, Hantzaroula e Yannakopoulos (2009) a polissemia da noção de afeto, significante que engloba:

> paixão social, [como] pathos, simpatia e empatia, [como] sofrimento e trauma político afetados pelo outro, mas também [como] abertura

[130] SAFTLE, Vladimir. Por um colapso do indivíduo e de seus afetos. Café Filosófico 2015. Disponível em: https://www.institutocpfl.org.br/2015/09/29/por-um-colapso-do-individuo-e-de-seus-afetos-com-vladimir-safatle-versao-na-integra/. Acesso em: 01 Jun 2019.

[131] Para Espinosa não existe uma distinção hierárquica entre corpo e mente.

> incondicional e passível de resposta a ser afetada pelos outros - a ser moldada pelo contato com os outros. O topos do afeto como paixão social é a relação com o outro que ocorre nas relações de poder; talvez, com mais precisão, a ocorrência do afeto seja o deslocamento da paixão / afeto / trauma do outro (p. 6)[132].

O objetivo, portanto, é compreender, a partir da ideia de afetos e das formas de afetação do e pelo outro, como se dá a relação entre competência afetiva, visibilidade e sensibilidade secular do protagonismo religioso. Assim, minha proposta é analisar como o protagonismo religioso é movido pelo discurso afetivo da felicidade, da insatisfação, da esperança e da resistência (entre outros), o que produz uma visibilidade específica, afinada por um regime emocional religioso (Rii & Woodhead, 2016) que desafia alguns pressupostos da sensibilidade secular. Para isso, trabalharei com um corpus de seis orações publicadas nas plataformas do protagonismo, identificado na Introdução. São elas: a "Oração da Felicidade", "Cristãos contra o Fascismo" e quatro orações da Semana Santa para Insatisfeitos ("amor até o fim", "cruzes de ontem e hoje", "luta e esperança" e "do medo à esperança"), conforme o quadro abaixo:

Quadro 7 - Corpus Afetivo

Nesse corpus, estão presentes seis textos para análise. Todos eles se apresentam/identificam como orações, o que marca uma identidade em comum a ser compartilhada. Apesar disso, apresentam características singulares de circulação nas

[132] Tradução literal de: "social passion, [as] pathos, sympathy and empathy, [as] political suffering and trauma affected by the other, but also [as] unconditional and response-able openness to be affected by others – to be shaped by the contact with others. The topos of affect as social passion is the relation to the other taking place within power relations; perhaps, more accurately, the taking place of affect is the displacement from the passion/affect/trauma of the other"

redes sociais e no broadcasting, o que ilustra também a maneira híbrida como o protagonismo se torna visível. Na tabela abaixo, os referidos textos estão identificados:

Tabela 9 - Protagonismo e plataformas

Ord.	Título	Acesso
A	Oração da Felicidade	Instagram, GloboPlay
B	Cristãos contra o Fascismo	Mídia Ninja, Whatsapp
C1	Amor até o Fim	YouTube
C2	Cruzes de Ontem e Hoje	YouTube
C3	Luta e Esperança	YouTube
C4	Do medo à Esperança	YouTube

5.1 Como se faz uma oração

Conhecido como o santo da oração contínua, Agostinho apresenta em sua carta 130 (à Proba) um verdadeiro tratado sobre o tema. A preparação do espírito, o objeto de pedido da oração, bem como sua justificativa e modo de orar fazem parte das instruções que endereça à Faltania Proba, viúva do prefeito de Roma. Dentre as suas recomendações, ele não hesita sobre o que se deve pedir a Deus: a vida bem-aventurada. E explica:

> Todos os homens querem possuir vida feliz, pois mesmo os que vivem mal não viveriam desse modo, se não acreditassem que assim são, ou que podem vir a ser felizes. Que outra coisa te convém pedir se não o que bons e maus procuram adquirir, ainda que somente os bons o consigam? (Agostinho, ver ano).

Continuando sua interlocução pedagógica, Agostinho explica que não somente a vida eterna deve ser desejada nas orações. Para ele, os bens terrestres são também necessários. “Saúde, honras e glórias para si e para os seus” se apresentam como uma forma legítima de pedido, desde que sejam feitos sem “pompa supérflua ou vaidade nociva”. O que podemos extrair desse documento, além da profunda contrição Agostiniana, é a centralidade da oração como uma ferramenta de comunicação com Deus. E o pedido está no centro das orações. Quem ora pede por algo que Deus, de antemão já sabe, mas que precisa ser pedido mesmo assim. “Temos de entender que o intuito de nosso senhor Deus não é ser informado sobre nossa vontade, mas despertar pela oração o nosso desejo” (idem, p.), explica. Assim, pedir na oração não é necessariamente apresentar uma demanda a Deus. “É preparar-se para, com firmeza e

capacidade, a espera daquilo que ardentemente desejamos" (idem, p. 30). Uma oração é uma mediação importante que revela o horizonte de expectativas de quem a realiza.

Ultrapassando a questão teológica, uma oração é também um gênero discursivo: apresenta conteúdo temático, estilo de linguagem e construção composicional que podem ser facilmente identificados. Mesmo em ambientes seculares as orações são potentes mecanismos de comunicação, como é o caso da oração da serenidade[133], por exemplo. Comentando sobre a dimensão discursiva do gênero, Sobral (2009) explica:

> Não se trata de uma forma fixa, mas forma sujeita a alterações as mais diversas, com graus maiores e menores de 'liberdade' do sujeito, entendido como mediador entre o socialmente possível e o efetivamente realizado e cujo agir varia conjunturalmente, isto é, nos termos de suas circunstâncias específicas. (SOBRAL, 2009, p. 173).

Para o autor, o gênero assume uma situação peculiar: é permanente mesmo no fluxo da mudança e é também mutável diante da estabilidade. Dessa forma, a escolha de determinado gênero, devido a sua estabilidade, opera inevitavelmente uma mudança sutil no mesmo. "Assim, formas de subjetivação e apropriação do mundo, dependentes das relações sociais no âmbito de cada esfera de atividade, os gêneros se alteram a cada uso seu, ainda que mantenham um núcleo que os definem como tais." (SOBRAL, 2009, p. 175).

Mas é em Bakhtin (2011), a partir da perspectiva da onipresença do gênero discursivo nas formas de comunicação, com quem vamos nos deparar para entender a vontade discursiva do falante. O autor explica:

> Os gêneros do discurso organizam o nosso discurso quase da mesma forma que o organizam as formas gramaticais (sintáticas). Nós aprendemos a moldar o nosso discurso em forma de gênero e, quando ouvimos o discurso alheio, já adivinhamos o seu gênero pelas primeiras palavras, adivinhamos um determinado volume, uma determinada construção composicional, prevemos o fim, isto é, desde o início temos a sensação do conjunto do discurso que em seguida apenas se diferencia no processo da fala. (BAKHTIN, 2011, p. 283).

Assim, a formação e uso dos gêneros estão inseridos na realidade em que surgem os enunciados. É no intercâmbio social que se apreende o movimento de mudança e permanência dos gêneros. Como o autor aponta, é na comunicação cotidiana (direta) que se dão os gêneros primários. Já no âmbito das comunicações mais elaboradas (mediadas) há os gêneros secundários. É importante salientar que a diferença entre gêneros primários e secundários não é algo prescritivo. Trata-se, tal qual Bakhtin

[133] Explicar origem e usos no tratamento dos 12 passos para a reabilitação.

prevê, de uma incorporação e elaboração dos gêneros primários pelos gêneros secundários (p. 263).

É preciso também reconhecer o lugar central da oração na imaginação religiosa. Para isso, o trabalho de Marcel Mauss (2009) sobre o tema é um valioso ponto de partida. Para o autor, a oração é para onde convergem um grande número de fenômenos religiosos, o que faz com que ela participe tanto da natureza do rito quanto da natureza da crença. Em suas palavras:

> É rito, porque é uma atitude tomada, um ato realizado oposto ao das coisas consagradas. Dirige-se à divindade e a influencia; consiste de movimentos materiais dos quais se espera resultados. Mas, ao mesmo tempo, qualquer oração contínua, possui em algum grau um *Credo*. Mesmo onde o uso a esvaziou de sentidos exprime ainda, pelo menos, um mínimo de ideias e de sentimentos religiosos. Na oração o fiel age e pensa. E ação e pensamento se encontram estreitamente unidos, [...]. Esta convergência é, aliás, muito natural. A oração é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem um objetivo e um efeito; continua, basicamente, um instrumento de ação. Mas, age exprimindo ideias e sentimentos, que as palavras traduzem parte e substantificam. Falar é agir e, ao mesmo tempo, pensar: aí está porque a oração apareceu ao mesmo tempo do surgimento da crença e do culto (p. 775).

Na ocupação com o caráter performativo da prece como rito, remete-se a uma dimensão focada eminentemente nas práticas religiosas. Isso porque, nas palavras do autor, o rito sagrado se evidencia como "ações eficazes e tradicionais que têm uma influência nas coisas que designamos como sagradas" (p.). Sobre isso, Gilmar Rocha (2008), comentando a referida obra de Mauss, explica que o interesse do autor está no "[...] ato de rezar e não a reza sem vida, [n]o ato de dizer e não [n]o dito sem sentido. Nesta perspectiva, Mauss abria espaço para o entendimento do fenômeno religioso com base numa teoria da ação" (p. 135). A questão performativa da oração se torna, assim, uma referência valiosa. Compartilho com Mapril (2009) a afirmação de que a oração não é só um conjunto de palavras recitadas ou ações praticadas, é também um assunto importante entre os debates teóricos e teológicos, nos sermões e doutrinas. É, portanto, "um tema e um discurso usado e produzido pelos sujeitos, em várias tradições religiosas, através da qual se pensam e revelam questões políticas, sociais, econômicas e culturais, cotidianas" (p. 136). Para o autor, é possível detectar na oração não só aquilo que concerne às questões teológicas e doutrinárias, mas também os aspectos mais pragmáticos e prosaicos no cotidiano das pessoas.

Outra reflexão que surge a partir da obra de Mauss é a proposta por Pina-Cabral (2009), em que ele mostra, entre outros aspectos, como a prece se orienta como sugestão imperativa: "Os deuses são afetados pelas palavras dos homens porque fazem

parte do universo partilhado por esses mesmos homens: são *os seus deuses*, como ele diz" (p. 15, GRIFO DO AUTOR). É possível pensar, portanto, que existe pensamento, ação e coação pela palavra na prece. O que exige de quem analisa as preces a compreensão sobre a eficácia das palavras e a relação que os homens estabelecem com seus deuses. O comentador explica:

> Note-se que não [se] diz "os deuses" mas "os seus deuses" – quer dizer, os deuses que são propriedade desses homens em particular ou que estão a eles de alguma forma vinculados. O desafio para Mauss é compreender a natureza social do sagrado (lido como fenômeno coletivo). Logo no início rejeitara a noção individual e intimista da prece que o mundo moderno prefere e tinha chamado a atenção para o fato de que a origem do processo não é essa, mas se encontra, sim, na experiência coletiva (ibdem).

Assim, tomo a oração neste trabalho como um texto de grande capacidade de adaptação, transformação e, sobretudo, de criação. Isso significa formular a oração como ato de linguagem, que se orienta pela comunicação do homem com seus deuses e também com o mundo concreto em sua volta. Nesse sentido, é a força ilocutória da oração que me interessa para pensar o protagonismo religioso. Em outras palavras, entendo que a oração, nos termos em que será analisada, realiza o protagonismo. Argumento que a materialidade trazida neste capítulo é capaz de produzir uma visibilidade condizente com as premissas política e ética do protagonismo.

5.2 Competência afetiva: três características

Num programa sobre relacionamentos e sexualidade humana, um pastor batista é convidado a sentar na bancada dos jurados e fazer uma oração sobre a felicidade. Esse episódio, o último da décima primeira temporada de *Amor & Sexo*, teve grande repercussão nas mídias sociais e nos meios de comunicação do Brasil[134]. A Oração da Felicidade, amplamente compartilhada não só pelos participantes do programa como pelos seus telespectadores, usa a diversidade como prece e roga pela proteção das minorias sociais ou dos que lutam em defesa delas. Antes de me deter sobre a Oração e em como ela responde ativamente às postulações do protagonismo religioso, é preciso fazer algumas ponderações sobre o referido produto televisivo.

Amor & Sexo é um programa de auditório exibido desde 2009 na grade da Rede Globo. É comandado pela atriz Fernanda Lima e já contou com nomes relevantes do

[134] Toda a décima temporada foi marcada por muitas polêmicas, promovidas pela pauta de temas que o programa assumiu. Para saber mais sobre, acessar:

elenco global. Em estudos prévios sobre o programa, Bilenki e Máximo (2017) e Paixão; Alexandre e Rodrigues (2017) explicam que as primeiras temporadas de Amor & Sexo eram marcadas por uma abordagem heteronormativa (e branca) da sexualidade. Segundo Bilenki e Máximo (2017), os quadros propostos e as intervenções da apresentadora tendiam a assumir o sexo como um produto natural muito mais do que uma questão histórica. Um exemplo disso, citam as autoras, é a forma como os relacionamentos homossexuais eram silenciados, pois a experiência ressaltada apontava sempre para aquela entre um homem e uma mulher. Para Paixão, Alexandre e Rodrigues (2017), um novo enquadramento da sexualidade começou a ser percebido já em 2014 quando as pautas do programa (que teve seu formato reformulado, inspirando-se abertamente no auditório do Chacrinha) passaram a incluir a realidade de casais do mesmo sexo, ou discutir temas como a violência doméstica. É a partir daí que Amor & Sexo passou a apontar para uma sexualidade politizada[135].

O que apresento como a sexualidade politizada de Amor & Sexo, portanto, se refere a esse momento bastante específico na trajetória do programa em que o campo da sexualidade passa a abarcar questões de uma agenda que até então não lhe parecia afim. É o caso, por exemplo, da presença do Pastor Henrique Vieira no episódio da Felicidade[136]. A oração apresentada no palco interessa na medida em que ela revela as negociações de sentido que são necessárias para que uma figura religiosa se legitime em tal espaço, o que aciona a questão da visibilidade. Meu argumento é que a Oração da Felicidade usa a diversidade como forma de tematizar as questões relevantes para a agenda do programa, ao mesmo tempo em que pactua um outro espaço, dentro da sensibilidade secular, para certas figuras religiosas. Assim se apresenta a referida Oração:

> "Que todas as crenças religiosas sejam respeitadas, e até mesmo a não crença religiosa. Que possamos comungar na crença da humanidade, da diversidade, do bem comum. Que seja declarada justa toda forma de amor. Que nenhuma mulher seja alvo do machismo estrutural. Que a juventude negra não seja alvo do extermínio. Que Marias Eduardas não sejam assassinadas dentro da escola. Que Marquinhos da Maré não sejam assassinados indo para a escola. Que Marielles possam chegar em segurança nas suas próprias casas. Que todo agricultor tenha uma terra para plantar, que todo sem-teto tenha uma

[135] Por esse termo, compartilho com Gayle Rubim (2003) a alegação de que o sexo é sempre político, pois, como outros aspectos da atividade humana, "as formas institucionais concretas da sexualidade [...] são imbuídas de conflitos de interesse e manobras políticas, ambas deliberadas e incidentais. Nesse sentido, o sexo é sempre político. Mas há períodos históricos em que a sexualidade é mais nitidamente contestada e mais excessivamente politizada. Nesses períodos o domínio da vida erótica é, de fato, renegociado" (p. 100).

[136] A cada edição do programa era atribuído um tema norteador dos debates e apresentações.

> casa para morar. Que os indígenas sejam respeitados nas suas crenças. Que as fronteiras acabem e as armas caiam no chão. Que a felicidade venha sobre nós, respeitando toda dor e consolando toda lágrima, porque felicidade de verdade só é possível sob a bênção da comunhão. Amém, axé, e o que de mais universal existe: amor"

Assumindo que o pedido é uma questão central da oração enquanto gênero discursivo; que, tal qual enseja Santo Agostinho, o pedido interessa menos a Deus (que já sabe de antemão o que se quer) e mais a quem pede (pois o prepara para o momento em que será atendido); e que a prece possui uma capacidade de afetação, é possível fazer algumas considerações sobre a felicidade (ou a vida bem-aventurada) impetrada na oração. A primeira delas é que a felicidade desejada se apresenta sobre a forma da diversidade. Ou seja, pedir pela vida bem-aventurada na prece de Vieira é, sobretudo, pedir pelo respeito à diversidade (seja ela religiosa, de gênero, sexual, de classe, de raça, étnica etc). A segunda é que a felicidade é um projeto político bem delimitado, pois encampa questões sobre tolerância religiosa, igualdade de gênero, segurança pública, violência policial, reforma agrária, combate à LGBTfobia e as questões da moradia.

Os enunciados que compõem a Oração da Felicidade tocam inevitavelmente nos fios dialógicos (Bakhtin, 1998) que remetem a acontecimentos recentes no cenário político brasileiro. Assim, produzem-se respostas ativas aos assassinatos de Marielle Franco, Maria Eduarda e Marquinhos da Maré. Há um encadeamento inevitável com as questões da violência policial no Rio de Janeiro: *Que a juventude negra não seja alvo do extermínio. Que Marias Eduardas não sejam assassinadas dentro da escola. Que Marquinhos da Maré não sejam assassinados indo para a escola. Que Marielles possam chegar em segurança nas suas próprias casas*. Mas também há questões de segurança nacional: *Que as fronteiras acabem e as armas caiam no chão*; e de políticas públicas: *Que todo agricultor tenha uma terra para plantar, que todo sem-teto tenha uma casa para morar*. *Que os indígenas sejam respeitados nas suas crenças*. Refletindo com Bakhtin (1998), o dialogismo desses enunciados fica evidente, pois se relaciona com vários já-ditos prévios sobre o tema, assumindo uma posição ativa dialogicamente orientada. Ele explica:

> O enunciado surgido num determinado momento social e histórico não pode deixar de tocar os milhares de fios dialógicos existentes, tecidos pela consciência ideológica em torno de um dado objeto de enunciação, não pode deixar de ser participante ativo desse diálogo social (BAKHTIN, 1998, p. 86).

Cabe lembrar aqui que, em dezembro de 2018, quando foi ao ar o episódio da Oração da Felicidade, o Brasil já havia eleito Jair Bolsonaro como presidente da República. Para compor esse diálogo social de que Bakhtin (1998) fala, é importante ressaltar que o então presidente eleito já havia proferido seu emblemático discurso da vitória, no qual afirmava que as minorias deveriam se curvar às maiorias[137], e que em seu governo não haveria espaço para o ativismo social, uma vez que ele seria criminalizado[138].

Tem-se, então, um quadro de enunciados que tematiza a felicidade a partir das questões dos direitos das minorias. A felicidade, aqui, é um afeto político, demarcado por uma agenda e permeado de intertextualidades. Cabe uma reflexão sobre como a felicidade política da oração enfatiza corpos passíveis de serem amados e protegidos dentro de um ordenamento social que os violenta ou assassina. A felicidade trazida pelo pastor ao programa de televisão, portanto, afeta vidas que, como Butler (2015) explica, não são passíveis de luto. **A competência afetiva do protagonismo religioso se dá justamente no processo de nomear essas vidas e suas precariedades, dotando-as de um sentido afirmativo**, nos termos que Braidotii (2008) postula[139]. **A primeira característica da competência afetiva é, portanto, a *nomeação afirmativa*** que, no corpus, se apresenta na relação felicidade-diversidade. Assim, reforçando o que disse anteriormente, o protagonismo religioso é mais um efeito da força ilocutória da oração do que propriamente um lugar delimitado e é a mobilização de afetos políticos em torno da precariedade que realiza o próprio protagonismo.

Cabe aqui uma ponderação sobre o que estou tomando como precariedade. Para essa tarefa, me refiro ao pertinente trabalho de Butler (2018) e seu questionamento sobre como "transitar de uma teoria da performatividade de gênero para uma consideração sobre as vidas precárias" (p. 34). Para a autora, a precariedade[140] se mostra como um lugar de "alianças entre grupos de pessoas que, de outro modo, não teriam muito em comum e entre os quais algumas vezes existe desconfiança e antagonismo" (ibdem). A partir dessa reflexão, Butler mostra que, apesar da mudança de foco do

[137] Ver o link da matéria
[138] Ver o link da matéria
[139] A autora explica que a alteridade (relevante nas políticas de definição da norma) passam a gozar de um novo estatuto na contemporaneidade: da negatividade constitutiva à uma positividade. Segundo a autora: "[...] these structural others re-emerge with a vengeance in post modernity amounts to making otherness not into the site of negation, but rather into polyvalent sites of affirmation" (p. 11).
[140] Termo médio e mediador

gênero para as vidas precárias, o tema político que encerra a pauta do que fazemos para "viver juntos" é algo recorrente em seu trabalho. Assim: "[...] viver juntos, em contato com as diferenças, algumas vezes em modo de proximidade não escolhida [...] por mais difícil que possa parecer, permanece um imperativo ético e político" (ibdem). Sua reflexão, então, alcança uma importante definição: "A precariedade é a rubrica que une as mulheres, os queers, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas: é uma condição social e econômica, mas não uma identidade" (p. 65).

Defendo, portanto, que é a condição de precariedade que possibilita não só a relação entre felicidade e diversidade que a Oração traz, como também autoriza a presença do Pastor Henrique no palco do programa. Nesse sentido, é oportuna a maneira como Butler coordena ação e poder em função da precariedade e performatividade: "algumas vezes não é uma questão de primeiro ter o poder e então ser capaz de agir; [...] é uma questão de agir, e na ação, reivindicar o poder de que se necessita. Isso é a performatividade como eu a entendo e também é uma maneira de agir a partir da precariedade e contra ela" (BUTLER, 2018, p. 65). Em outras palavras, a autora mostra que, na precariedade, assume-se que o agir político garante as condições de existência. Essa ação (que encontra guarida nas formas públicas de assembleia e reunião, por exemplo) é compreendida na chave da performatividade.

Especificamente no que concerne o protagonismo religioso, quero propor, a partir da reflexão sobre a precariedade e sua relação com a performatividade, uma segunda característica da competência afetiva. Trata-se da capacidade de oferecer leituras sobre o cotidiano e sobre as relações sociais contemporâneas. Minha proposta, então, é **pensar sobre a competência afetiva como capacidade de interpretação do sofrimento que marca as vidas precárias.** A paixão dessas vidas é, portanto, o afeto político central a ser considerado. Esse entendimento que concerne a nomeação do sofrimento, revelando a paixão das vidas precárias, está completamente vinculado à análise do corpus afetivo "Semana Santa para Insatifeitos"[141], compartilhado no canal Muro Pequeno, do YouTuber Murilo Araújo.

Trata-se de uma série de quatro vídeos que se propõe a trazer uma "perspectiva nova, talvez fora da curva, para esses quatro dias de celebração que a população cristã

[141] Disponível aqui: https://www.youtube.com/results?search_query=%23SemanaSantaParaInsatisfeitos

vivencia a partir de hoje" (vídeo 01). É importante ressaltar que o primeiro vídeo foi liberado na quinta-feira da Semana Santa (18 de abril de 2019) e traz como legenda a seguinte afirmação: "Uma reflexão e uma oração para esta Quinta-feira Santa, falando sobre a agonia do risco da morte, e sobre a insistência no amor mesmo diante deste risco". Ainda nos minutos iniciais, enquanto estava apresentando o projeto da série, Murilo explica a mudança do público alvo de sua produção. Segundo ele:

> Inicialmente essa série era voltada para pessoas lgbt, que muitas vezes têm fé, mas vêm a sua fé sendo negada por causa de lgbtfobia das igrejas cristãs. Mas parando para pensar um pouco, eu entendi que a fé das pessoas lgbt é mais ou menos a mesma fé de todas as outras pessoas que sofrem algum tipo de exclusão e violência. Daí eu estou chamando a série de Semana Santa Para Insatisfeitos. O que pode incluir pessoas lgbt, mas muitas outras pessoas.

A proposta da série, segundo seu idealizador, é "oferecer uma reflexão e uma oração que estarão conectadas com muitas das minhas insatisfações, que eu acredito que seja também a insatisfação de muitos de vocês". Assim, a cada vídeo, Murilo apresenta um entendimento sobre a páscoa, tematizada em suas cenas mais emblemáticas: a última ceia, a crucificação, ressurreição e ascensão aos céus. É importante ressaltar como a definição da audiência do projeto (de pessoas lgbt a pessoas insatisfeitas) se alinha com as questões debatidas anteriormente sobre precariedade e performatividade e projeta çum outro tema muito caro ao atual trabalho de Butler (2018), qual seja: a questão da aliança. Assim, a autora postula que as ligações entre as minorias sexuais e de gênero com "a diversidade da sua própria população e todas as ligações que isso implica com outras populações sujeitas a condições de condição precária induzidas no nosso tempo" (p. 77). Para Butler, essa aliança pode ser compreendida como as formas de mobilização possibilitadas pela consciência de pessoas submetidas às mais diversas formas de ameaça às suas vidas[142]. Nessa perspectiva, a luta contra a precariedade é precisamente uma luta que surge da "sensação experimentada da precariedade"[143], que é tanto singular quanto plural. Voltando para o argumento de Murilo sobre a motivação para a produção do especial, é importante notar como o produtor associação a sua insatisfação às insatisfações de Cristo. Assim:

> [...] tenho bastante certeza que era também muitas das insatisfações de Jesus Cristo. A insatisfação com a desigualdade, com a injustiça, com a violência, com a morte. A insatisfação com os problemas da sociedade, com os problemas do mundo. E muitas vezes também a insatisfação com a igreja, com as igrejas cristãs nas muitas vezes em que elas contribuem com esses problemas da sociedade e do mundo. São orações e reflexões com o pé no

[142] Citar 77-78

[143] "[...] que surge como uma morte lenta, uma noção danificada de tempo ou exposição não administrável à perda" (p. 78).

> chão. No chão do mundo, no chão da vida e, especialmente, da minha vida, das nossas vidas, da vida de todas as pessoas que sofrem e que são marcadas por algum tipo de violência ou de exclusão.

O que Murilo projeta em sua elaboração é uma aliança que começa nas pessoas lgbt, passa para as pessoas insatisfeitas em geral e chega na figura de Jesus Cristo (ele mesmo um insatisfeito). Esse redimensionamento pessoalgbt-qualquerpessoa-JesusCristo mostra a potência política da insatisfação, que pode ser lida na sua dupla capacidade de afetação: tanto para a aliança quanto para a ação política. As quatro orações produzidas pelo canal são divididas em dois grupos: (1) "amor até o fim" e "cruzes de ontem e hoje"; e (2) "luta e esperança" e "medo e esperança"[144]. Assim, há dois subgrupos respectivamente determinados. No primeiro, a insatisfação como afeto que enseja a formação da aliança e da nomeação da paixão/Paixão; no segundo, a insatisfação como afeto que enseja a ação política da resistência/esperança.

Retomando o que havia dito anteriormente, parto de um entendimento que toma a segunda característica da competência afetiva do protagonismo religioso se dá na habilidade de apreender e nomear as formas de sofrimento das vidas precárias, ouse seja: suas paixões. A paixão como sofrimento precisa ser considerada nesse processo e, me parece, se alinha com o próprio redimensionamento da inquietação como afeto político tal qual ressaltei acima. Acredito que existe uma trajetória que parte da paixão (inerente à precariedade da vida, portanto, de qualquer vida submetida a essa condição) e que termina por abarcar também a própria experiência da Paixão de Cristo. Isto é: vai da paixão à Paixão. Há nesse corpus uma evidente vontade de aliança, que coloca sujeitos dispersos em alinhamento, seja por conta de suas insatisfações seja por conta de seus sofrimentos.

A primeira oração, portanto, se apresenta da seguinte forma:

> Senhor Jesus, eu te agradeço por convidar a nós, teus amigos, pra tua ceia, pro teu momento de amor, de conexão e de despedida dos teus amigos, de um até breve aos teus amigos. No momento de dor, de tristeza, de agonia, de sofrimento, nos ajuda, Senhor, a consolar as nossas próprias dores, as agonias, as aflições que a gente carrega nos nossos corações. Em tempos de dor, de luta, de violência. Em tempos em que a morte continua tentando dar a última palavra. Em culturas como a que a gente vem vivendo nesses dias de hoje. Nos ajuda, senhor, também a entender a importância de estar ao redor dos nossos amigos, de mobilizar as nossas redes de afeto, de cuidado, de se cercar de amor para lembrar da importância de que o amor conduza sempre as nossas jornadas, as nossas lutas e as nossas caminhadas. Estendo, Jesus, a ti, a minha solidariedade ao teu sofrimento, como eu estendo a minha

[144] Representando, respectivamente: a última ceia, a crucificação, a ressureição e a ascensão.

> solidariedade a todas as outras pessoas que enfrentam a agonia, o medo e horror de viver nesse mundo que a gente vive hoje. Nos dá força, luz e graça e cada vez mais e mais amor, pra que a gente possa seguir lutando e caminhando, tomando até o fim. Até que a morte não tenha mais a última palavra de que chegue para nós a vida plena da tua páscoa. Até que a injustiça desigualdade e a dor e a violência acabem para sempre. Amém.

"Amor até o fim" é uma oração que se detém sobre a última ceia de Jesus antes de sua crucificação. Há nos evangelhos, vastas referências que certificam que as refeições fazem parte da prática evangelizadora de Jesus (FERREIRA, 2015, p. 29)[145]. É importante destacar que, conforme explica Ferreira (2015), a experiência da ceia ou da refeição está diretamente ligada ao propósito de Encarnação[146] ensejado por Deus. Assim, como explica o autor, o banquete se torna uma "realidade simbólica e concreta, rica de uma densidade teológica" (ibdem). No entanto, o que me interessa aqui é pensar especificamente sobre a última ceia, a Santa Ceia, cuja importância é central para o Cristianismo. O autor explica que:

> Todos os atos, gestos e palavras de Jesus durante a Ceia dão a ideia de uma entrega voluntária e antecipada do próprio Senhor aos seus discípulos. Podemos afirmar que esta refeição vespertina antecipa de maneira profética e sacramental a obra de redenção que será realizada por Jesus mediante sua morte e ressurreição (p. 38).

O reconhecimento da despedida e da morte eminente projetam a última ceia como *momento de amor, de despedida e de conexão*, conforme estabelece a Oração. Prevalece assim a certeza da morte que se aproxima e como o sentimento do fim, tal qual conheceu Jesus, é capaz de marcar, também, a experiência de outras pessoas, em outros tempos: *Estendo, Jesus, a ti, a minha solidariedade ao teu sofrimento, como eu estendo a minha solidariedade a todas as outras pessoas que enfrentam a agonia, o medo e horror de viver nesse mundo que a gente vive hoje*. O sofrimento que Jesus conhecerá no dia seguinte não o impede de estar com os seus e esse fato é endossado na oração: *Nos ajuda, senhor, também a entender a importância de estar ao redor dos nossos amigos, de mobilizar as nossas redes de afeto, de cuidado, de se cercar de amor*. "Amor até o fim" é, portanto, uma oração que antecipa o sofrimento de Jesus e o faz

[145] O autor cita, entre outros, o episódio da conversão de Levi (Mt 9, 10-13), Jesus na casa de Simão, o fariseu (Lc 7, 35-50) e a própria temática apresentada por Lucas 14, 1-24 do Reino de Deus como um banquete.

[146] Como explica o autor: "As refeições têm um aspecto real, porque Jesus delas se serve para revelar aos seres humanos sua Pessoa e seu mistério. Tornam-se também realidades simbólicas, pois apontam, de maneira discreta e silenciosa, para o mistério da Ceia, em que se realizará o estabelecimento da nova e definitiva aliança. Tais refeições se transformam em anúncio do mistério da Ceiae, ao mesmo tempo, já são em si momentos sacramentais, através do qual Cristo comunica aos homens o mistério da salvação. Jesus convida homens e mulheres a participarem do banquete de seu Reino, anunciando com alegria a presença da salvação" (ibdem).

tornando-o compatível com outras formas de sofrimento. Melhor dizendo: com formas contemporâneas de sofrimento (a paixão).

Mas essas formas de sofrer, que se equiparam à Paixão, só serão desvendadas na Oração seguinte: "Cruzes de ontem e hoje", apresentada pelo YouTuber da seguinte forma: "Uma reflexão e uma oração para esta Sexta-Feira Santa, falando sobre a dor e a indignação diante da morte violenta e injusta de Jesus, pensando no quanto [essa] dor e essa indignação se atualizam ainda hoje na vida de tantas pessoas injustiçadas e violentadas"[147]. A Oração se apresenta da seguinte forma:

> Senhor Jesus, é tão dolorida para mim a imagem do teu sofrimento, das dores que te fizeram passar, dos machucados que o teu corpo sofreu. E me dói, Senhor, pensar no quanto essa dor é nossa. O quanto é atual. O quanto eu sinto essa mesma dor quando eu vejo tantas outras pessoas mal-tratadas hoje. Arrastadas pelos camburões, alvejadas por 80, 111 tiros. Agredidas, maltratadas pela força da violência que ainda impera na sociedade da gente hoje. Não deixe, Senhor, que o meu coração nunca se conforme com essa violência. Que o beijo na cruz de hoje não seja um beijo de gratidão, mas um beijo de solidariedade ao teu sofrimento. E um beijo de compromisso com a defesa de todas as outras pessoas que ainda hoje atualizam o sofrimento que o teu corpo sofreu. Que a gente olhe a tua imagem tenha consciência da injustiça que foi a tua morte, a tua paixão. E que a gente não deixe, Senhor, a tua morte ter sido em vão. E que a gente não deixe essas outras mortes tantas serem em vão. Que o sangue derramado nesse nosso chão seja um sangue fecundo. O sangue que nós não gostaríamos que tivesse sido derramado, mas se foram, que a gente saiba dar significado e enxergar neles o símbolo de uma luta importante que precisa ser travada constantemente até que essas mortes acabem até que a violência não tenha mais lugar entre nós. Nesse dia, Senhor, eu alimento meu coração da fé e da esperança, que são difíceis da gente manter nessa noite tenebrosa. Que é a noite da justiça e a noite da morte. A noite em que nós temos que lidar com essa dor e com esse luto. Não deixe, Senhor, que essa fé e que essa esperança morram no nosso coração. Que a desesperança nos tome e que a gente consiga permanecer junto contigo, em vigília, atentos e abertos. Até que venha a resposta última, resposta final da tua vida, que vem através da sua páscoa. Que é sinal de que essa morte violenta, que dói tanto nós, não tenha a última palavra. Permanece conosco, Jesus, assim como nós permanecemos contigo no teu sofrimento, na tua dor. E que nós possamos permanecer contigo, permanecendo ao lado dos nossos irmãos, que sofrem ainda com tanta dor que assola esse mundo. Fica conosco, Senhor, e que as nossas lutas sejam frutíferas e fecundas para que não seja mais necessário haver dor haver cruz e haver morte.

Quero destacar como a Oração tematiza a Paixão de Cristo pela precariedade. Quando Murilo afirma [...] *me dói, Senhor, pensar no quanto essa dor é nossa. O quanto é atual*, ele apresenta a competência afetiva do protagonismo que consiste em não só apresentar o sofrimento de Cristo, sua Paixão, mas dota-lo de sentidos diferentes, em função de outros sofrimentos e paixões. Conforme se vê em Amaral (2015), o relato da Paixão de Cristo promove efeitos e afetações que dizem respeito, sobretudo, à

[147] Disponível aqui: https://www.youtube.com/watch?v=iHPQla1BOR0&t=4s

empatia pelo sofrimento de Jesus. Assim, explica o autor: "o leitor real, que vive no tempo de hoje, é chamado a *encarnar* e a experimentar a alegria e o temor do leitor ideal, aquele implícito na narrativa, o mesmo do I século cristão" (GRIFO DO AUTOR, p. 227). É importante ressaltar que assumo nessa abordagem sobre a Oração analisada uma premissa da Teologia Política proposta por Johan Baptist Metz, que estabelece que a redenção cristã não deve ser pensada apenas em termos de um conceito abstrato, mas sim como uma história de libertação do sofrimento em seus termos mais concretos. Concordo com Metz (2007) para quem as questões metafísicas perderam sua inocência social, histórica e cultural (p. 248).

É aqui que acesso a proposição *Memoria Passioni*, apresentada pelo autor para elaborar a rememoração do sofrimento contido na "memória biblíca de Deus". Para ele, é preciso atenção às formas plurais das vidas culturais e religiosas no mundo secular contemporâneo e isso significa estar atento às formas de sofrimento (às paixões) no mundo. Para o teólogo, a pretensão de universalidade de Deus proposta no monoteísmo cristão só pode ser possível através da questão do sofrimento. Em outras palavras, Deus "só pode ter certeza de sua pretensão universal através da questão do sofrimento, através da *memoria passionis*, [...] da rememoração do sofrimento, do sofrimento dos outros, incluindo o dos inimigos" (p. 163-164). Continuando suas reflexões sobre o tema, Metz explica que na narrativa bíblica, o primeiro olhar de Jesus não se deteve sobre o pecado e sim sobre o sofrimento dos outros. Essa sensibilidade ao sofrimento que Jesus apresentou não se relaciona com a ideia de lamentação ou do culto ao sofrimento, mas culmina na expressão "daquele amor ao qual Jesus se referiu quando falou - seguindo inteiramente a tendência de seu legado judaico - da unidade inextricável entre o amor de Deus e o amor ao próximo: a paixão por Deus como *com-passio*, como uma mística política de compaixão (p. 165)[148].

Assim Murilo nomeia as paixões das vidas precárias que se equivalem, em sua Oração, à Paixão: *O quanto eu sinto essa mesma dor quando eu vejo tantas outras pessoas mal-tratadas hoje. Arrastadas pelos camburões, alvejadas por 80, 111 tiros. Agredidas, maltratadas pela força da violência que ainda impera na sociedade da gente hoje*. Há compaixão e empatia nas linhas dessa prece, mas há sobretudo um trabalho de reconhecimento do sofrimento. Um trabalho que, para se concluir, depende

[148] É importante ressaltar que Metz propõe uma reflexão importante sobre como o Cristianismo, a despeito de sua sensibilidade ao sofrimento alheio, se torna uma religião extremamente sensível ao pecado.

inevitavelmente de uma memória. Volto mais uma vez a Metz (2007) e seu apelo para a anamnese como forma de razão. Para ele, é a lembrança do sofrimento que permite esse tipo de razão: "não como lembrança do sofrimento que se refere a si mesmo [...], mas como lembrança do sofrimento alheio - como lembrança pública do sofrimento alheio, incorporado de tal maneira ao uso público da razão que imprime sua marca" (p. 214). Assim, a *Memoria Passionis* "revoga todos [os] fundamentos e todas [as] afirmações do discurso sobre Deus que operam à margem e acima da história humana do sofrimento e tentam evitar assim a contração do discurso sobre Deus com o problema da Teodiceia (p. 219).

Comentado sobre a força de afetação da Paixão de Cristo em função da *Memoria Passionis*, Ferreira (2015) explica: "A memória da Paixão de Jesus atinge a todos, [...] que [...] nos identificamos empaticamente com ela, pois nela, Jesus é apresentado como aquele que morreu crucificado e, pelo mistério salvífico de Deus, é ressuscitado da morte" (p. 63). Essa memória encerra, portanto, sofrimento e promessa na mesma lembrança e se constitui na Paixão que também se equivale às paixões. Como Murilo propõe nas linhas finais de sua Oração: *Permanece conosco, Jesus, assim como nós permanecemos contigo no teu sofrimento, na tua dor. E que nós possamos permanecer contigo, permanecendo ao lado dos nossos irmãos, que sofrem ainda com tanta dor que assola esse mundo. Fica conosco, Senhor, e que as nossas lutas sejam frutíferas e fecundas para que não seja mais necessário haver dor, haver cruz e haver morte*.

O segundo aspecto da competência afetiva do protagonismo religioso recai precisamente na habilidade de alinhar os sofrimentos inerentes à vida precária e na capacidade de nomeação desses sofrimentos em termos da *Memoria Passionis*. Para chegar a essa definição, foi preciso considerar as duas orações numa relação complementar e assim identificar uma composição de afetos nessa tarefa de alinhamento e nomeação. Assim, a insatisfação deflagra essa composição e aciona outros afetos, como a empatia, a solidariedade, a paixão/sofrimento. Posso afirmar que nesse subgrupo **a insatisfação age como um potente afeto de aliança: nomeia os sofrimentos e os equipara em torno de uma memória anterior, a Memória Passionis associada ao sofrimento de Cristo**. Meu objetivo, agora, é me deter sobre o segundo subgrupo de orações da Semana Santa Para Insatisfeitos, que contém: (a) Luta e Esperança e (b) Do Amor à Esperança e que se baseiam, respectivamente, na ressureição e na ascensão de Cristo. Argumento que nesse subgrupo, que revela a

terceira competência do protagonismo religioso, a insatisfação mobiliza outros afetos, que se dedicam a pensar formas de resistência e esperança.

A Oração "Luta e Esperança" é assim definida pelo YouTuber: Uma reflexão e uma oração para este Sábado Santo, falando um pouco sobre o sentimento de esperança que a Páscoa me desperta - e sobre o quanto ela me impulsiona a insistir na vida e na luta contra a injustiça[149]. As linhas iniciais de definição do vídeo já demonstram como a insatisfação assume outro projeto de afetação e se coloca na forma de resistência, e esperança. A Oração se apresenta da seguinte forma:

> Senhor Jesus, que bom te ver de novo! Que bom te encontrar vivo, bem, vivendo uma vida muito mais plena do que a nossa... ainda que com o seu corpo marcado com as feridas, com a chaga da violência da injustiça. Que bom, Senhor, olhar ao redor e te ver vivo e ver os sinais da tua vida e da tua páscoa, espalhados ao meu redor, o tempo inteiro, em toda a minha jornada, em todas as nossas jornadas. Os últimos tempos, meu Deus, têm sido tão difíceis. Sei que tive a tua companhia nesses últimos tempos, nessa jornada difícil e árdua que a gente tem vivido. Por muitas vezes, eu pensei que não fosse dar, que eu não fosse sobreviver. E eu encontrei sempre ao meu redor sinais de vida. Nos encontros, nos amigos, nas vigílias, nas caminhadas, nas passeatas, nas lutas, nos afetos, nos encontros. Obrigado, Senhor, por me mostrar sempre os sinais da tua páscoa. Por me oferecer sempre uma mão para poder segurar, nos tempos de medo, de desesperança. Ajuda, Senhor, para que nós sejamos também sinais da tua páscoa, da tua vida na vida das outras pessoas. Tantas pessoas que hoje só conhecem a realidade dura da cruz, da injustiça, da dor, da violência. Pessoas a quem o anúncio da sua páscoa, o anúncio da esperança não chega. Pessoas para quem nem mesmo a tua Igreja, nem mesmo os cristãos anunciam uma páscoa. Pelo contrário! Tantos lugares a gente ainda vê tantos cristãos pregando só ódio, só condenação, que eu não sei se é exatamente a tua vontade. Me ajuda, Senhor! Ajuda todos nós a sermos sinais de esperança, sinais que a vida é possível. Sinais de que é possível crer no amanhã e de que não é necessário temer, mesmo quando a noite que a gente atravessa é tão escura, tão amedrontadora. Dai pra nós força e caminha conosco para que a gente consiga caminhar também contigo nessa jornada de luz, de luta, de transformação, nessa jornada de páscoa. Até que a páscoa seja uma realidade para todas as pessoas. Até que a vida seja plena e seja em abundância para todas as pessoas. Até que a morte não tenha mais palavras sobre nós, nem uma palavra nem a primeira, nem a última. Fica conosco, Jesus, e nos ajuda. E muito obrigado, muito obrigado por ser essa companhia, esse sinal de vida através da vida que me cerca, através das vidas das pessoas que me cercam. Mesmo com as dores, mesmos com as chagas, que também ferem, que também machuca o meu corpo. Obrigada por ser sempre páscoa, por estar sempre aqui, por renovar sempre a minha esperança, a minha crença, a minha fé de que a gente pode viver um mundo melhor e mais justo.

É possível afirmar que a precariedade permanece sendo uma questão importante. Os "tempos difíceis", a "realidade dura da cruz", ou as "chagas da violência e injustiça" enfatizam a sensibilidade a um sofrimento que, como se viu, é abrangente: vai das paixões à Paixão. No entanto, a esperança passa a compartilhar uma posição relevante

[149] Disponível aqui: https://www.youtube.com/watch?v=pJv4xp2jtNQ

no argumento central da Oração, como afeto motivador. Pensando sobre os "espaços de aparecimento" que as vidas precárias ocupam em seus atos de reinvindicação, Butler (2018) explica que, muito embora possam ser motivadas por propósitos políticos diferentes, as manifestações de massa nas ruas e praças são espaços de observação de um fenômeno recorrente: a congregação dos corpos. E o que a filósofa chama a atenção é que não se deve supor que essas manifestações ou movimentos "são caracterizados por corpos que se unem para fazer uma reinvindicação em espaço público" (p. 80) e sim que "o próprio caráter público do espaço está sendo questionado, ou até mesmo disputado, quando essas multidões se reúnem" (ibdem)[150].

A esperança é, portanto, um potente afeto de congregação na perspectiva do protagonismo religioso. Ela se revela nos "sinais da páscoa" de que fala Murilo. Revela-se também na constatação da presença de Jesus nas formas que essa congregação assume: *Sei que tive a tua companhia nesses últimos tempos, nessa jornada difícil e árdua que a gente tem vivido. Por muitas vezes, eu pensei que não fosse dar, que eu não fosse sobreviver. E eu encontrei sempre ao meu redor sinais de vida. Nos encontros, nos amigos, nas vigílias, nas caminhadas, nas passeatas, nas lutas, nos afetos, nos encontros. Obrigado, Senhor, por me mostrar sempre os sinais da tua páscoa*. Sobre essa tematização da esperança, Burke (2012) alerta para o fato de que não se pode falar da esperança no singular (nem com E maiúsculo). Para o historiador, os objetos da esperança são tão variáveis no tempo e no espaço que seria mais apropriado falar em "horizontes de esperança", ou em "tempos de esperança". São variáveis também as maneiras de contar as histórias dessas esperanças. Nesse sentido, existem as (1) psico-história da esperança; (2) a história social da esperança e, por fim, a (3) história cultural da esperança.

Essas três formas certamente estão imbricadas umas nas outras, mas é na relação entre a história social e cultural da esperança que pretendo dedicar a reflexão sobre a esperança como afeto de congregação do protagonismo religioso. Cabe, antes, no entanto, uma breve explicação sobre a psico-história. Conforme explica Burke, a esperança é compreendida e delimitada "nos moldes da história do medo, do amor, da raiva e de outras emoções. Afinal, os psicólogos têm muito a dizer sobre a esperança, a

[150] Para a autora, é preciso estar atenta ao fato de que, tomar essas congregações de corpos como uma reinvindicação no espaço público é assumir, equivocadamente, que esse espaço já está grantido para essas pessoas.

confiança na vida derivada de memórias infantis de segurança e felicidade" (2012, p. 207-208). A relevância da esperança, nesse sentido, só pode se revestir de um estatuto verdadeiramente histórico se também contar com uma nuance social e cultural. No primeiro sentido (social), o autor explica que é preciso perguntar

> quem tem esperança de quê, e também quando se tem esperança, onde e com quais consequências. Também identificaria as instituições que promovem a esperança, desde a família até a telenovela, [...]. Tal sociologia histórica poderia ainda discutir a relação entre esperanças e eventos econômicos e políticos, e tentar determinar se a relação entre esperanças e sociedade é uma relação de reflexo ou de compensação (BURKE, 2012, p. 208).

No que se refere à história cultural da esperança, é preciso levar em consideração o repertório que ela aciona, num dado contexto, para existir. Nesse sentido, o autor aposta na atenção às tradições da esperança e os conteúdos que fazem parte "do imaginário coletivo de uma região, de um período ou de uma classe social" (ibdem) esperançosa de algo. Entendo que, a partir de uma articulação sociocultural, é possível chegarmos a uma forma de compreensão da esperança como afeto do protagonismo religioso a partir das seguintes questões: (a) quem são e o que desejam os sujeitos da esperança no protagonismo e (b) qual repertório de esperança esses sujeitos acionam/desenvolvem. Uma terceira questão a ser abordada no que se refere à esperança não vem de Peter Burke, mas ajuda a compor esse quadro. Partindo de Safatle (2016) sobre a dimensão política da esperança, é preciso considerar também como esse afeto mobiliza a relação das pessoas com o tempo. Numa clara influência Spinoziana, o autor explica que a esperança é uma forma de ser afetado pelo tempo. Isto é: "Ela [esperança] é um modo de síntese do tempo que partilha com outro afeto, a saber, o medo, uma relação com que os teóricos da história chamarão de 'horizonte de expectativa'" (p. 98).

Assim, o tempo da esperança é o tempo do porvir, que se projeta na expectativa. No caso do protagonismo, trata-se do tempo da vida nova, de um novo estatuto de cidadania. Não é à toa que as temáticas da justiça social, da igualdade, da paz, do respeito (entre outras) estão postas nos textos do protagonismo. Esperança, sob o argumento do protagonismo, é manejo do tempo, da expectativa do futuro. A quarta oração da Semana Santa Para Insatisfeitos "Do Medo à Esperança" atua nessa perspectiva. Lançada no domingo de Páscoa (22 de março de 2019), ela se apresenta como "Uma reflexão e uma oração para abrir o tempo da Páscoa, falando sobre a

identidade de Jesus, e sobre o quanto ela nos inspira e impulsiona a seguir no anúncio da paz e da esperança"[151]. Assim ela se apresenta:

> Senhor Jesus, muito obrigado pela tua companhia nesses quatro dias de semana santa, nessa jornada que nós vivemos aqui, juntos, por essas reflexões que nós construímos. Por essas intenções, por esses pedidos, por essas orações que nós compartilhamos, que nós rezamos aqui juntos. Peço que cuide de cada um de nós e que coloque em nossos corações esse sentimento constante de páscoa, de esperança. Faz com que as nossas vidas sejam inundadas pelo sentimento da sua ressurreição. Que a ressurreição se encarne em nossas caminhadas e que a gente possa também trilhar um caminho de vida nova, apostando numa vida nova, apostando na possibilidade de uma vida diferente, apostando numa vida de forma plena, para todas as pessoas, sem distinção. Apostando na vida como um projeto que pode e que será encarado por todos nós, na construção de um mundo novo, na construção da civilização do amor, na sociedade sem males, na sociedade sem injustiça, na sociedade sem violência. Alimenta, Jesus, no nosso coração essa tua utopia de páscoa, essa utopia do teu projeto, a utopia da caminhada do reino de deus e faz com que a gente se coloque nessa caminhada sempre a teu serviço, sempre a serviço da caminhada do reino. E que a páscoa seja assumida como um projeto nas nossas vidas, nas nossas caminhadas. Que a gente se coloque à disposição para fazer parte da construção desse reino. Pra fazer parte da construção dessa sociedade. Coloca, Senhor, nos nossos corações a paz, a tua paz. Inunda as nossas vidas também com a tua paz. Não a paz dos cemitérios, não a paz dos armários, não a paz da conivência, não a paz do sossego, do silenciamento, não a paz de quem é conivente com a injustiça, não a paz de quem tá tranquilo na posição dos seus privilégios. Coloca no nosso coração aquela paz inquieta. Coloca nos nossos corações a paz que não nos deixa em paz, a paz da urgência, a paz do sonho, a paz da utopia. A paz do seu envio, a paz que coloca no nosso coração coragem pra sair de casa mesmo diante do medo, mesmo diante do risco da perseguição. A paz que faz a gente insistir na vida, mesmo diante da cultura de morte. A paz que coloca no nosso coração a confiança na sua páscoa, a confiança na sua ressurreição, mesmo com as nossas feridas, assim como as tuas feridas que também marcam o nosso corpo. Que as nossas feridas sejam também assumidas no nosso projeto de vida nova. Que nós saibamos reconhecer a injustiça e a violência que marca os nossos corpos, mas que essas marcas não definam o nosso destino, não definam a nossa caminhada não definam a nossa vida. Que o nosso destino se transforme através da paz da justiça, do amor, através do compromisso assumido com essa luta por um mundo novo. Que saibamos reconhecer as nossas potências, as nossas luzes, os nossos afetos, a capacidade que a gente tem de construir um mundo novo mesmo quando o corpo dói mesmo quando as feridas doem. Que essas nossas feridas não tenham a última palavra sobre nós. Que as dores que o nosso povo vem vivendo no curso da nossa história, que elas sejam também, senhor, um uma ferida que está lá, que a gente reconhece, que a gente faz justiça, que a gente chora, que a gente lamenta, mas que não nos paralisa. Que diante do nosso medo, diante da nossa dor, que a gente seja inundado por essa paz de páscoa, essa paz que coloca a gente em movimento, essa paz que tira a gente do nosso lugar. Que a gente consiga seguir caminhando juntos e que a gente tenha essa noite pascal a tua companhia e a certeza da vitória que vem da sua ressurreição. Essa certeza de que a morte não vai prevalecer sobre nós. Essa certeza de que nós ressuscitaremos ainda que isso às vezes nos custe a vida.

[151] Disponível aqui: https://www.youtube.com/watch?v=sbt0AcX-XrM

Quero retomar em conjunto, a partir da Oração acima, os três temas trabalhados até agora no escopo da análise desse segundo subgrupo da Semana Santa Para Insatisfeitos. São eles: a esperança, o porvir e as formas de congregação. A ideia de que algo é capaz de afetação inicialmente pela sua distância está no centro da reflexão de Safatle sobre esperança e medo. Para o autor, esperança e medo se enunciam na ausência e por isso; "a realização do possível nunca poderá superar por completo a condição do que pode, a qualquer momento não mais ser" (2016, p. 100). Como postula a Oração: *Que a ressurreição se encarne em nossas caminhadas e que a gente possa também trilhar um caminho de vida nova, apostando numa vida nova, apostando na possibilidade de uma vida diferente, apostando numa vida de forma plena, para todas as pessoas, sem distinção. Apostando na vida como um projeto que pode e que será encarado por todos nós, na construção de um mundo novo, na construção da civilização do amor, na sociedade sem males, na sociedade sem injustiça, na sociedade sem violência*. A aposta no porvir enquanto vida nova, enquanto civilização do amor, sociedade sem males etc, expressa a esperança do protagonismo.

No entanto, é preciso atenção à contrapartida inerente à esperança enquanto afeto do tempo. Pois, segundo alerta Chauí (2011), a esperança é inseparável do medo, com o qual forma a "expressão máxima de nossa finitude e de nossa relação com a contingência, isto é, com a imagem de uma temporalidade descontínua, imprevisível e incerta" (p. 175). O medo se apresenta como afeto ligado ao risco das contingências que demarcam a vida precária. Por isso ele é o ponto de partida do título da Oração que tem na esperança sua linha de chegada. Tomar medo e esperança como afetos que se condicionam entre si não é, conforme explica Safatle (2016), entender que eles se equivalham, mas sim assumir que não existe esperança sem medo (e vice-versa). Explica o autor:

> "[...] o medo é a expectativa de um dano futuro que nos coloca em risco, esperança é a expectativa da iminência de um acontecimento que nos colocaria no tempo da imanência potencialmente desprovida de antagonismos insuperáveis. Imanência própria à expectativa da concórdia da multiplicidade no seio da comunidade" (p. 99).

Se o tempo é o vetor de toda esperança em sua modulação mais geral; o espaço também deve ser considerado nas elaborações sobre o protagonismo. Assim, no protagonismo religioso, além de mobilizar o tempo, a esperança também aciona o espaço para se fazer compreender. Se na oração anterior, a potência de congregação ficou evidente na presença de Jesus nos atos públicos de que falou Murilo (atos,

passeatas, manifestações); na atual, a esperança também pode ser compreendida em sua medida espacial. Isso fica evidente no argumento de Murilo sobre o projeto de paz que ele elabora: *Coloca, Senhor, nos nossos corações a paz, a tua paz. Inunda as nossas vidas também com a tua paz. Não a paz dos cemitérios, não a paz dos armários, não a paz da conivência, não a paz do sossego, do silenciamento, não a paz de quem é conivente com a injustiça, não a paz de quem tá tranquilo na posição dos seus privilégios*. É interessante notar como o tipo de paz que a Oração refuta estabelece um diálogo com as questões que acionam precariedade e performatividade. Retomo, mais uma vez, o trabalho de Butler (2018) para pensar sobre esse diálogo, sobretudo no debate a respeito do "direito de aparecer". Ela aponta para o fato de que muitas vezes esse direito é tacitamente regulado por estruturas que qualificam apenas alguns sujeitos a aparecer. E afirma: "Para aqueles considerados 'inelegíveis', a luta para formar alianças é fundamental, e envolve uma proposição plural e performativa de elegibilidade onde ela não existia antes" (p. 57). Sobre essa performatividade, a filósofa explica que não se trata apenas de estabelecer lugares específicos para os "ativamente precários" em uma esfera de aparecimento existente. E conclui: "Não pode existir entrada na esfera de aparecimento sem uma crítica das formas diferenciais de poder por meio das quais essa esfera se constitui, e sem uma aliança crítica formada entre [...] os precários a fim de estabelecer novas formas de aparecimento" (p. 58).

O cemitério e o armário são espaços onde a precariedade se manifesta. E mais: repousa na existência desses espaços e o confinamento que eles proporcionam a crítica do protagonismo como afeto de congregação. Numa obra anterior sobre o tema específico da vida precária, Butler (2011) explica: Quando consideramos as formas comuns de que nos valemos para pensar sobre humanização e desumanização, deparamo-nos com a suposição de que aqueles que ganham representação, especialmente autorepresentação, detêm melhor chance de serem humanizados. Já aqueles que não têm oportunidade de representar a si mesmos correm grande risco de ser tratados como menos que humanos, de serem vistos como menos humanos ou, de fato, nem serem mesmo vistos (p. 24).

Assim, a paz que está fora do armário e do cemitério (e fora de todos os outros espaços mencionados pelo YouTuber) é tomada como a verdadeira paz, ou pelo menos, a paz da vida nova, da páscoa. Essa paz se manifesta no reino de Deus, na caminhada com Jesus, na transformação da vida nova, na utopia do projeto de Jesus. Por ser

também o oposto do confinamento do cemitério, do armário, do silêncio e do privilégio, pode ser entendida como a paz da presença nos espaços de aparecimento. Nessa perspectiva, sujeitos esperançosos não só ocupam os espaços públicos como são capazes de transforma-los, reforçando a tese de Butler sobre os espaços de aparecimento como novas possibilidades de pactuação sobre o espaço público (2018, p. 66). Como postula Murilo: *Que a ressurreição se encarne em nossas caminhadas e que a gente possa também trilhar um caminho de vida nova, apostando numa vida nova, [...]. Apostando na vida como um projeto que pode e que será encarado por todos nós, na construção de um mundo novo, na construção da civilização do amor, na sociedade sem males, na sociedade sem injustiça, na sociedade sem violência. Alimenta, Jesus, no nosso coração essa tua utopia de páscoa, essa utopia do teu projeto, a utopia da caminhada do reino de deus e faz com que a gente se coloque nessa caminhada sempre a teu serviço, sempre a serviço da caminhada do reino*.

Há aqui uma importante anotação sobre **a terceira característica da competência afetiva do protagonismo religioso: a legitimação dos espaços de aparecimento como espaço mobilizado pela esperança.** Em outras palavras, entendo que **os espaços de aparecimento podem ser pensados como lugares de visibilidade da esperança, cujas formas podem ser apreendidas sobretudo nas performances públicas** (protestos, passeatas, caminhadas etc). Meu argumento é que, ao **tomar a esperança como afeto de congregação, o protagonismo religioso elabora o tempo do porvir (o tempo da utopia, da páscoa, da vida nova, mas também o tempo da transformação, da superação das desigualdades e injustiças sociais) postulando não só a presença no espaço público (diferente das formas privadas do confinamento das vidas precárias), como também pactua outras formulações sobre como esse espaço pode se apresentar**. Especificamente sobre isso trata o tema da visibilidade que o protagonismo enseja e que será tratado no próximo item.

5.3 Sobre a visibilidade do protagonismo religioso

Minha proposta para a visibilidade do protagonismo religioso começa a se desenhar a partir do argumento de Mateus (2014), que apresenta o tema definindo-o como aquilo que é simultaneamente literal e metafórico. Em outras palavras, e respectivamente: “num sentido perceptivo e sensorial como aquilo que é dado a ver e a ser observado (tornando-se visual), e [...], como aquilo que adquire um conjunto de

significados simbólicos relacionados com acontecimento particulares" (p. 261). Essa proposta, afirma o autor, revela a intersecção, previamente apresentada no primeiro capítulo, sobre a articulação política e estética das questões que concernem a visibilidade. Assim, nessa perspectiva, deve-se perguntar que relações sociais se estabelecem quando algo se torna mais ou menos visível. Animada por essa indicação, acredito que o tema da visibilidade do protagonismo guarda uma particular relação com as maneiras inventivas com que atores religiosos buscam disputar (e assegurar) seus espaços e forjar seus laços de afeto e propósito comum (STOLLOW; BROUTOS, 2015).

Além disso, insisto na temática das vidas precárias e suas reinvindicações por espaços de aparecimento, pois entendo que é na ação desses corpos (que possuem demandas e direitos) quando reunidos, que se pode pensar sobre sujeitos políticos que sequer existiam antes mesmo que esse mesmo corpus aparecessem. Por isso, na proposta que aqui apresento, quero pensar a visibilidade não como um lugar, um espaço, um campo de convergência de atenção e/ou audiência, como forma de representação, de síntese, ou mesmo como um lugar de fala. Quero pensar a visibilidade como algo que o protagonismo faz a partir de suas competências afetivas e que se alimenta, como espero ter demonstrado até aqui, de uma vontade intermitente de reconhecimento.

Ao mesmo tempo, estou particularmente atenta ao alerta de Dunker (2017) sobre a organização da experiência na contemporaneidade, em que a ideologia das grandes narrativas (e sua falsa universalidade) se transformou "graças a dialética *digitalis* do neoliberalismo, em uma política de grupos, com suas demandas particulares, sem que a noção de classe tivesse a menor chance" (GRIFO DO AUTOR, p. 295). Entendo que o alerta do autor é, na verdade, uma crítica, orientada às contemporâneas formas de reinvindicação pautadas por questões identitárias. Para ele, esses grupos estariam mais interessados em descobrirem o "quem somos" em vez de definirem "o que queremos". Nessa perspectiva, quanto maior for a preocupação com a primeira questão, menor será a orientação para a segunda. Seguindo essa linha de pensamento, grupos forjados em torno da segunda pauta (o que queremos) possuem duração específica, correspondendo a um agenciamento contingente[152]. Essa vontade de reconhecimento que atribuo ao

[152] Ele traz como exemplo movimentos como o espanhol *Podemos* e o brasileiro *Passe Livre*.

protagonismo seria, assim, uma espécie de fetiche desses sujeitos religiosos que, para existirem, precisariam o tempo todo acionar suas identidades políticas? Estaria, então, diante de um exemplo do primeiro grupo que Dunker (2017) apresentou? Grupos que, por se definirem em termos de suas identidades, são potencialmente perigosos precisamente porque precisariam permanentemente repor e confirmar essas mesmas identidades? (p. 296).

Acredito que não exista uma reposta categórica para essas questões. Mas percebo, de fato, que a possibilidade de que o protagonismo possa, ao fim e a cabo, se orientar pela "identidade de gozo"[153] como um fim em si mesmo, seja possível. No entanto, acredito que é preciso estar atenta a uma questão contextual no que se refere ao protagonismo religioso tal qual estou apresentando aqui. Ela responde ao alerta de Dunker sobre os riscos de paroquização que ele identifica entre os movimentos sociais[154]. E essa questão contextual, que afetou profundamente a composição e delimitação do corpus, nada mais é do que o processo eleitoral de 2018 que escolheu Jair Bolsonaro como presidente do Brasil. Uma análise mais atenta sobre o corpus afetivo deste trabalho revela que todos os textos analisados respondem ativamente aos enunciados que circularam tanto no momento da campanha quanto nos pronunciamentos e posicionamentos do agora presidente em situações posteriores à eleição. Existe um componente contingencial que interpela o corpus afetivo de maneira decisiva e ele se apresenta de forma complexa, híbrida: é interdiscurso, é pauta política e é também demanda por reconhecimento.

Nesse sentido, a sexta e última oração do corpus "Cristãos contra o Fascismo" se apresenta como um "Manifesto dos cristãos e cristãs contra o retorno das ideologias fascistas e totalitaristas que se expressam através das eleições"[155]. O texto, uma paráfrase da Oração de São Francisco, foi publicado pela primeira vez em 28 de setembro de 2019, no canal Mídia Ninja. Trata-se de um vídeo, em que várias personalidades cristãs se manifestam, e que acompanha a "Carta-Manifesto Cristãos contra o Fascismo" e uma petição online[156]. Participam da Oração, oito pessoas, com

[153] Assim Dunker exemplifica essa expressão, que segundo o autor, serve para aglutinações tanto à esquerda quanto à direita:
[154] Como ilustra o autor:
[155] Link disponível aqui: https://www.youtube.com/watch?v=FB5w4BbCuwI
[156] Link do texto da Carta-Manifesto (e da página da petição online) disponível aqui: https://peticaopublica.com.br/pview.aspx?pi=BR108058

diferentes papeis institucionais dentro de algumas organizações cristãs, conforme quadro abaixo (em ordem de aparecimento).

Tabela 10 - Figuras ecumênicas do protagonismo religioso

NOME	**INSTITUIÇÃO**
Regina Oliveira	Cristã católica – representante do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos
Luiz Coelho	Sacerdote da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
Inamar de Souza	Sacerdote da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
Carlos Policarpo	Evangélico - representante do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos de São Gonçalo
Nega Maria	Cristã batista
Raphael Costa	Cristão católico
Anderson Pimenta	Cristão Católico
Henrique Vieira	Pastor

A Oração "Cristãos contra o Fascismo"[157] apresenta o seguinte conteúdo:

> Senhor, faça de mim o instrumento da sua paz.
> Onde houver pena de morte, que eu leve a conversão e restauração
> Onde houver a tortura, que leve a dignidade da vida humana
> Onde houver ditadura e totalitarismo, que eu leve o livre arbítrio e a democracia
> Onde houver a discriminação, que eu leve o acolhimento aos sofredores e aos excluídos
> Onde houver discursos de ódio, que o leve a misericórdia e a caridade
> Onde houver preconceito contra as mulheres, que eu leve o respeito e o amor
> Onde houver culto às armas, que eu leve à promoção da paz
> Onde houver esterilização de pessoas pobres, que eu leve a defesa das famílias e da vida
> Onde houver xenofobia e repulsa aos refugiados, que eu leve a acolhida aos estrangeiros
> Ó mestre, faça com que eu procure mais
> Perdoar do que ser vingativo
> Pacificar do que ser violenta
> Amar do que ser preconceituosa
> É promovendo direitos que se tem os direitos
> E é somente na fraternidade que se constrói a democracia
> Nestas eleições, não vote em candidatos que estimulem o ódio e a violência

Há muitas possibilidades de abordagem desse material. Estabeleci sua constituição parafrasiástica como o primeiro passo por conta da evidente presença textual da Oração de São Francisco[158] nele. Entendo que, ao ressaltar uma expressão tão

[157] Link para a oração disponível aqui: https://www.youtube.com/watch?v=FB5w4BbCuwI
[158] Senhor, fazei-me instrumento da vossa paz
Onde houver ódio, que eu leve o amor

evidente de interdiscursividade, estarei também fortalecendo meu argumento sobre o componente contingencial mencionado logo acima. Nesse sentido, é preciso considerar um amplo espaço de trocas entre vários discursos, que dialogam e se constituem entre si (MAINGUENEAU, 2005) para pensar sobre o que fala o protagonismo religioso. Ao argumentar em favor de um primado do interdiscurso, o autor afirma que é a própria relação interdiscursiva que constitui a identidade, a relação com o outro. Segundo argumenta, por mais que esteja isolado no corpus, o discurso é sempre relacional. Para Orlandi (2001b), a memória nessa perspectiva é o próprio interdiscurso, ou seja:

> [...] o saber discursivo, a memória do dizer e sobre a qual não temos controle. Trata-se do que foi e é dito a respeito de um assunto qualquer, mas que, ao longo do uso já esquecemos como foi dito, por quem e em que circunstâncias e que fica como um já-dito sobre o qual nossos sentidos se constroem (p. 180).

Compondo o quadro geral da memória, Pechêux (2007) argumenta que se trata daquilo que, "[...] face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os 'implícitos' ([...] os pré-construídos, elementos citados e relatados[...]) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível" (p. 52). É possível falar da existência de uma relação entre o já-dito (interdiscurso) e o que está sendo dito. Orlandi (2001a) trata da relação entre constituição e formulação do sentido no discurso. Nessa perspectiva, o discurso é situado na confluência de dois eixos. O primeiro, vertical, é da ordem do interdiscurso, portanto, constitutivo. Nele, se encontram todos os dizeres já ditos – e esquecidos – em enunciados de tal forma estratificados que compõem o que é dizível em dada conjuntura sócio histórica. No eixo horizontal, da ordem do intradiscurso, encontra-se a formulação, que é o que se diz no momento dado, em condições dadas. Segundo a autora:

> A constituição determina a formulação, pois só podemos dizer (formular) se nos colocamos na perspectiva do dizível (interdiscurso, memória). Todo

---

Onde houver ofensa, que eu leve o perdão
Onde houver discórdia, que eu leve a união
Onde houver dúvida, que eu leve a fé
Onde houver erro, que eu leve a verdade
Onde houver desespero, que eu leve a esperança
Onde houver tristeza, que eu leve a alegria
Onde houver trevas, que eu leve a luz.
Ó mestre, fazei que eu procure mais
Consolar do que ser consolado
Compreender do que ser compreendido
Amar que ser amado
Pois, é dando que se recebe
É perdoando que se é perdoado;
E morrendo que se vive
Para a vida eterna

> dizer, na realidade, se encontra na confluência dos dois eixos: o da memória (constituição)e o da atualidade (formulação). E é desse jogo que tiram seus sentidos (ORLANDI, 2001a, p. 33).

A intertextualidade, por sua vez, é uma forma como o interdiscurso se apresenta (para além dos já-ditos e esquecimentos). Conforme explica Fiorin (2008):

> Por isso, chamaremos qualquer relação dialógica, na medida em que é uma relação de sentido, interdiscursiva. O termo *intertextualidade* [grifo do autor] fica reservado apenas para os casos em que a relação interdiscursiva é materializada em textos. Isso significa que a intertextualidade pressupõe sempre uma interdiscursividade, mas que o contrário não é verdadeiro (idem, p. 181).

Na análise da competência afetiva do protagonismo religioso, é possível perceber como a interdiscursividade marca seu corpus afetivo. Nele, pode-se constatar como **a tomada de um já-dito é condição da articulação (e mesmo da inteligibilidade) dos afetos protagonistas. Quero com isso dizer que as marcas de interdiscursividade atuam na composição da visibilidade do protagonismo religioso.** Esses já-ditos, necessários ao protagonismo religioso, encontraram um fértil terreno de proliferação no curso do ano eleitoral de 2018[159]. O discurso extremo[160] (POHJONEN & UDUPANA, 2017) de Jair Bolsonaro, de sua plataforma e de seus apoiadores formam, na verdade, o regime de visibilidade no qual o protagonismo emerge (com sua natureza política antagonista, como discutido no segundo capítulo). Nesse sentido, por regime de visibilidade entendo não o que é visto, mas o que torna possível que se veja. Isso porque, como explica Mateus (2014), algo é visível "não apenas porque pode ser visto, mas igualmente porque se torna objeto de conhecimento público" (p. 263).

Tomando a paráfrase como marca de uma presença, quero destacar na Oração "Cristãos contra o Fascismo" duas ocorrências importantes. A primeira e mais evidente é a construção do fascismo e autoritarismo com as propostas de campanha (ou conduta da vida pública pregressa) do candidato vencedor das eleições de 2018. Nesse sentido, acho válido ressaltar como ao longo de todo período eleitoral, a imprensa nacional pautou suas linhas editoriais com as interpretações e avaliações de analistas e veículos internacionais sobre o potencial agressivo de Jair Bolsonaro à democracia brasileira. Entendo que é da confluência dessas avaliações, opiniões e projeções de atores tão diversos, juntamente com a observação de fenômenos conservadores semelhantes pelo

[159] Muito embora acredite que ainda precisaremos de um tempo para elaborar com competência e clareza toda a complexidade que permeou as eleições de 2018,

[160] Utilizarei o termo "discurso extremo" neste trabalho para ilustrar, tal qual aponta a autora, que

mundo, que emergiu a noção do então candidato como ameaça cujas feições rapidamente foram estabelecidas em significantes como fascismo e autoritarismo. Temos, então, um esquema de articulação que, na Oração, alinha bolsonarismo e fascimo (equivalentes também aos afetos combatidos pelos franciscanos) e que se apresenta da seguinte forma:

Tabela 11- Equivalências de afetos

Fascismo	
Bolsonarismo	**Afetos não-franciscanos**
Pena de morte	Ódio
Ditadura e totalitarismo	Ofensa
Discriminação	Discórdia
Discursos de ódio	Dúvida
Preconceito contra as mulheres	Erro
Culto às armas	Desprezo
Esterilização de pessoas pobres	Tristeza
Xenofobia e repulsa aos refugiados	Treva

A segunda presença que precisa ser ressaltada é a franciscana, que no texto vai marcar um claro posicionamento de seus autores. Os esforços para situar e compreender a comovente trajetória de São Francisco de Assis como personagem histórico num momento decisivo da Alta Idade Média, ou figura religiosa, propositora de um novo modelo de santidade (LE GOFF, 2011) se encontram também no trabalho de alinhar os usos contemporâneos teológicos, observados na Teologia da Libertação latino-americana por exemplo, e nas produções cultura popular que se constituem em torno de sua figura[161]. Assim, compartilho com Le Goff (2011) a convicção de que qualquer entendimento atual sobre São Francisco, para possuir consistência e autenticidade histórica, só poderá existir fora das "elucubrações psedumilenaristas" que marcam o limiar do terceiro milênio (p. 10). Há também de se levar em consideração os vários Franciscos que povoam o imaginário católico e secular ao longo desses oito séculos desde sua morte, em 1226.

Mas o que significa situar São Francisco fora do *milenarismo*? Seguindo com as reflexões do historiador francês, é possível encontrar alguns argumentos. O primeiro

[161] Filmes e hagiografias, mas sobretudo a cena de Tony Ramos na novela O Astro.

deles diz respeito ao contexto propício em que Francisco viveu. Para o autor, a Itália do século XIII era comunal em seu apogeu e, nesse sentido, três fenômenos foram formadores da orientação franciscana: a luta de classes, a ascensão dos leigos e o progresso da economia monetária (p. 105). Além disso, há o desejo do futuro santo católico em praticar um Evangelho integral: "Francisco não era nem milenarista nem apocalíptico. Jamais interpôs um Evangelho eterno, uma idade de ouro mítica entre o mundo terrestre em que vivia e o mundo do além do cristianismo" (p. 111). Nesse livro biográfico, em que tenta contar a história do santo sem tantos "a prioris", Le Goff propõe o entendimento de três questões relevantes que concernem a conversão de Francisco. A primeira delas é a ideia de casamento com a pobreza, como explica o autor, a conversão do então Francisco de Assis "se manifesta em primeiro lugar pela renúncia ao dinheiro e aos bens materiais" (p. 64). Além disso, Le Goff ressalta também o rompimento com a vida mundana a partir do tema da caridade. Assim explica o autor: "O beijo do leproso faz entrar na vida o tema da repugnância vencida, da caridade para com os que sofrem, a novidade de ter o corpo como irmão. Entrou também na vida de Francisco o serviço para os mais infelizes (p. 67). Por fim, há o que o autor chama do ato final de sua conversão: quando Francisco atende ao chamado de Deus e, movido pelo Evangelho[162], torna-se missionário. Assim explica Le Goff:

> Transbordando de alegria, descalça os sapatos, joga fora seu bordão e não conserva mais do que uma única túnica, que amarra como corda à maneira de cinto. Essa túnica, enfeita-a com uma imagem de Cristo e a confecciona tão áspera que aí crucificará sua carne com seus vícios e seus pecados, tão pobre e tão feia, que ninguém no mundo a invejará (2011, p. 68-69).

O tema do corpo entra de novo em questão na tematização dos afetos do protagonismo e sua visibilidade. Não estou postulando aqui que o corpo franciscano se equivale ao corpo precário (eles não são visíveis da mesma forma e não são constituídos dentro das mesmas condições). Enquanto o primeiro se apresenta, por força de sua própria vontade, nu e desprovido; a condição do segundo se materializa a partir de distribuições desiguais da precariedade (BUTLER, 2018), algo que está fora da escolha propriamente dita de qualquer um. No entanto, entendo que esse corpo franciscano opera em sua intertextualidade na Oração dos "Cristãos contra o Fascismo" uma implicação política (relembrando Dunker: "o que queremos"). Assim, a equivalência semântica que propõe a paráfrase aponta para uma forma de visibilidade que até pode supor a vida precária (mas não a enuncia) mas que se deixa ver intertexualmente pelas

[162] Mateus capítulo 10

formas ascéticas de pobreza e humildade do franciscanismo em função da ação política combativa e resistente do fascismo. O quadro abaixo define essa afirmação.

Tabela 12- Formas humildes da resistência no protagonismo

Corpo humilde e sua resistência política	
Amar que ser amado	Perdoar do que ser vingativo
É dando que se recebe	Pacificar do que ser violenta
É perdoando que se é perdoado	Amar do que ser preconceituosa
E morrendo que se vive Para a vida eterna	É promovendo direitos que se tem os direitos E é somente na fraternidade que se constrói a democracia

Postular sobre a visibilidade do protagonismo religioso é, portanto, assumir que o visível se dá no que é dizível, possibilitado pelo interdiscurso. Mas é também assumir que o visível se dá nos corpos, cuja principal tematização é a condição de antagonismo associada à vulnerabilidade. Refleti sobre como esses corpos se apresentam: são minoritários (Oração da Felicidade), precários (Semana Santa pra Insatisfeitos) e humildes (Cristãos contra o Fascismo). Na intersecção da política com a estética (relação que forma a condição da visibilidade), esses corpos realizam, respectivamente: a felicidade na diversidade; o sofrimento na memória, a esperança numa cronotopia e, por fim, a resistência na humildade. **Não há, então, uma única forma de visibilidade no protagonismo religioso, mas sim afetações que produzem visibilidades diferentes. A visibilidade do protagonismo religioso é algo que se faz, movida por afetos políticos e interdiscursivos.** Proponho, portanto, que para conhecer/ver o protagonismo é preciso procurar, antes de mais nada, pelos seus afetos.

Nesse sentido, seria um exercício interessante supor que certos afetos, por sua vez, não são capazes de tornar visível (e dizível) o protagonismo religioso. Me refiro aqui a algumas formas comumente rechaçadas como a vingança, o ódio, o desespero, ou o ressentimento, por exemplo, e compreendo que essas tematizações não teriam lugar num projeto político e ético como o do protagonismo (melhor: certamente as negociações interdiscursivas seriam outras, acionando uma memória diferente, o que produziria outro lugar ético-político que talvez não pudesse ser ocupado pelo

protagonismo). Ao mesmo tempo, me pergunto sobre afetos religiosamente mais específicos como a piedade ou a contrição e acredito que os corpos afetados não produzam o mesmo tipo de visibilidade que tratei ao longo deste capítulo. Essa reflexão me faz pensar, motivada por Stollow e Boutros (2015), como nos estudos sobre visibilidade religiosa de um modo geral é preciso estar atenta também à maneira como o secular autoriza e enfatiza formas polidas de religiosidade liberal em detrimento de formas intoleráveis do outro ('intolerable others') (p. 8). Como pesquisadores situados no Norte Global (e considerando que o referido texto faz parte de uma edição especial de uma revista canadense sobre visibilidade religiosa), é fácil supor que esses "outros intoleráveis" sejam via de regra associados aos mulçumanos[163].

Nos estudos sobre a *Memoria Passionis*, encontrei em Mertz a referência a um sábio provérbio popular que afirma que "Deus fala, mas não responde" e achei a frase quase uma epifania do percurso que percorri na construção desse capítulo especificamente. Não há, de fato, respostas de Deus para as orações que apresentei aqui. Mas há, por outro lado, propostas suficientemente humanas e políticas para serem levadas em consideração. O que elas fazem com o protagonismo, espero já ter esclarecido: um corpo potente de afeto, que pode ser visto e que circula num certo campo do dizível. O protagonismo religioso afirma a potência de um repertório de afetos que, de fato não vão esperar pela resposta divina, afinal todas as soluções já estão postas: seja no devir da esperança, na resistência da humildade ou na felicidade proposta pela diversidade.

[163] Essa temática é melhor tratada no terceiro capítulo sobre a ética do protagonismo religioso.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido[164].

Comecei este trabalho a partir de um ponto de partida que, agora, olhando em retrospecto, soa curioso: propunha uma reflexão sobre o presente, mas me reportava a marcos referenciais na história do Brasil que remetiam à formação da República no final do século XIX ou à retomada democrática a partir de 1988. Ao mesmo tempo em que enfatizei meu interesse pelo antagônico, pelo que ocupa as brechas e descontinuidades, investi na compreensão da articulação hegemônica e sua forma de reprodução material e simbólica a partir de arranjos comunicativos massivos, que têm no auditório da TV seu emblema mais significativo. Assumi formalmente a posição epistemológica da religião como matéria da vida pública, para além de um excedente num campo em expansão, mas também endossei reflexões sobre a capacidade criativa dos sujeitos diante da norma institucional religiosa bem como as maneiras inventivas com que os atores religiosos disputam e viabilizam espaço. Acredito que o percurso da pesquisa me desafiou na medida exata em que a pergunta motivadora (como se constituem e apresentam as formas religiosas que assumem um lugar fora do mainstream cristão no Brasil) assumia para si algumas premissas. Ou seja: antes mesmo de pensar sobre essas formas, era preciso formular uma concepção sobre o mainstream cristão e assumir que elas estavam fora dele.

A nomeação dessas formas sob o termo protagonismo religioso precisa ser compreendida sob a alegação do que Henry (2014) afirmou sobre os fatos e eventos históricos: eles não podem existir sem solicitar uma interpretação, "que não reclame que lhe achemos causas e consequências" (p. 47). O protagonismo religioso seria, portanto, um evento histórico, um acontecimento? Não acredito nessa hipótese. Por outro lado, defendo que o protagonismo religioso (ou mesmo o esforço de explica-lo, tematiza-lo, apreendê-lo) é uma forma interessante de explicação sobre *certos* acontecimentos. Estou assim, em acordo com o autor, que postula que a fazer a história é esse "fazer sentido, mesmo que possamos divergir sobre esse sentido em cada caso" (ibdem). Entre eles, a

[164] Em Deleuze (1997, p. 11), no livro Crítica e Clínica.

sensível negociação de limites da sensibilidade secular me parece ser um ponto importante. Como argumentei na Introdução, o que se passou entre a campanha presidencial que reelegeu Dilma Rousseff (em 2014) e a de 2018, que parece ter "autorizado" a presença de discursos religiosos até então interditados?

Uma primeira explicação, como argumentei no primeiro capítulo, percorre a jornada etimológica da palavra protagonismo. Nesse sentido, foram identificados dois paradigmas. O primeiro, trágico, se funda na centralidade do agón para o ordenamento da vida pública. O segundo, social, anula a concepção de agonia em função de uma adequação a um estado de coisas. Não há como afirmar que o protagonismo religioso seja apenas da ordem do trágico ou esteja circunscrito às questões do social, como apresentado anteriormente. Tampouco é possível definir as parcelas de cada uma dessas duas referências que formam o todo do protagonismo religioso. Resistência e integração estão na base do trabalho protagonista e são percebidos tanto na disputa e modalização de significantes (a política do protagonismo), na ética do trabalho de permanecer religioso mesmo diante da elaboração de pautas "progressistas" e na competência de mobilizar afetos para produzir formas distintas de visibilidade.

6.1 Os caminhos do protagonismo religioso

Assim, é possível perceber três caminhos importantes por onde a pesquisa seguiu. O primeiro deles é o da relação de antagonismo assumida diante da figura hegemônica da liderança carismática como exemplo do mainstream. Essa relação é marcada pela disputa de significantes cujos sentidos revelam uma posição política. Nesse sentido, ser cristão é diferente de ser evangélico no discurso do protagonismo e tais nomeações ensejam formas distintas, opositoras, de atuação. O protagonismo religioso se funda nessa relação antagônica e nesse processo, produz sujeitos *tragissociais*, atuando em agonia e/ou em busca de integração. O segundo encaminhamento da pesquisa: o protagonismo religioso é tanto uma categoria política fundada na relação entre forças estabelecidas num dado contexto, quanto um trabalho ético, fiador de subjetividades que (se) negociam constantemente. Tomei como exemplo dessa negociação o caso das feministas cristãs e suas elaborações que produzem formas de permanência nos "espaços de fé". Por fim, o tema do afeto enfatiza a as formas de presença no espaço público a partir da nomeação das experiências precárias.

Outro aspecto importante sobre o protagonismo religioso diz respeito à condição de sua organização comunicativa. Argumentei que, diferentemente do que aconteceu na formação da liderança religiosa (carismática, altamente centrada no desenvolvimento dos meios de comunicação de massa), a composição do protagonismo religioso encontra nas texturas das redes sociais digitais seu *lócus* de seu surgimento. E a explicação para esse fenômeno vai além da compreensão da tecnologia como fato material. Uma reflexão que Barbero (2009) propõe nos seguintes termos: "Quando dizemos 'tecnologia', o que nomeamos não é somente uma coisa, mas um 'âmbito' extremamente potente, tanto de linguagens como de ações, tanto de dinâmicas sociais, políticas e culturais, quanto de interrogações sobre o que significa 'o social' hoje" (BARBERO, 2009, p. 147-148).

Nesse sentido, há um campo vasto de pesquisas que buscam compreender, a partir da tecnologia como âmbito de dinâmicas sociais, como a religião vem se transformando na relação com "o digital". É muito comum, portanto, a investigação que se dedica a refletir sobre o estatuto dos atores religiosos nesse contexto: seriam eles celebridades, influenciadores ou figuras religiosas populares? Eles descentralizam a autoridade religiosa? Em que medida? O protagonismo religioso não busca responder a essas perguntas, mas sim às questões de formulação do antagônico (num contexto religioso cristão no Brasil) e sua capacidade de reprodução material e simbólica. Para essa última questão, é importante o aporte de Jenkins, Green e Ford (2014) sobre a mídia cívica (tratado no primeiro capítulo) em que se revela a necessidade de ativar uma comunidade (p. 248) através de formas de circulação de conteúdo que não sejam pagas. No entanto, acho importante ressaltar um aspecto do trabalho sobre o protagonismo religioso que merece atenção. Reivindicar que o protagonismo é uma articulação política-ética-afetiva própria das redes sociais digitais não significa afirmar que existe um determinismo tecnológico nessa relação. Concordo com Benkler (2018) para quem:

> Diferentes tecnologias facilitam ou dificultam a execução de diferentes tipos de ação e interação humana. [...] É por isso que o determinismo tecnológico, no sentido estrito - se você possui a tecnologia "t", deve esperar que a estrutura social ou a relação "s" surja - é falso. […] A impressão teve efeitos diferentes na alfabetização em países onde a religião incentivava a leitura individual - como Prússia, Escócia, Inglaterra e Nova Inglaterra - em relação a lugares onde a religião desencorajava a interação individual e não mediada com textos, como a França e a Espanha […] nem totalmente maleável, a tecnologia estabelece alguns parâmetros de ação individual e social. Isso

> pode facilitar algumas ações, relacionamentos, organizações e instituições, e outras mais difíceis (p. 18)[165].

Emblemáticas lideranças carismáticas (e seus conglomerados de comunicação) fazem um uso extensivo das redes[166], mas produzem uma presença completamente diferente da que observei no âmbito do protagonismo religioso. O que me leva à seguinte consideração: **o protagonismo religioso é uma prática discursiva que engloba um posicionamento político antagônico, um trabalho ético de criação e permanência religiosa e uma competência de mobilização de afetos**. Também pude observar no percurso da tese que **o lastro do protagonismo religioso é curto**. Quero dizer com isso que a condição antagonística impõe ao protagonismo uma forte compreensão do momento histórico no qual está imerso. O que faz com que **suas formulações se organizem em torno de uma memória discursiva limitada aos já-ditos hegemônicos, dentro de um quadro temporal recente**. No caso específico da tese, é notório que, até a eleição de Bolsonaro como presidente (em outubro de 2018), vários dos perfis analisados já produziam conteúdo antagonista, mas estavam dispersos, agendados por debates variados. É a partir desse fato específico (e todos os seus desdobramentos) que pude perceber (o que reflete também o gesto de leitura da analista) uma organização dessas formulações, o que me faz pensar sobre um "efeito centralizador", capaz de constituir um horizonte precário e totalizante (LACLAU, 2013, p. 118).

6.2 O político do protagonismo

A análise política do corpus mostrou como as formas de presença do protagonismo religioso podem ser pensadas a partir da disputa de sentidos no trabalho de nomeação do hegemônico e de formulação de um Jesus antagonista. Para isso, o manejo da diferença e da semelhança são fundamentais nessa compressão política do protagonismo, pois é nele que se elabora a própria ideia de articulação. Conforme

---

[165] Tradução livre de: Different technologies make different kinds of human action and interaction easier or harder to perform. […] That is why technological determinism in the strict sense—if you have technology "t," you should expect social structure or relation "s" to emerge—is false. […] Print had different effects on literacy in countries where religion encouraged individual reading—like Prussia, Scotland, England, and New England—than where religion discouraged individual, un-mediated interaction with texts, like France and Spain […] Neither deterministic nor wholly malleable, technology sets some parameters of individual and social action. It can make some actions, relationships, organizations, and institutions easier to pursue, and others harder. (p. 18).

[166] A crescente presença de pastores e padres nos perfis do Instagram e sua dinâmica de alimentar controvérsias religiosas é um exemplo disso.

Laclau (2013) explica, semelhança e diferença formam a única possibilidade de relação entre elementos significativos (palavras ou ações). O corpus político do protagonismo religioso mostra precisamente como esse duplo é capaz tanto de nomear uma força hegemônica a partir da articulação antagonista. É por isso que entendo o significante "evangélico" como expressão de um investimento. Explico: dentro de todo o universo de diferenças que o projeto hegemônico articula nos enunciados analisados (fundamentalismo, conservadorismo, mercadores da fé etc) é justamente essa diferença que, como explica o autor, "assume a representatividade de uma totalidade incomensurável" (p. 119). O que faz com que seu corpo fique "dividido entre a particularidade que ela [a diferença] continua sendo e o significado mais universal do qual ela é portadora" (ibdem).

Se a formulação sobre o hegemônico se dá em torno do termo "evangélico" e, em menor grau, do significante "cristão" (esse um exemplo flutuante), o protagonismo se constitui num lugar polissêmico da figura de Jesus. Ele é negro, pobre, favelado, um subversivo, um ativista dos direitos humanos, mulher, etc e está em evidente antagonismo com as representações simbólicas (ocidental, branco, de olhos azuis) e teológicas (prosperidade, carismático) do projeto hegemônico. **Esse Jesus tematizado pelas posições de subalternidade e de resistência política possibilita um trabalho interessante que propõe equivalências entre a ação política e a ação espiritual.** Nessa perspectiva, interessa pouco quem ele foi e mais o que ele faria a partir dessas posições sobredeterminantes. O corpus político do protagonismo religioso revelou portanto que o limite, a flagrante incompletude do projeto hegemônico cristão está precisamente na humanidade de Jesus. E é esse Jesus humano que o protagonismo oferece.

Outra resposta importante do corpus é perceber o que a prática articulatória desse Jesus humano e politicamente posicionado não é capaz de absorver em suas cadeias de diferenças e equivalências. **Entendo que o protagonismo religioso é incapaz de discursivizar o reino de deus.** Como apontei no segundo capítulo, o motivo está na disseminação da fértil imaginação da "utopia da vida abundante". Uma explicação desse processo está no que Lehmann (2012) identificou, sobretudo entre as Igrejas neopentecostais, como uma "total transformação da relação com o sobrenatural: o mundo de símbolos, de narrativas complexas, de mistério e salvação eterna cedeu lugar a uma concretização do sobrenatural" (p. 232/233). **O Jesus protagonista se**

encontra, portanto, numa peculiar situação de impossibilidade: ao mesmo tempo em que postula uma presença humana concreta (a retórica emancipatória age nesse sentido), é incapaz de articular um projeto de reino da mesma ordem.

Fiquei especialmente interessada nesse "impasse" entre a humanidade do Jesus antagônico e seu reino impossivelmente concreto. Afinal, se era possível imaginar um Jesus em condições de subalternidade, por que seu projeto de reino não produzia imagens relevantes? Minha inclinação inicial foi pensar que essa condição revelava uma consequência da posição antagônica do protagonismo religioso, algo como um "efeito colateral". Nessa perspectiva, o protagonismo religioso seria uma articulação de forte investimento nas demarcações e disputas, reforçando as questões contingenciais. Num trabalho de interlocução com Judith Butler e Ernesto Laclau, Zizek (2000) resume o pensamento laclauniano como o abandono do essencialismo marxista e a consequente adoção do pós-moderno no reconhecimento do "contingente, tropológico, metafórico-metonímico na ligação entre um agente social e sua tarefa" (p. 95, GRIFO DO AUTOR)[167]. Ainda segundo Zizek (2000), uma vez reconhecida a centralidade da contingência, há de se reconhecer que não existe correlação direta ou natural entre os agentes sociais e suas ações na luta política. Sua leitura crítica do pensamento de Ernesto Laclau, que ele formula como uma recusa da escolha, recai precisamente na política multiculturalista progressista que "reduz a classe a uma entidade nomeada, mas raramente teorizada" (p. 96). O anti-capitalismo seria reduzido, assim, ao nível de como o capitalismo gera opressões sexistas e racistas.

O que está em questão na crítica de Zizek (2000) é a retirada teórica do problema da dominação capitalista: "quando o antagonismo de classe é negado, quando seu principal papel estruturante é suspenso, "outros marcadores de diferença social podem vir a ter um peso desmedido"[168] (p. 97). Para o autor, é importante salientar que o pós-modernismo desnaturalizou/politizou uma série de domínios deixados desestruturados por Marx, ou mesmo considerados privados (como a relação entre gêneros, os estudos da linguagem, por exemplo) mas não repolitizou o próprio capitalismo. Ele explica:

---

[167] Tradução livre de: contingent, tropological, metaphorico-metonymic, link between a social agent and its 'task'" (p. 95).

[168] Tradução livre de: "when class antagonism is disavowed , when its key structuring role is suspended, 'other markers of social difference may come to bear an inordinate weight"

> Se quisermos jogar o jogo pós-moderno da pluralidade de subjetivações políticas, é formalmente necessário que não façamos certas perguntas (sobre como subverter o capitalismo como tal, sobre os limites constitutivos do caso político do mecanismo do deslocamento ideológico: democracia e / ou o estado democrático como tal ...). Então, novamente, a propósito do óbvio contra-argumento de Laclau de que o político, para ele, não é um domínio social específico, mas o próprio conjunto de decisões contingentes que fundamentam o social, eu responderia que a emergência pós-moderna de novas subjetividades políticas múltiplas certamente não atinge esse nível radical do próprio ato político (ZIZEK, 2000, p. 98/99)[169].

Como consequência disso, vive-se um momento histórico assentado em lutas localizadas (as chamadas lutas identitárias) que não estão necessariamente focadas em superar a estrutura capitalista e suas contradições. O que essa reflexão me trouxe para compreender o problema da (des)materialidade do reino do Jesus antagônico foi precisamente entende-lo como um sintoma dessa despolitização mais geral do sistema, e especificamente, do campo religioso. **O protagonismo religioso pactua uma série de formulações políticas sobre as subjetividades que articula (um Jesus favelado é, antes de qualquer coisa, um sujeito político antagonista nesse projeto), mas não politiza o próprio campo religioso.** Uma vez que entrou no "jogo pós-moderno da pluralidade de subjetivizações políticas", aceitou não fazer as "perguntas inconvenientes". Se é preciso reivindicar para o Jesus antagonista uma articulação com o subalterno, me parece fundamental perguntar sobre as estruturas de escuta a esse sujeito: o que fala o subalterno e quem de fato está ouvindo-o? **O que diria esse Jesus favelado se soubesse que os sujeitos que ele afirma representar são capazes de violências (materiais e simbólicas) contra populações igualmente subalternas?**

Quero com isso explicar que o investimento mais contundente do protagonismo religioso se dá no sentido de construir um corpo político em detrimento de um projeto imaginativo. Mostrei que esse Jesus antagônico não se identifica com a narrativa da parusia e sim com a presença humilde do Jesus de Nazaré. A partir do que percebi no corpus do trabalho, essa identificação não é capaz de gerar imagens muito poderosas ou mesmo se inscrever na ordem da Dreampolitik, apresentada por Duncombe (2019).

---

[169] Tradução livre de: If we are to play the postmodern game of plurality of political subjectivizations, it is formally necessary that we do not ask certain questions (about how to subvert capitalism as such, about the constitutive limits of political case of the mechanism of ideological displacement: democracy and/ or the democratic state as such . . .) . So, again, apropos of Laclau 's obvious counter-argument that the Political, for him, is not a specific social domain but the very set of contingent decisions that ground the Social, I would answer that the postmodern emergence of new multiple political subjectivities certainly does not reach this radical level of the political act proper (ZIZEK, 2000, p. 98/99).

Para o autor, em sua análise sobre a última eleição norte-americana (2015), existe uma grande defasagem imaginativa dos setores mais progressistas da sociedade, o que explicaria ao menos em parte a eleição de Donald Trump como presidente dos Estados Unidos. Ele explica que as diretrizes adotadas pela esquerda estão fortemente marcadas por uma linguagem racionalista fria e exclusivista, que pouco se comunica com o desejo das pessoas. O espetacular, por outro lado, parece ser cada vez mais a estratégia dos setores conservadores. Ducombe faz uma interessante ponderação sobre a relação entre política, entretenimento, mídia e religião. A fantasia e o fantástico fazem parte do modus operandi das grandes narrativas religiosas, dos produtos do entretenimento (consumidos em massa), mas não ressoa nas estratégias políticas progressistas do país. Para ele:

> Embora existam fundamentalistas que insistem na verdade literal das histórias religiosas e ativistas da mídia que gostariam de transformar o entretenimento em um espelho sombrio de nossas vidas cotidianas, a maioria de nós se sente atraída pela religião e pelo entretenimento por razões muito diferentes: porque ambos abordam nossas desejos e articular nossos sonhos. Então, por que a política é isenta? (p. 13)[170]

A partir de Duncombe e sua ideia de Dreampolitik (uma clara referência à Realpolitik, o paradigma realista da política que se funda no pragmatismo), é possível afirmar que o protagonismo religioso faz muito pouco para oferecer um projeto de reino que contemple esperanças e desejos das posições subalternas que articula. **Entendo que, no caso específico do protagonismo religioso, se trata de uma relação inversamente proporcional em que um alto investimento na "humanização"/politização da subjetividade de Jesus produz uma baixa capacidade de investimento político-imaginativo no projeto de reino.** Reflexão semelhante faz o autor sobre a situação das forças progressistas nos Estados Unidos e a incapacidade de sonhar: "O movimento que havia realizado manifestações tão impressionantes no chão tinha pouca imaginação no ar. Se os progressistas querem ser uma força política novamente, precisamos redescobrir como sonhar" (DUNCOMBE, 2019, p. 160)[171]. E a temática do sonho não aparece impunemente nessa reflexão, pois é

[170] Tradução livre de: While there are fundamentalists who insist on the literal truth of religious stories, and media activists who would like to make entertainment into a bleak mirror of our everyday lives, most of us are drawn toward religion and entertainment for very different reasons: because both address our desires and articulate our dreams. So why is politics exempt? (p. 13).

[171] Tradução livre de: The movement that had staged such impressive demonstrations on the ground had little imagination up in the air. If progressives want to be a political force again we need to rediscover how to dream (p.160).

o emblemático discurso de Martin Luther King a referência de um projeto que, segundo Duncombe, precisa ser mais profundamente discutido.

Para o autor o que deu força ao "sonho" de King foi o fato de que se tratava de um projeto realista. Ele explica: As an experienced organizer and astute student of social movements (and prophetic rhetoric), King understood that to cast his dream as something eminently possible was to give it a chance of becoming a reality (p. 160). Ao mesmo tempo, o realismo desse projeto foi também a sua fraqueza. Isso porque, conforme argumenta, o problema dos sonhos realistas é precisamente o fato de que eles podem ser entendidos como realizados[172]. Perseguindo esse argumento, ele explica: "Os sonhos de mudança social, na medida em que são razoáveis, racionais e convincentes, são sempre os de uma mudança nos termos da própria sociedade que se está tentando mudar. Assim, eles não visualizam muita mudança em tudo" (ibdem)[173].

6.3 Ética do protagonismo

Se o protagonismo faz poucos investimentos no seu projeto de reino, é possível afirmar que ele é bastante empenhado na elaboração de formas criativas de permanecer nos espaços religiosos. A análise do terceiro capítulo mostra isso e leva em consideração também como a Internet é um espaço propício para compreender a dinâmica de diferentes concepções de feminismos, como explica Ferreira (2016). Para a autora, trata-se da possibilidade de compreender os "modos de fazer" feministas que, nas redes digitais, estão ligados ao modelo de produção de conteúdo em rede, de muitos para muitos. Isso significa que a forma atual articulada pelo uso de tecnologias permite processos comunicacionais que estendem e vinculam

> [...] estados emocionais que coordenam a ação coletiva, mas também atua na elaboração de demandas de reconhecimento a partir de mapeamentos afetivos, sociais e morais feitos pelos sujeitos. Essa dinâmica amplia a gama de questões interpretativas, de preocupações e de conflitos político-culturais no cenário feminista, no limite, produzindo aqueles/as "recusados pelo feminismo", mas que insistem em se proclamarem feministas, articulando também esse campo discursivo (FERREIRA, 2016, p. 219)

[172] Ducombe argumenta que na sociedade americana que vê personalidades negras como Oprah Winfrey ou mesmo Condolessa Rice em posições de notoriedade e poder, é possível afirmar (mesmo que isso não signifique a realidade da grande maioria das populações afroamericanas) que o sonho de igualdade de Luther King foi alcançado.

[173] Tradução livre de: Dreams of social change, insofar as they are reasonable, rational, and cogent, are always those of a change within the terms of the very society that one is trying to change. Thus they don't envision much of a change at all

Tomei especificamente esse trecho da autora para elaborar a forma de uso das redes digitais por parte de projetos feministas. A elaboração de demandas, juntamente com os mapeamentos afetivos, sociais e morais são uma forma pertinente de entender o trabalho criativo do protagonismo religioso que, no caso analisado, está investido de um desejo de oferecer outras possibilidades de leitura/compreensão das escrituras. O protagonismo religioso é um trabalho dedicado ao texto e ao processo de "descoberta" ou mesmo "resgate" de sentidos. A questão hermenêutica associada ao papel da mulher nas narrativas bíblicas é tão importante nesse processo que mesmo produções teologicamente orientadas como a de Higgs (2002), que reúne, segundo argumenta a autora, uma série de interpretadores e comentadores da Bíblia, apontam para chaves interpretativas distintas. Ela diz:

> Engraçado: os estudiosos antigos culparam as mulheres por tudo e pintaram os homens como heróis. Os escritores mais recentes culparam os homens por tudo e descreveram as mulheres como vítimas e os homens como idiotas. A verdade está em algum lugar no meio, e portanto, esse era o meu objetivo: o equilíbrio. E a verdade (p. 16).

Certamente não é interesse desta pesquisa apontar a perspectiva interpretativa que se equalize com a ideia de uma verdade equilibrada, no meio de extremos hermenêuticos. Mas me parece muito interessante que, mesmo no contexto de um trabalho apologético, persista a ideia de interpretação que produz efeitos de sentido diferentes (mulheres culpadas e homens heróis; mulheres vítimas e homens idiotas e mulheres e homens numa realidade equilibrada). Isso me faz pensar que existe uma ética a regular as formas de aproximação com o texto fundante e, consequentemente, os efeitos que emergem desse movimento se ligam a um projeto específico de poder e resistência. **A análise do corpus mostrou que existe uma forma subversiva posta em prática nos modos de leitura do protagonismo religioso. Meu entendimento é que essa forma subversiva não regula apenas a maneira de ler o texto e propor uma outra interpretação, essa forma subversiva é a forma mesma pela qual as mulheres especificamente (e mais amplamente os sujeitos do protagonismo religioso) permanecem nos espaços de fé.** Segundo a definição do dicionário de língua portuguesa,

> Subversão. [Do lat. subversione.] S.f. 1. Ato ou efeito de subverter(-se). 2. Insubordinação às leis ou às autoridades constituídas; revolta contra elas. 3. Destruição, transformação da ordem política, social e econômica estabelecida; revolução[174].

[174] Ver dicionario

A subversão prevê uma nomeação, instaurada numa relação de poder, isto é: o dominante nomeia aquilo que é subversivo. Ao postular que a ética do protagonismo é subversiva estou enfatizando tanto a "forma de ler" quanto uma "forma de ser" religiosa, que está fora da norma, da regra. A ideia de subversão, portanto, está vinculada à superação de uma relação de poder que torna as mulheres invisíveis, vulneráveis, dentro das escrituras e dos "espaços de fé". A resistência é aqui mais uma modalidade de ação, nas instruções críticas de Mahmood (2005), que uma naturalização da resistência feminina em contextos religiosos. Isso significa que, como propõe a autora, a capacidade de agência das mulheres não deve ser apreendida apenas nos atos que se constituem como resistência às normas, mas também nas várias maneiras com que um sujeito se inscreve num determinado conjunto normativo (MAHMOOD, 2005, p. 15).

Os dois exemplos de mulheres subversivas extraídos do corpus e que foram tratados no terceiro capítulo ilustram bem esse processo. A mulher com fluxo de sangue e Jezebel revelam não só uma hermenêutica como também uma forma específica de ocupar o espaço público, uma ética subversiva. No primeiro caso, tomando o fluxo de sangue como um impedimento da presença pública da mulher e seu "ato de coragem" (uma modalidade de ação) em subverter a tradicional lei judaica. No segundo, contesta-se a interpretação hegemônica em duas camadas: a de que a ética feminista seria animada pelo "espírito de Jezebel" e que a violência contra a princesa fenícia seria uma forma de corretivo divino, construindo uma exemplar lição às mulheres que desafiam certas ordens. O "permanecer" que postula a ideia de subversão do protagonismo religioso me parece, no fim das contas, também uma ética do "permanecer viva" metafórica ou literalmente.

6.4 Competência afetiva do protagonismo religioso

O último capítulo da tese trata da competência afetiva do protagonismo religioso, uma capacidade distribuída em três eixos: (1) interpretação do sofrimento que marca as vidas precárias; (2) alinhamento desse sofrimento à Memoria Passionis e (3) legitimação de espaços de aparecimento dessas vidas. Cada eixo mostra que existe uma orientação significativa para a produção de visibilidades movidas pelos afetos políticos da felicidade, da esperança (e de seu duplo, o medo) e da humildade. Para compor esse

cenário, é importante ter em mente que o afeto apresenta tanto uma capacidade de agir no espaço quanto no tempo. Isto é: ele é capaz de elaborar tanto as formas do devir (o tempo da utopia, da páscoa e da vida nova) quanto as de congregação (performances no espaço público reivindicando presença, como passeatas, caminhadas, protestos).

A relação tempo e espaço que pude acionar ao longo da análise toma como ponto de partida o trabalho bakhtiniano sobre o cronotopo. Entendo, como pontua Amorim (2012), que o cronotopo é uma "categoria de análise estética do romance", uma "[...] unidade espaço-tempo dotada de valor. Ele carrega sempre uma visão de mundo, uma visão de homem" (p. 36). Minha postulação é que os afetos do protagonismo elaboram uma noção específica (e antagônica) de presença no tempo e espaço. Sobre o tempo, como expliquei, trata-se da afetação pelo devir, pelo projeto das utopias. Sobre o espaço, a afetação é pela ideia de congregação na vida pública. Uma forma de "estar juntos" capaz de alterar, como argumenta Bulter (2018), o próprio estatuto do espaço público. Há, nesse sentido, um presente (violento, intolerante) e um espaço confinador que precisam ser superados pelo afeto protagonista. Proponho, inspirada por Cabral (2012), que é preciso ler o tempo no espaço. Mas entendo também que, para compreender o espaço, é preciso considerar como as formas de congregação acontecem, quais formas (além das pautas) elas assumem.

Certamente a análise das orações do corpus afetivo revela muito da maneira de "estar juntos" do protagonismo religioso. A diversidade, o ecumenismo e a insatisfação são visibilidades (produzidas por afetos) que se encontram na exposição da contingência histórica do antagonismo. São também formas de articulação precariamente articuladas que não existiam antes de acontecerem nas formulações das orações. Tanto a "oração da felicidade", quanto as orações da "Semana Santa para Insatisfeitos" e a oração dos "Cristãos Contra o Fascismo" articulam posições sócio-políticas diversas em que pesem as relações de diferença e equivalência como foi visto no corpus político.

Acho importante me deter sobre a materialidade do corpus desse quarto capítulo. É preciso dizer que a delimitação das orações religiosas não foi uma decisão anterior à própria concepção do corpus e sim uma espécie de flagrante sobre a materialidade de análise. Foi, inclusive, a partir da delimitação das orações que o problema dos afetos veio à tona. No processo de apurar melhor esse "encontro" entre as orações e os afetos, me deparei com uma potente leitura oferecida por Marcos Natali (2018), em que ele

apresenta “Autobiografias do começo de uma aula”. No texto, o autor relata o encontro dos filósofos Jacques Derrida e John Caputo numa mesa-redonda formada por uma audiência de teólogos e estudiosos da religião. No evento, realizado no Canadá em 2002, Caputo pergunta ao francês: “pra quem você reza?”. Segundo Natali (2018): “A resposta de Derrida é cheia de voltas e desvios, mas começa com a manifestação de seu desconcerto: Vejam só, ele quer saber tudo de mim! E me pergunta isso... em público. *Em público*!” (p. 82, GRIFO DO AUTOR). A reposta de Derrida vem, conforme explica, cheia de matizações e condições, mas é resumida da seguinte forma pelo relator da cena:

> [...] para ele a prática da oração sempre esteve associada ao segredo. Mesmo quando em público, como em sua infância na Argélia, mesmo quando junto a outros – numa sinagoga, por exemplo – rezar foi sempre algo que interrompia a comunidade. Rezar seria, em outras palavras, uma possibilidade de estar com outros sem precisar ser igual a eles, sem precisar se fundir a eles. E seria também, numa definição pouco comum, *o modo do discurso em que seria possível fazer todas as perguntas* (NATALI, 2018, p. 82-83, GRIFO MEU).

Natali segue elaborando as formas de comunicação com Deus e explica que o modelo que justifica esse tipo de fala (que inclui não só a oração, mas também a confissão e a aula) é o artesanato, em que se faz ou cria a verdade: “Não, portanto, revelar ou corresponder a ela, mas gerá-la” (p. 84). Acho, assim, meu aporte para pensar, a partir das orações que trouxe e analisei no terceiro capítulo, o afeto protagonista. Entendo que a principal pergunta que motiva as orações recai justamente sobre as questões de visibilidade: o que fazer para se tornar visível (aos olhos de Deus, aos olhos de todos)? E são os afetos que formulam, como expliquei, as formas do visível quando se pensar o protagonismo religioso. Assim, aos afetos da felicidade, esperança e humildade as formas visíveis que produzem são, respectivamente, o diverso, o insatisfeito e o ecumênico.

6.5 Voltar ao início para encerrar a jornada

Entendo perfeitamente que o encerramento dessa tese diz mais sobre as necessárias burocracias de formulação do saber universitário do que sobre uma conclusão definitiva a respeito do protagonismo religioso. Aceito, portanto, que no percurso de explicar e reivindicar alguma originalidade nessas explicações, a completude é também uma meta. Então, me valendo do próprio referencial que utilizei para dialogar com as questões que me inquietam, posso afirmar que o protagonismo religioso tal qual me propus a apresentar está contingencial e precariamente fechado.

Seus pontos de sutura (a política, a ética e o afeto) podem sempre se abrir e mostrar que há outros lugares por onde o protagonismo religioso pode ser investigado.

Mas se é para concluir (e é, devo concluir), acho importante retomar a pergunta motivadora dessa jornada-pesquisa sobre o protagonismo religioso mais uma vez. Nas páginas iniciais da Introdução, propus um trabalho dedicado a entender como se constituem e se apresentam as formas religiosas que assumem um lugar fora do mainstream cristão no Brasil contemporâneo. A Teoria do Discurso proveu toda a ideia de antagonismo para pensar essa posição de "fora do mainstream". Minha proposta foi, como demonstrei, decantar o antagonismo por três espaços: o político, o ético e o afetivo. Acredito que esse tríplice do protagonismo pode ser pensado em breve formulações mais gerais.

Assim, o espaço político do protagonismo é aquele das disputas e negociações da nomeação e dos limites. Pude entender que estes últimos (os limites) são mais fáceis de serem manejados. O que reforça a ideia de que o trabalho de investimento na diferença entre o "nós" e o "eles" está na premissa básica de qualquer reflexão hegemonia X antagonismo. Mas a contenda no que se refere às nomeações assume outros níveis de complexidade. A dificuldade em nomear um projeto de reino no protagonismo religioso (ele não é nem da ordem da prosperidade tampouco da libertação) é sintomática de uma crise mais ampla e muitos projetos políticos hoje sofrem dessa mesma limitação: são nomeados de maneiras tão problemáticas que demandam uma maior compreensão das regras hegemônicas que o nomeiam.

O espaço da ética encampa a questão das modalidades de ação do sujeito do protagonismo religioso que trabalha criativamente no projeto de permanecer num espaço, seja ele literal ou metafórico. Mesmo tendo tomado o feminismo e a questão das mulheres como delimitação desse corpus específico, é preciso levar em consideração as implicações gerais da ética. Isso quer dizer tomar a ética como lugar para pensar as estratégias antagônicas: a releitura, a desconfiança, a tradução, a reescrita, o texto de chegada são todos componentes a serem levados em consideração nessa tarefa. Nesse sentido, é a relação antagônica com os "privilégios do saber" que modulam a aproximação com o Texto, com as Escrituras, no caso do protagonismo religioso.

O espaço do afeto, por sua vez, captura a competência do protagonismo religioso de se fazer visível. Assim, há em andamento uma investigação sobre o repertório de

afetos que produz formas possíveis de visibilidade. Essas formas possuem uma cronotopia: articulam devir e congregação como o próprio da performance do antagonismo. Assim, assumir a visibilidade é assumir o visível que se dá na relação de tempo e espaço dos afetos protagonistas.

As últimas leituras (quase todas propositadamente deixadas de fora em nome da completude da tese) mostram que outras formas de acesso ao protagonismo também são possíveis de se desenharem. Assim, a tarefa de apreensão do protagonismo aponta para caminhos como, por exemplo, a estética, a pedagogia e a mística. São direções atraentes, pois ao sugerirem novas suturas, desestabilizam o próprio conceito de protagonismo religioso como apresentei aqui e permitem entrever outros horizontes e outros limites.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Junior Vasconcelos do. A paixão de Jesus no Evangelho de Marcos (14,1–16,8) - Uma leitura narratológica. 2016. 278p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2016.

AMORIM, Marilia. Para uma filosofia do ato: válido e inserido no contexto. In: BRAIT, Beth (Org). Bakhtin, dialogismo e polifonia. São Paulo: Contexto, 2009,p.17-43.

ASAD, Talal. Agency and pain: An exploration. Culture and Religion, v. 1, n.1, p 29-60, 2000. http://dx.doi.org/10.1080/01438300008567139

ASAD, Talal. Comments on Conversion. In: VAN DER VEER, Peter. Conversion to Modernity: The Globalization of Christianity. New York and London: Routledge, 1996.

Asad, Talal. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Athanasiou, A., Hantzaroula, P., & Yannakopoulos, K. (2009). Towards a New Epistemology: The "Affective Turn". Historein, 8, 5-16.

AUGA, Ulrike. Decolonizing Public Space: A Challenge of Bonhoeffer's and Spivak's Concepts of Resistance, 'Religion' and 'Gender'. In: Feminist Theology. London: SAGE, 2008. Vol. 24(1), pp. 49-68.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outro no discurso. Fala múltipla: aspecto retórico, lógico, enunciativo e dialógico. Revue de Linguistique, Paris, Centre de Recherche de l' Université de Paris VIII, 1982.

BAKHTIN, Mikhail. Estética da Criação Verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. Questões de literatura e estética. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1998.

BARBERO, Jésus Martin. Uma aventura epistemológica. MATRIZes. Revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação da ECA-USP, Vol. 2, Nº2, 2009, p. 143-162.

BARRET, Michèlle. As palavras e as coisas: materialismo e método na análise feminista contemporânea. Revista Estudos Feministas, vol. 7, n. 1, 2, 1999.

BARRETT, Michèlle. Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. In: ZIZEK, Slavoj. Um Mapa da Ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BEARD, Mary. Mulheres no Poder: Um Manifesto. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

BECK, Maurício; FONSECA, Rodrigo Oliveira; SANTOS, Aretuza Pereira dos. RECORTES DISCURSIVOS, PARADIGMA INDICIÁRIO E PROCEDIMENTOS CONTRAINDUTIVOS. **Ling. (dis)curso**, Tubarão , v. 19, n. 1, p. 153-171, Jan. 2019 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-76322019000100153&lng=en&nrm=iso>. access on 25 July 2019. Epub May 27, 2019. http://dx.doi.org/10.1590/1982-4017-190102-do0219.

BELLIGNI, Silvano. Verbete Hegemonia. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de Política. Brasília: Editora UnB, 2004.

BENKLER, Yochai. The wealth of networks: how social production transforms markets and freedom. New Heaven and London: Yale University Press, 2018.

BILENKI, Maisa Regina; MÁXIMO, Maria Elisa. Amor & Sexo: sexualidade, feminismo e contra-agendamento da mídia. In: Congresso de Ciência da Comunicação na Região Sul, 18, 2017, Anais... Caxias do Sul: Intercom, 2017.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2011

BOURDIEU, Pierre. Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense, 2004

Bourdieu: trocas simbólicas e ditos

Bracke, Sarah. Conjugating the Modern/ Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a `Post-secular' Conjuncture. *Theory, Culture & Society*, n. *25*, v.6, p. 51–67, 2008. https://doi.org/10.1177/0263276408095544

BRACKE, Sarah. Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-secular' Conjuncture. In: Theory, Culture & Society. London: SAGE, 2008. Vol. 25(6), pp. 51-67.

BRAIDOTTI, Rosi. Affirmation, Pain and Empowerment. Asian Journal of Women's Studies, v. 14, n. 3, 7-36, 2008. DOI: 10.1080/12259276.2008.11666049.

Brighenti, A. (2007). Visibility: A Category for the Social Sciences. Current Sociology, 55(3), 323–342.

BROWN, Wendy. Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Indentity and Empire. Princeton: Princeton University Press, 2006.

BURITY, J. 1997. "Desconstrução, hegemonia e democracia: o pós-marxismo de Ernesto Laclau". Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/nabuco/joan7.rtf>. Acesso em 16 abr. 2019.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo. Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 15-66

BURITY, Joanildo. Discurso, política e sujeito na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau. In: Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto laclau. (Org.). Mendonça, D; Rodrigues, L. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BURITY, Joanildo. Glocalização e mudança de identidade: missionários brasileiros pentecostais e carismáticos no Reino Unido. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro , v. 38, n. 1, p. 14-35, Apr. 2018b . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000100014&lng=en&nrm=iso>. access on 29 Aug. 2019. http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap01

BURKE, Peter. A esperança tem história? Estudos Avançados (USP), São Paulo, v. 26, n. 75, 2012.

BUTLER, Judith. Corpos em aliança e política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CABRAL, João de Pina. A Prece Revisitada: comemorando a obra inacabada de Marcel Mauss. Relig. soc., Rio de Janeiro , v. 29, n. 2, p. 13-28, 2009 .

CABRAL, Kléber Araujo. Imagens do mundo: notas sobre o cronotopo no pensamento de Bakhtin. IN: BRANDÃO, Luis Alberto (Org.). Respostas a Bakhtin. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2012. p. 11-24.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. 2011. "O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal". Revista de antropologia (USP), São Paulo, v. 54 (2), pp. 1013-1049.

CARMOLINGA, Rafael. O Cristo da Fé: Fé Teológica X Fé Poética. In: FERRAZ, S., et al.,orgs. Deuses em poéticas: estudos de literatura e teologia [online]. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008. 364 p. ISBN 978-85-7879-010-3. Available from SciELO Books

CARNEIRO, Raquel. Jezabel, a capeta de saia da Record. Revista Veja Online. São Paulo: 29 Jul. 2019. Disponível em: https://veja.abril.com.br/entretenimento/jezabel-e-a-agenda-antifeminista-da-record/. Acesso em 10 Ago 2019.

CARRANZA, Brenda. Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências. Aparecida: Santuário, 2000.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. Dicionário de análise do discurso. São Paulo: Contexto, 2004.

CHAUÍ, Marilena. Desejo, ação e paixão na ética de Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CIRIBELLI, Fernanda. **O corpo pedagogizado: Fluidos femininos e propagandas de absorvente.** Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo. Universidade de Santiago da Compostella, v. 2, n. 6, p. 47-56, 2017. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/476671. Acesso em: 01 Ago. 2019.

COSTA, Marcela. Audiência Transmídia: uma proposta de conceituação a partir das telenovelas da Rede Globo. 2016. 181p. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2016.

CUNHA, Magali do Nascimento. A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2007.

DAYAN, Daniel. Conquering Visibility, Conferring Visibility: Visibility Seekers and Media Performance. International Journal of Communication 7 (2013), Feature 137–153.

DELEUZE, Gilles. Crítica e Clínica. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. Espinosa: filosofia prática. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é a filosofia? São Paulo: Editora 34, 1992.

DIAS, Cristiane. Análise do discurso digital: sobre o arquivo e a constituição do corpus. IN: ESTUDOS LINGUÍSTICOS, São Paulo, 44 (3): p. 972-980, set.-dez. 2015

DIAS, Cristiane; COUTO, Olívia. As redes sociais na divulgação e formação do sujeito do conhecimento: compartilhamento e produção através da circulação de ideias. Linguagem em (Dis)curso, Tubarão, SC, v. 11, n. 3, p. 631-648, set./dez. 2011. P. 631-648.

DUNCOMBE, Stephen. Dream or Nightmare: Reimagining Politics in an Age of Fantasy. New York and London: OR BOOKS, 2019.

DUNKER, Christian. Reinvenção da Intimidade; políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

FALCÃO, Carolina. PATRIOTA, Karla Regina M. P.; RODRIGUES, Emanuelle Brandão. O lugar de Deus é onde eu quiser: enunciações de religiosidade e sexualidade num evangelho afetivo-midiático. Revista Culturas Midiáticas, v. 11, n. 1, p. 66-81, 2018. Disponível em: http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/cm/article/view/40740/20364. https://doi.org/10.22478/ufpb.1983-5930.2018v11n1.40740.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. Feminismos web: linhas de ação e maneiras de atuação no debate feminista contemporâneo. **Cad. Pagu**, Campinas , n. 44, p. 199-228, June 2015 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332015000100199&lng=en&nrm=iso>. access on 28 Aug. 2019. http://dx.doi.org/10.1590/1809-4449201500440199.

FERREIRA, Jonas dos Santos. A Ceia do Senhor: Uma abordagem bíblica e de retorno às fontes. 2015. 107p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e intertextualidade. In: BRAIT, Beth. Bakhtin: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2008, p.161-193.

FORTUNA, Marlene. Dionísio e a comunicação na Helade: o mito, o rito e a ribalta. São Paulo: Annablume, 2005.

FOUCAULT, M. Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade I – A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 1999.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Org.). Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 1995, p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. **Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme. 1978. Disponível em:** http://1libertaire.free.fr/MFoucault332.html. Acesso em 25 Maio 2018.

FOUCAULT, Michel. Ditos e escritos. Ética, sexualidade, política. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. v. 5.

FRISOTTI, Heitor. Pueblo negro y Biblia: reconquista histórica. Revista de interpretación biblica latino-americana, v. 19, n. 3, p. 47-62, 1994. Disponível em: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla19/pueblo%20negro.html> Acesso em: 20 maio 2018.

GABLER, Neal. Vida - O Filme: como o entretenimento conquistou a realidade. Trad. Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GIORGI, Alberta. Gender, Religion, and Political Agency: Mapping the Field. Revista Crítica de CiênciasSociais [Online], v. 1, n. 110, p. 51-72, 2016. Disponível em: http://journals.openedition.org/rccs/6371. DOI : 10.4000/rccs.6371.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GOMES, Edlaine de Campos. A Era das Catedrais: a autenticidade em exibição. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

GOMIDES, Lana de Araújo. "Modos de Ser Mulher" no Período Menstrual: A Pedagogia Do Corpo Através de Imagens Publicitárias. Anais do Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual: Fabricações e Acidentes Visuais. Goiânia, GO: 2018. Disponível em: chrome-extension://oemmndcbldboiebfnladdacbdfmadadm/https://seminarioculturavisual.fav.ufg.br/up/778/o/LC_LANA_GOMIDES_IISIPACV2018.pdf. Acesso em: 01 Ago 2019.

GRAMSCI, A. Cadernos do cárcere. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 3, 2002.

GRAMSCI, Antônio. Cadernos do cárcere. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 3, 2000.

GRAMSCI, Antônio. Cadernos do cárcere. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 1, 2004.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) Epistemologias do Sul. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. Micropolítica: cartografias do desejo. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

GUERRA, Danilo Dourado. O Reino de Deus e o Mundo dos Homens: Em Busca da Heterotopia Joanina. 2015. 193f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

HENRY, P. A história não existe? In ORLANDI, E. P. **Gestos de leitura. Da história no discurso**. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Produciones Religiosas de la Modernidad**. In: DU LAURENS, Fréderic. Modernidad, religión y memória. Buenos Aires: Colihue, 2008b.

HIGGS, Liz Curtis. Meninas más da Bília. Belo Horizonte: Atos, 2002.

HJARVARD, Stig. The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change. Culture and Religion 12:2, 119-135. 2011.

HJARVARD, Stig. The Mediatization of Society. Nordicon Review, 29 (2): 105-134, 2008.

HJELM, Titus. Understanding the New Visibility of Religion: Religion as Problem and Utility. Journal of Religion In Europe. 203-222, 2014, 7(3-4).

HOLANDA, Juliano. Trêmula carne. **Desempena**. São Paulo, Matura Musical, 2015.

HOOVER, Stewart. Religion in the Media Age. Londres: Routledge, 2006.

HOOVER, Stewart. Residual and Resurgent Protestantism in the American Media (and Political) Imaginary. International Journal of Communication 11(2017), p. 2982–2999.

HORSLEY, Richard. Jesus, a Galiléia e o Império: protesto e ação contra adesordem mundial ontem e hoje. [Entrevista concedida a] Jorge Cláudio Ribeiro. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 2, n. 2, p.143-152, Jun, 2009.

ILLOUZ, Eva. O amor nos tempos do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ILLOUZ, Eva. O amor nos tempos do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JENKINS, Hnery. Cultura da Conexão. São Paulo: Editora Aleph, 2014.

KELIN, Alberto. Mídia e Igreja: contaminações semióticas. In: Imagens e de culto e imagens da mídia: interferências midiáticas no cenário religioso. Porto Alegre: Sulina, 2006.

KLEIN, Alberto. Imagens de culto e imagens da mídia. Interferências midiáticas no cenário religioso. Porto Alegre: Sulina, 2006.

LACLAU, Ernesto. "Posfácio". In: Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau. Mendonça, D; Rodrigues, L. (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

LACLAU, Ernesto. A razão populista. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LACLAU, Ernesto. A razão populista. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. Hegemony and Socialist Strategy: Toward A Radical Democratic Politics. Londo, New York: Verso, 2001.

LACLAU, Ernesto. New Reflections on the Revolution of Our Time. London and New York: Verso Books, 1990.

LACLAU, Ernesto. O Retorno do Povo: razão populista, antagonismo e identidades coletivas. Revista Política e Trabalho. N. 23, out/2005, p. 09-34.

LACLAU, Ernesto. Os Novos Movimentos Sociais e a Pluralidade do Social. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_02/rbcs02_04. Acesso em: 02 abr 2019.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical. São Paulo: Editora Entremeios, 2015

Lalcau, Ernesto. Emancipações e diferenças. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.

LE GOFF, Jacques. São Francisco de Assis. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LEHMANN, David. Esperança e Religião. Estudos Avançados. Revista do Instituo de estudos Avançados da USP, Vol 26, No 75, 2012, p. 219-236.

LEMAIRE, Nathalie. Agón e tragédia grega: esclarecimento terminológico, formas e significações em Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Calíope: Presença Clássica | 2015.2 . Ano XXXII . Número 30.

LEMOS, Rita de Cássia Rosada. Reino de Deus, experiência que aponta para a vida. Um estudo da experiência portadora de vida a partir da obra "Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo", em Leonardo Boff. 2011. 151f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

LOEWE, William P. Introdução à Cristologia. São Paulo: Paulus, 2000.

MACEDO, Edir Bezerra. (2000), Vida com Abundância. Rio de Janeiro, Universal.

MACHADO, José Pedro. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Lisboa: Horizonte, 1990, v. IV, p. 447.

MAHMOOD, S. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Oxford: Princeton University Press, 2005.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto. Etnográfica, Lisboa , v. 10, n. 1, p. 121-158, maio 2006 . Disponível em

<http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100007&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 27 out. 2017.

MAINGUENEAU, Dominique. Análise de textos de comunicação. São Paulo: Cortex Editora, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, cenografia e incorporação. In: Ruth Amossy (Org.). Imagens de si no discurso: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2011. p. 69-92.

MAPRIL, José. Geografias da virtude: "bons" muçulmanos e as políticas da oração entre bangladeshis em Lisboa. Relig. soc., Rio de Janeiro , v. 29, n. 2, p. 134-151, 2009.

MARGUERAT, Daniel. De Jesus de Nazaré a Paulo de Tarso: a política no Novo Testamento. Entrevista concedida a Gabriele Palasciano. Instituto Humanitas Unisisnos. Porto Alegre, 10 Jul 2015. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias/544449-de-jesus-de-nazare-a-paulo-de-tarso-a-politica-no-novo-testamento-entrevista-com-daniel-marguerat. Acesso em: 20 Ago. 2018.

MARTEL, Frédéric. MAINSTREAM: A guerra global das mídias e das culturas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

MARTINO, Luis Mauro Sá. Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais. São Paulo: Paulus, 2016.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Mídia, religião e sociedade: das palavras ás redes digitais. São Paulo: Paulus, 2016.

MATEUS, Samuel. Regimes de visibilidade na publicidade mediatizada. Matrizes, São Paulo, v. 8, n. 2, pp. 259-281, jul/dez 2014.

MATEUS, Samuel. Visibility as a key concept in Communication and Media Studies. Estudos em Comunicação. nº 25, vol. 2, 109-124. Dezembro de 2017

MAUSS, Marcel. A Oração. Introdução Geral. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. RBSE 8(24): 774-788, Dez2009.

MENDONCA, Daniel de. Antagonismo como identificação política. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília , n. 9, p. 205-228, dez. 2012 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522012000300008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 29 ago. 2019. http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522012000300008.

MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto (Orgs.). Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

METZ, Johann Baptist. Memoria passionis: Uma evocación provocadora em uma sociedade pluralista. Mailaño: Ediotirial Sal Terrae, 2007.

MEYER, Brigit. Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses. Palgrave: New Yorrk, 2009.

MEYER, Brigit. Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. Amsterda: Vrije Amsterdam, 2006.

MONTERO, Paula. "Religiões Públicas" ou religiões na Esfera Pública?. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 36(1): 128-150, 2016.

MONTERO, Paula. Controvérsia Religiosa e Esfera Pública: Repensando as Religiões como Discurso. Religião e Sociedade 32(1): 167-183, 2012.

MONTERO, Paula. O Campo Religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. Boletim CEDES – Out/Dez 2011 – ISSN 1982-1522. Diponível em: chrome-extension://oemmndcbldboiebfnladdacbdfmadadm/http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/out_2011/campo.pdf. Acesso em: 02.abr.2017.

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. Revista Novos Estudos 74 (1): 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2015.

MONTERO, Paula. Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos. Campinas: Editora Unicamp, 2016.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil, Etnográfica [Online], vol. 13 (1) | 2009, Online desde 16 março 2012, consultado em 01 maio 2019. URL : http://journals.openedition.org/etnografica/1195 ; DOI : 10.4000/etnografica.1195.

MORA, José Ferrater. Dicionário de filosofia. Tomo I (A-D). Edições Loyola: São Paulo, 1994.

Moraes, T. D. (2002). Tempo-espaço e produção de subjetividade: o trabalho na sociedade de controle. Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, RJ.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. Revista Política e Sociedade. Florianópolis, v. 2, n. 3, p. 11-26, 2003. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/issue/view/976. Acesso em 20 Ago. 2018.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba , n. 25, p. 11-23, Nov. 2005 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782005000200003&lng=en&nrm=iso>. access on 29 Aug. 2019. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782005000200003.

MUTZENBERG, Remo. Movimentos sociais: entre aderências, conflitos e antagonismos. In: SINAIS – Revista Eletrônica - Ciências Sociais. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.09, v.1, Junho. 2011. pp.127-143.

NAKANO, Wagner; FERREIRA, Lindógenes. Interpretação da bíblia a partir da hermenêutica negra. Fragmentos de Cultura, v. 24, n. 3, p. 393-401, jul/set 2014.

NATALI, Marcos. Autobiografias do começo de uma aula. **Estud. av.**, São Paulo , v. 32, n. 93, p. 77-92, Aug. 2018 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142018000200077&lng=en&nrm=iso>. access on 28 Aug. 2019. http://dx.doi.org/10.5935/0103-4014.20180031.

O'BRIAN, Jodi. **Wrestling the angels of contradiction: queer Christian indentities**. Culture and Religion, Londres, v. 5, n. 4, p. 179-202, 2007.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson de. Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro. 2009. 402p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2009.

OLIVEIRA, Joana. Jesus pode sertudo mesnos travesti. El País: São Paulo, 23 Jul. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/23/cultura/1532371217_501094.html?id_externo_rsoc=FB_BR_CM. Acesso em: 01 Ago. 2018.

ORLANDI, Eni P. A materialidade do gesto de interpretação e o discurso eletrônico. In. DIAS, Cristiane. Formas de mobilidade no espaço e-urbano: sentido e materialidade digital [online]. Série e-urbano. v. 2, 2013b. Consultada no Portal Labeurb - Laboratório de Estudos Urbanos. Disponível em: <http://www.labeurb.unicamp.br/livroEurbano/>. Acesso em: 24 jul. 2019.

ORLANDI, Eni P. Análise de Discurso: Princípios & Procedimentos. Campinas: Pontes, 2001a.

ORLANDI, Eni P. Discurso e Texto. Campinas: Pontes, 2001b.

PAIXÃO, Danyelle; ALEXANDRE, Thainá Evellyn Martiniano; RODRIGUES, Emanuelle Gonçalves Brandão. "Ousadia, informação e diversão": a pedagogia da diversidade no discurso do programa Amor & Sexo. In: Congresso de Ciência da Comunicação na Região Nordeste, 18, 2017, Anais... Fortaleza: Intercom, 2017.

PAOLI, Maria Célia. Movimentos Sociais, Cidadania, Espaço Público: perspectivas brasileiras para os anos 90. In: Revista Crítica de Ciências Sociais. Coimbra: Edição n. 33, Outubro. 1991, pp. 115-133.

PATRIOTA, Karla Regina Macena P.; FALCAO, Carolina Cavalcanti; RODRIGUES, Emanuelle Gonçalves Brandão. A cartografia de um campo: singularidades e possibilidades nas relações entre religião e consumo nos trabalhos desenvolvidos na Comunicação. **Intercom, Rev. Bras. Ciênc. Comun.**, São Paulo , v. 40, n. 1, p. 143-158, Apr. 2017 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-58442017000100143&lng=en&nrm=iso>. access on 29 Aug. 2019. http://dx.doi.org/10.1590/1809-5844201718.

PATRIOTA, Karla. O show da fé: a religião na sociedade do espetáculo. 2008. 235p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2008.

PÊCHEUX, M. Ler o arquivo hoje [1982]. In: ORLANDI, E. (org.) [et al.]. Gestos de Leitura:da história no discurso. 3. ed. SP: Campinas, Editora da Unica, 1993. p. 55-66.

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, P. et al. Papel da Memória. Campinas: Pontes, 2007. P. 49-46.

PETRI, V. O funcionamento do movimento pendular próprio às análises discursivas na construção do "dispositivo experimental" da Análise de Discurso. In: Verli Petri; Cristiane Dias. (Org.). Análise de discurso em perspectiva: teoria, método e análise. Santa Maria-RS: Editora da Universidade Federal de Santa Maria, 2013, v. 1, p. 39-48

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá. Sociologia da Religião e Mudança Social. São Paulo: paulus, 2004.

POHJONEN, Matti; UDUPA, Sahana. Extreme Speech Online: An Anthropological Critique of Hate Speech Debates. International Journal of Communication, [S.l.], v. 11, p. 19, mar. 2017. ISSN 1932-8036. Available at: <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/5843>. Date accessed: 14 Fev. 2018.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. IN: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Setembro 2005. pp.227-278.

Referências bibliográficas

RICHARDS, Lawrence. Comentário Bíblico do Professor. São Paulo: Editora Vida, 2001.

RIIS, Ole; WOODHEAD, Linda. A Sociology of Religious Emotion. Oxford: Oxford University Press, 2016.

ROCHA, Gilmar. Marcel Mauss e o Significado Do Corpo nas Religiões Brasileiras. NTERAÇÕES - Cultura e Comunidade, v. 3, n. 4, p. 133-150, 2008.

RODRIGUES, Emanuelle G B. PEDAGOGIAS DE UM "AMOR INTELIGENTE": Empreendedorismo e racionalização dos afetos na Escola do Amor da Igreja Universal do Reino de Deus. 2015. 118p. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2015.

ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cad. Pagu**, Campinas , n. 16, p. 79-96, 2001 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332001000100005&lng=en&nrm=iso>. access on 20 Aug. 2018. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332001000100005.

ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis , v. 14, n. 1, p. 294-304, Apr. 2006 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000100016&lng=en&nrm=iso>. access on 20 Aug. 2018. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100016.

ROTHBERG, Danilo; DIAS, Mariane B. Religião, política e eleições na Folha Universal. In: Intexto, Porto Alegre, UFRGS, n.27, p. 20-37, dez. 2012.

RUBIN, G. Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade.Tradução de Felipe Bruno Martins Fernandes. Revisão de Miriam Pillar Grossi. Cadernos Pagu, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 21, p. 1-88,2003

RUBIO, Pedro. Toma e lê! Síntese Agostiniana. São Paulo: Edições Loyola, 1996

SAFATLE, Vladimir. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SALES, Ronaldo. "Laclau e Mouffe : desconstrução e genealogia", In: Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto laclau. (Org.). Mendonça, D; Rodrigues, L. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SAMPAIO, Simone Sobral. Resistências. Revista Aulas. Campinas, v. 1, n. 3, p. 1-25, Mar 2007. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/aulas/article/view/1937/1398. Acesso em: 25 Maio 2018.

SANTAELLA, Lúcia. Culturas e artes do pós-humano: das culturas das mídias às ciberculturas. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTO AGOSTINHO. Patrística Volume 16. São Paulo: Paulus, s/d. Disponível em: chrome-extension://oemmndcbldboiebfnladdacbdfmadadm/https://filovida.org/wp-content/uploads/2017/05/Dos-Bens-do-Matrimonio-_-A-Santa-Virgindad-Santo-Agostinho.pdf. Acesso em 20 fev 2019.

SANTOS, Adilson. A Tragédia Grega: um estudo teórico. In: Revista Investigações. Vol. 18, N° 1, Janeiro/2005.

SCHNEIDERS, Caroline. Do retorno ao arquivo à constituição do corpus e dosgestos de interpretação. Conexão Letras. Volume 9, nº 11 | 2014, p. 99-109.

SIMIONATTO, Ivete. Classes subalternas, lutas de classe e hegemonia: uma abordagem gramsciana. Revista Katálysis, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 41-49, jan. 2009. ISSN 1982-0259. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/S1414-49802009000100006>. Acesso em: 04 abr 2019.

SOBRAL, Aldail. Estética da Criação Verbal In: BRAIT, Beth (Org). Bakhtin: dialogismo e polifonia. São Paulo: Contexto, 2009.

SODRÉ, Muniz. A ciência do comum: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

SOUZA, Regina Magalhães de. O Discurso do Protagonista Juvenil. 2006. 350p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SPINOZA, B. Ética. São Paulo: Autêntica, 2014.

STOLOW, Jeremy; BOUTROS, Alexandra. Visible/Invisible: Religion, Media, and the Public Sphere. Canadian Journal of Communication, v. 40, n. 1, feb. 2015.

ISSN 1499-6642. Available at: <https://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/view/2977/2505>. Date accessed: 10 abr 2019. doi:https://doi.org/10.22230/cjc.2015v40n1a2977.

TELLES, Vera da Silva. Movimentos sociais: reflexões sobre a experiência dos anos 70. In: SCHERER-wARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo J. (orgs.). Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina. São Paulo: Brasiliense, 1987.

TOLDY, Teresa. Religião, gênero e cidadania sexual: uma introdução. Revista Crítica de Ciências Sociais, v. 1, n. 10, Lisboa, novembro, pp. 43-50, 2016.

TOURAINE, Alain. 1998. "Juventud y Democracia en Chile". Ultima Decada (CDPA), Vinã del Mar, Chile, no. 8, 1998, Disponível em: http://www.cidpa.cl/wp-content/uploads/2013/05/8.4-Touraine.pdf Acesso em: 20 jun. 2018.

TRYON, Chuck. On-Demand Culture: Digital delivery and the future of movies. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2013.

VOAS, David; CROCKETT, Alasdair. Religion in Britain: Neither Beleiving nor Belonging. Sociology, v. 39, n. 1, p. 11-28, 2005. DOI: 10.1177/0038038505048998.

WEBER, Max. Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEISS, Raquel. Max Weber e o problema dos valores: as justificativas para a neutralidade axiológica. Rev. Sociol. Polit., v. 22, n. 49, p. 113-137, mar. 2014

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 2, n. 1, pp. 1-11, 2002.

ZIZEK, Slavoj. Class struglle or Postmodernism? Yeas, please! In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left. London and New York: Verso, 2000. p. 90-135.

ZIZEK, Slavoj. Interrogating the Real. New York: Continuum, 2010.