

**O lugar de Deus é onde eu quiser:
enunciações de religiosidade e sexualidade num evangelho afetivo-midiático**

*God's place is wherever i want it:
enunciations on religiosity and sexuality within an affective-mediatic gospel*

Carolina Cavalcanti FALCÃO¹
Karla Regina Macena Pereira PATRIOTA²
Emanuelle Gonçalves Brandão RODRIGUES³

Resumo

O presente trabalho pretende discutir como formas de construção da religiosidade estão atreladas à enunciação de aspectos da intimidade. No caso específico analisado, usaremos o post intitulado “Carta a uma prima homofóbica”, texto que faz parte de um corpus estabelecido no quadro da controvérsia como construção de visibilidades religiosas no espaço público. O trabalho de análise nos mostra que existe uma disputa que busca determinar o lugar de Deus a partir da enunciação da sexualidade. Nesse processo, são negociados sentidos que se regulam tanto pela memória religiosa da Graça (e sua contrapartida, a memória religiosa da Lei), quanto por lógicas afetivo-midiáticas. Entendemos que o “lugar de Deus” reflete um projeto ético, ou seja, além de determinar uma subjetividade religiosa revela também uma enunciação da individualidade. Trata-se, portanto, de um espaço discursivo aberto e controverso, que produz formas de enunciação que autorizam certas existências, animadas pelo tom da controvérsia.

Palavras-Chave: Religiosidade. Sexualidade. Controvérsia.

Abstract

The present work aims to discuss how forms of construction of religiosity embrace enunciations of intimacy. In the specific case analyzed, we will use the post titled "Letter to a homophobic cousin", text that is part of a corpus established in the framework of the controversy as construction of religious visibilities in the public space. The work of analysis demonstrates that there is a dispute over God's place, established from the

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação – PPGCOM/UFPE. Professora da Universidade Federal da Paraíba e Unifavip-DeVry. E-mail: carolinacfalcao@gmail.com

² Doutora em Sociologia pela UFPE. Professora do PPGCOM da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: k.patriota@gmail.com

³ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação – PPGCOM/UFPE. Professora da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. E-mail: egbrodrigues@gmail.com

enunciation of sexuality. In this process, there is a regulation of meanings that regards both the religious memory of Grace (and its counterpart, the religious memory of the Law), and the affective-mediatic logics. We understand that the "place of God" reflects an ethical project. In other words: in addition to determining a religious subjectivity also reveals an enunciation of individuality. It is, therefore, an open and controversial discursive space that produces forms of enunciation that authorize certain existences, animated by the tone of the controversy.

Keywords: Religiosity. Sexuality. Controverse.

Introdução

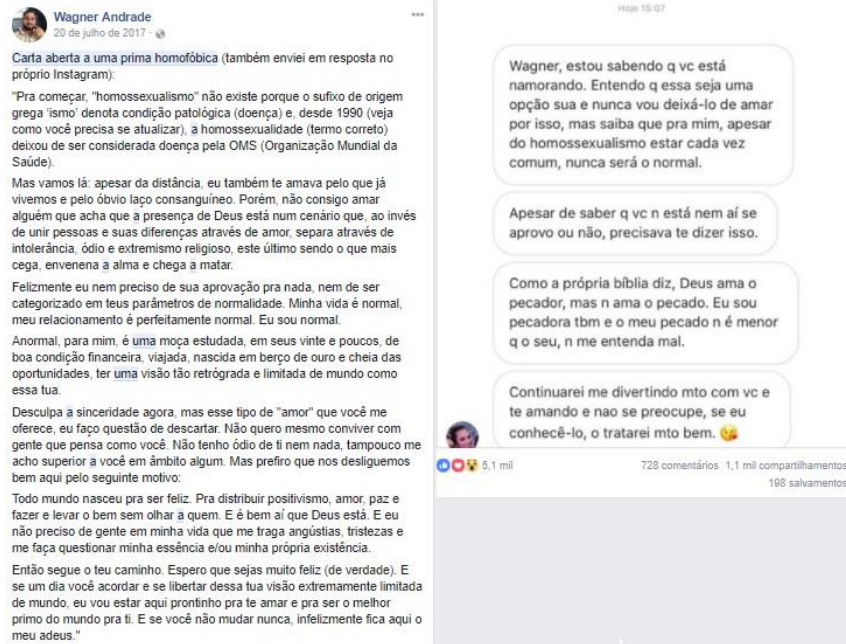
“[...] Todo mundo nasceu pra ser feliz. Pra distribuir positivismo, amor, paz e fazer e levar o bem sem olhar a quem. E é bem aí que Deus está”. Essa poderia ser uma frase apologética sobre a presença e obra de Deus na vida das pessoas. Ou mesmo uma releitura do Salmo 37⁴, em que se exorta a confiança em Deus e a entrega a Ele. No entanto, o trecho que abre a reflexão deste trabalho foi extraído da publicação, no Facebook, intitulada “Carta Aberta para uma prima homofóbica”⁵ que rendeu ao seu autor uma notoriedade acima de seus padrões de audiência: foram 5,1⁶ mil curtidas, 1,1 mil compartilhamentos e mais de 720 comentários (Figura 1).

⁴ Confia no Senhor e faze o bem; habitarás na terra, e verdadeiramente serás alimentado. (Salmos, capítulo 37, vers.3).

⁵ Postagem publicada no dia 20/07/2017, que se mostra como uma resposta pública do autor a uma mensagem enviada privativamente por sua prima quando a mesma descobriu que ele estava namorando um homem. Disponível em: <<https://www.facebook.com/search/top/?q=carta%20aberta%20a%20uma%20prima%20homofobica>> Acesso em: Jan/2017.

⁶ Fevereiro/2018.

Figura 1 – “Carta a uma prima homofóbica”



O texto ora trazido para análise faz parte de um corpus maior, que vem sendo coletado em nossas pesquisas, para compreensão da controvérsia religiosa, no sentido apresentado por Montero (2016). Para a autora, trata-se, em linhas gerais, da maneira como os sentidos religiosos são produzidos na percepção do Outro. Nessa relação, explica, há um “fluxo de interações discursivas que carregam incertezas, aspirações, medos e esperanças de falantes e ouvintes” (MONTERO, 2017, p. 12). A esfera pública, na qual se desenrolam tais interações, por conseguinte é, antes de tudo, um espaço discursivo onde agentes religiosos constroem para si seus projetos de legitimidade. Dessa forma, a controvérsia é mais que a emergência da polêmica, é uma

categoria analítica que nos permitirá ao mesmo tempo tornar visíveis as relações entre sujeitos de discurso e construir abstratamente um modelo da rede de circulação de categorias de modo a compreendermos a dinâmica dos processos de produção de legitimidade (MONTERO, 2016, p 13).

O nosso desafio é pensar a retórica como processo, ao mesmo tempo, de negociação e persuasão, mas também problematizarmos a sexualidade como espaço privilegiado para

observarmos a manifestação de subjetividades religiosas. Por fim, pretendemos discutir as lógicas afetivo-midiáticas que regulam esses sentidos e discorreremos sobre a possibilidade de pensar a sexualidade no discurso religioso como um projeto retórico, acima de tudo, político.

Encontramos na noção de *ethos*, viabilizadora de certo lugar de fala, tal qual proposta por Maingueneau (2011), um ponto de partida valioso. Assumimos que o discurso não é produto exclusivo da vontade do enunciador e sim, como explica Piris (2007, p.183), “a manifestação discursiva de uma voz e um corpo historicamente investidos de valores compartilhados socialmente e captados por meio de estereótipos”. A retórica a partir da noção de *ethos* nos possibilita ponderar como esse corpo e essa voz (longe de serem categorias encarnadas) se materializam em discursos, gerando interditos, acionando memórias, permitindo que algo seja dito ou não.

A cena na qual é introduzido esse texto permite, além disso, uma transmutação do gênero discursivo no qual ele próprio se estrutura: a carta. Mesmo remetendo o conteúdo a um sujeito em específico, a “prima homofóbica”, o corpo de enunciatários é, intencionalmente, ampliado, pois essa carta é aberta. Há, assim, uma cenografia que transcende as funções do próprio gênero e de sua instrumentalidade. É bom ressaltar que a cenografia não trata do cenário no qual o discurso se apresenta, mas do esforço por se construir em seu dispositivo de fala. Algo próximo do que se nomeia como a “dimensão criativa do discurso” (PIRIS, 2008), fazendo com que o momento histórico, o espaço e os papéis sociais, todos reconhecidos e compartilhados, se engendrem e interpelem o leitor (ou co-enunciador) na construção dos sentidos.

No texto que analisamos, a cenografia fica clara desde o título do *post*: trata-se de uma carta. Assim, a estratégia persuasiva do texto, que motiva este trabalho, está no “convite” de não apenas ler a carta (que é destinada à “prima homofóbica”), mas também de fazer uma reflexão sobre questões mais amplas (que ultrapassam possíveis ‘divergências’ entre primos), como preconceito, afetos e Deus (a carta é aberta, logo, não há problema em ser postada no Facebook). Temos, no quadro geral da nossa análise, dois lugares que se enfrentam: um remetente e uma destinatária.

Uma carta é um documento em movimento por natureza: vai de um remetente a um destinatário e seu sentido se completa por conta da sua potência de interação. Ao mesmo tempo, a operação interlocutiva dela propicia o intercâmbio dos papéis comunicativos: pode-se ser ora remetente, ora destinatário. No caso específico da Carta Aberta a uma Prima Homofóbica cabe ainda outro papel: o de plateia. A carta, como argumenta Silva (2002), se inscreve nas primeiras práticas enunciativas mediadas pela escrita (e possui pelo menos vinte séculos de existência), viabilizando a construção de relações interativas à distância e inaugurando, deste modo, novas formas de interação social. Interação aqui viabilizada também pelo conflito.

Sobre cartas e formas de sociabilidade

Num breve panorama histórico sobre as cartas, gênero epistolar, percebemos que o termo abarca uma grande diversidade de práticas comunicativas. Ou, como explica Silva (2002, p.54), tal diversidade demonstra não somente a existência de um gênero, “mas sim o surgimento de um sistema [...] de gêneros epistolares, no seio das atividades sociais de uma dada cultura, produzidos e difundidos em esferas sociais distintas, para responder às demandas sociais particulares dessa cultura”. O que nos chama a atenção, ao pensarmos esse “sistema epistolar”, é que a ideia de privacidade (ou de interação particular) como condição para produção e consumo da cartasó veio se estabelecer como fundamento a partir do século XVII. Assim, o que entendemos como “carta pessoal” se consolidou há pouco mais de três séculos como “parte das atividades da vida cotidiana, na esfera privada, para atender a propósitos comunicativos que iam desde o dar notícias a quem se encontrava ausente a manter uma correspondência para alimentar cordialmente um relacionamento” (SILVA, 2002, p. 54).

Uma carta aberta, porém, é um produto diferente, especialmente quando situada no contexto da sociedade de rede global e circulação na esfera pública, âmbito cujas “consequências concernentes a uma coletividade apresentam-se discursivamente e argumentativamente de forma aberta e racional” (GOMES, 1998, p.01). O caráter privativo da carta, nesse caso, passa a ser reconfigurado em virtude da demanda notoriamente

pública, assumindo, como no caso analisado, a qualidade de manifesto. Em total diálogo com Gomes ao demarcar que, na esfera pública, “a primeira característica é a palavra e a comunicação: interesses, vontades, pretensões dos cidadãos podem ser levados em consideração apenas quando ganham expressão em proposições ou discursos”, na intencionalidade de convencer pelos argumentos apresentados (Idem).

Assim, quando Wagner, autor da carta, publicamente afirma “não consigo amar alguém que acha que a presença de Deus está num cenário que, ao invés de unir pessoas e suas diferenças através de amor, separa através de intolerância, ódio e extremismo religioso”, ele reposiciona (da esfera privada para a pública) tanto o remetente quanto o destinatário da carta. Isso é possível porque ele substitui, na materialidade do texto, o destinatário primeiro (a prima) pelo pronome indefinido (alguém) e evoca a memória discursiva da plateia no tocante a casos, minimamente, semelhantes. Produz, desse modo, uma ligação afetivo-midiático com os enunciatários por meio do conflito que transcende a esfera privada de uma relação opositora no seio da família, tecendo-a na medida em que seu ethos discursivo dialoga com o imaginário da plateia. Isso porque o “eu” evocado no texto, enquanto referente da carta, assume diversas corporalidades, não se limitando ao remetente em questão.

Outro aspecto, tão importante quanto o que levantamos anteriormente, é a mediação estabelecida pelo conflito, fator determinante para que este assuma o caráter público e seja reconhecido (notadamente pelo engajamento promovido) como tema de interesse geral. Enquanto modo de sociação, o conflito, segundo Simmel (1983), funciona, ao mesmo tempo, como fator integrador e contestador, mediando tanto a unificação quanto o empoderamento de consciências. Suas causas, como no caso da carta, são sempre fatores de dissociação (ódio, inveja, necessidade, desejo), contendo, segundo o autor, feições positivas em sua natureza. Portanto, não é leviano afirmar que o conflito enquanto mediação social é, igualmente, uma mediação política que estabelece entre os sujeitos diversas relações de força.

Tomando a contestação de Wagner como uma manifestação, antes de tudo política, podemos agora situá-la em dois espaços de discussão evocados como pano de fundo no discurso, algo essencial para a construção de sua cenografia: a religião e a sexualidade. Ora,

se como argumenta Melo (1999, p.199), religiosidade e sexualidade são, normalmente, assuntos da esfera privada e, justamente por isso, a alteração sobre eles “não se centra na objetividade dos argumentos, não importa se a origem do debate é objetiva ou racional; busca-se, isto sim, a simpatia, a boa vontade do interlocutor”, estamos diante de uma cenografia que se amplia na simpatia conquistada, refletida pelo expressivo engajamento no Facebook. Ao assumir a forma de carta aberta, seu ordenamento discursivo passa a atender, como explica Silva (2002), questões como a natureza das relações sociais entre os participantes, o caráter e a finalidade a que a carta se presta e, por fim, os modos de produção, circulação e recepção dos textos da carta.

Por fim, vale demarcar que a carta aberta, principalmente nos espaços sociais e em rede (digitais), é uma atividade comunicativa cujo principal objetivo é publicizar algo, seja difamando ou promovendo uma pessoa, um serviço ou uma proposta, entre outros. Outra característica importante é a sua dinâmica interlocutiva, isto é: “o esquema e o funcionamento de participação no evento comunicativo é pré-fixado, o fluxo da interlocução é predominantemente de sentido único: do remetente para um sem-número de destinatários” (SILVA, 2002, p. 73).

Sobre cartas e o projeto cristão do evangelho

Para o ordenamento do Novo Testamento, as cartas, enquanto gênero discursivo, possuem uma importância estratégica e estruturadora. Elas formam uma parte importante da maneira como o evangelho de Cristo foi comunicado por seus apóstolos, sistematizando e publicizando a concepção da doutrina cristã. O tom tanto pedagógico quanto pastoral das epístolas era fundamental para anunciar não só os propósitos de Deus, como também apontar as normas de conduta, de moral e as formas de organização congregacional. Fala-se, quase como senso comum, do Novo Testamento como o anúncio da Graça, enquanto se descreve o Antigo Testamento como observação da Lei⁷: uma divisão obviamente política que permitiu, já na década de 1960, a partir da emergência dos discursos feministas, da

⁷É importante ressaltar que nos estudos teológicos essa oposição Lei/A.T. X Graça/N.T. é amplamente questionada, pois se argumenta que é possível encontrarmos a Lei no Novo Testamento bem como a Graça no Antigo Testamento.

Teoria Queer e da Teologia da Libertação, entre outros, a possibilidade de novas leituras das Escrituras.

Essas leituras apontam para o Reino de Deus como uma proposta tangível e contemporânea, cujo principal objetivo é a construção de um mundo mais tolerante e mais inclusivo. Nesse trabalho de interpretação do Evangelho pelas lentes das questões sociais e humanas, a figura de Jesus de Nazaré assume protagonismo político: sua opção pelos pobres, pelos excluídos, pelos que não têm voz, marca a expressão da própria Graça. Mas não apenas isso: o Novo Testamento possibilita entender a Graça de Deus como “a razão de haveremos passado de pessoas cujas ‘gargantas são como sepulcros abertos’ (Salmo 5, vers. 9) a participantes da glória de Deus. Tínhamos sido atirados para fora; agora somos chamados e postos para dentro” (LUCADO, 1999, p.95). Por isso é nesse Novo Testamento, proclamador da expiação vicária do “Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo” (João, capítulo 1, vers.29), que os movimentos mais diversos vão buscar sua validação teológica.

A Teologia Queer⁸, por exemplo, vai caminhar nesse mesmo propósito: dar sentido religioso à experiência de pessoas que foram historicamente removidas do plano de salvação cristão. Nessa tarefa, a moral sexual vai ser revista: “A teologia gay também propõe uma nova ética sexual, não derivada da compreensão heterossexual de matrimônio, cuja finalidade central é a procriação, mas na valorização do ser humano na sua integralidade” (MUSSKOPF, 2003. p. 136). Como Musskopf nos mostra, trata-se de uma ética sexual que vai se amparar na autonomia e na intimidade, promovendo um espaço mais amplo de construção de subjetividades.

Importante aqui é retomar a questão, já mencionada anteriormente, de se pensar sobre a natureza híbrida da referida carta, uma negociação importante sobre as fronteiras entre o público e o privado por um lado e a religiosidade/espiritualidade e a intimidade/sexualidade, por outro. Nossa premissa é que certas subjetividades religiosas

⁸A expressão guarda uma história complexa, cujo aprofundamento demanda mais espaço do que dispomos nesse artigo. Por isso, entendemos a Teologia Queer como um paradigma que parte do entendimento da sexualidade como um dispositivo histórico de poder típico das sociedades modernas. Nessa perspectiva, a Teologia Queer se utiliza do argumento central do protestantismo, cuja justificação se dá apenas pela graça e pela fé. Assim, a Teologia Queer relativiza a moral sexual, habilitando para a salvação pessoas que, devido à heteronormatividade cristã, era tida como pecadoras (MUSSKOPF, 2003, ver pg).

ganham legitimidade na medida em que são enunciadas juntamente a (ou em decorrência de) outras enunciações acerca da intimidade. E, por isso, voltamos ao conceito de ethos, não mais pela chave teórica do discurso, mas como possibilidade de apreensão de uma ética, que é tanto sexual quanto religiosa (pois fala, eloquentemente, sobre a autonomia do sujeito).

No caso específico analisado neste trabalho, a sexualidade do primo autor da carta dá sentido à sua subjetividade religiosa, principalmente porque rebate um tipo de homofobia distinta daquela que diretamente segrega e discrimina os indivíduos marcados como transgressores e inferiores. Trata-se, grosso modo, do que Fernandes (2007 apud NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009) nomeou de “homofobia cordial”, esta que aproxima aqueles que se julgam em superioridade moral, numa “relação assimétrica [que] pode implicar engajamento emocional dos sujeitos envolvidos, favorecendo a perpetração de formas muito sutis de sujeição e violência” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p.127).

No entanto, é justamente aqui que vemos a emergência de uma ética que autoriza a “vítima” da homofobia cordial a colocar Deus num espaço diferente (do amor, da tolerância, da Graça) do espaço que a sua prima especifica (o do pecado, da Lei). Há inegavelmente uma memória discursiva que sustenta tanto a posição do primo remetente quanto da prima destinatária da referida carta. Nosso argumento é que a subjetividade religiosa do remetente não se sustentaria sozinha apenas em função de sua sexualidade se esta não fosse capaz de acionar uma memória específica, que aqui nomearemos como a ‘memória da Graça’. Assim, o projeto retórico da “Carta Aberta a Uma Prima Homofóbica” se torna efetivo porque estabelece também relações interdiscursivas potentes e valiosas.

Concordamos com Orlandi (2001), para quem a memória é o próprio interdiscurso, operando relações possíveis entre o dizer e o já-dito. O que reflete significações e sentidos que não são eternos, nem sem movimentos. Eles se fragmentam, se desconstroem, se rompem e mudam, por “fermentação”. Mas são imprescindíveis como fundação; como memória, são verdadeiramente as condições de legibilidade (PATRIOTA; TURTON, 2004).

Uma carta para falar sobre sexualidade (e sobre Deus)

A carta, enquanto cenografia no texto endereçado à “prima homofóbica”, também pode ser entendida como um pujante comunicador. Uma expressão do que O’Brian (2007) vai definir como o ‘diálogo criativo’ que se opera entre 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) nos traz é que esse “cristianismo queer”⁹ 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 se coaduna com os principais argumentos do Cristianismo.

Sabemos também que a pertença religiosa não é determinante para pensarmos a experiência religiosa em si. Especialmente depois dos estudos de Hervieu-Leger (2008) sobre a condição do fiel na modernidade e sua ideia de religião em movimento. Para a autora, a conexão do sujeito com a religião não se refere à vinculação a uma tradição específica, mas sim a “maneiras de crer”. Acreditar, na perspectiva que analisa 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

⁹Expressão cristã da teologia queer.

contemporânea tem a sua razão de ser no “fato de dar sentido à experiência subjetiva do indivíduo” (HERVIEU-LÉGER, 2002, p. 22).

O embate entre o autor da carta e sua “prima homofóbica” ilustra bem não só o processo de apropriação individual da crença, mas também a tensão que se dá quando essas formas subjetivas “respondem” ao enquadramento normativo das institucionalidades religiosas. Exatamente como Melo (1999) apontou em um estudo de cartas (também abertas) à redação de um grande jornal: “Em relação à religiosidade e à sexualidade, as opções dos sujeitos não são consideradas mutáveis com base em argumentos objetivos: ou é fé ou é preferência” (p.11). No caso estudado, é importante ressaltar que a carta aberta foi a resposta que o autor deu a uma prima que descobriu seu namoro com outro rapaz. Entre seus argumentos, pautados em ‘fé’ e em ‘preferência’, a prima afirma que “(...) apesar do homossexualismo estar cada vez mais comum, nunca será o normal”. Em outro momento, ela explica: “Como a própria bíblia diz, Deus ama o pecador, mas n ama o pecado. Eu sou pecadora também e o meu pecado n é menor q o seu, n me entenda mal” [sic].

Com efeito, mesmo sem objetividade, os enunciados sobre normalidade, doença (homossexualismo) ou pecado revelam problemáticas já previstas de antemão quando pensamos sobre discursos mais conservadores a respeito da sexualidade. O que nos chama atenção, no entanto, é a disputa sobre o lugar que Deus ocupa na sexualidade do primo autor da carta aberta. Ao contra-argumentar com sua prima, o autor da carta explica: “[...] Não consigo amar alguém que acha que a presença de Deus está num cenário que, ao invés de unir pessoas e suas diferenças através do amor, separa através de intolerância, ódio e extremismo religioso”.

Para Giddens (1992), a sexualidade tornou-se, na Modernidade, um grande fenômeno cotidiano, sobre o qual se discute e se abrem grandes linhas de investigação. Todo esse esforço se dá porque a sexualidade (como uma das expressões da intimidade) promove espaços privilegiados de enunciação da subjetividade. “[...] eu é para todos um projeto reflexivo – uma interrogação, mais ou menos contínua do passado, presente e futuro. É um projeto conduzido em meio a uma profusão de recursos reflexivos: terapia e manuais de autoajuda de todos os tipos, programas de televisão e artigos de revista” (Ibid., p. 41).

Assim, o projeto de modernidade que autoriza a sexualidade no cerne do indivíduo também dá guarida a uma subjetividade religiosa produtiva, astuta, que não se limita aos ditames da filiação tradicional. A enunciação da subjetividade religiosa atrelada a aspectos da vida privada é capaz de promover deslocamentos interessantes sobre o lugar de Deus nas sociedades contemporâneas. Essa visibilidade produzida pela Carta Aberta é um exemplo não só de como a audiência é sensível ao interdiscurso da Graça, como também revela o que Hebert (2011) vai chamar de publicização da religião, movimento em que a liderança/autoridade religiosa vai se tornando mais distribuída (mas não menos diminuída). Para o autor, a teoria da publicização busca compreender o trabalho que se dá na esfera pública de mobilização e visibilidade da religião. Os meios de comunicação atuam de forma singular na reconfiguração das identidades religiosas, sobretudo quando se pensa a emergência (e declínio) de novas formas de liderança e protagonismo religiosos.

Nessa esfera existencial, as emoções (e, sobretudo, suas expressões) se constituem como matéria prima fundamental para pensarmos a sociabilidade atual. O trabalho de Eva Illouz (2011) apresenta uma reflexão pertinente para tal propósito. Sua tese central 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 uns aos outros, com isso produzindo [...] um movimento largo e abrangente em que o afeto se torna um aspecto essencial do comportamento econômico e no qual a vida afetiva – especialmente a da classe média – segue a lógica das relações econômicas e da troca (Ibid., p. 12).

Esse eu afetivo, um eu privado publicamente posto em ação, tem como principal competência o manejo e a comunicação da sua individualidade. Os espaços públicos passam a ser o lugar privilegiado de observação desse eu, pois o sujeito participa ativamente “da esfera pública através da interpretação e exposição de sentimentos ‘privados’” (Ibid., p. 77).

Não por acaso, é na racionalização de seus afetos que o primo/remetente estabelece os limites da relação com sua prima/destinatária. A ética que coloca Deus no lugar do amor e da tolerância também encontra seus limites, pois obedece à racionalidade imperativa dos afetos:

Desculpa a sinceridade agora, mas esse tipo de "amor" que você me oferece, eu faço questão de descartar. Não quero mesmo conviver com gente que pensa como você. Não tenho ódio de ti nem nada, tampouco me acho superior a você em âmbito algum. Mas prefiro que nos desliguemos bem aqui [...] (Carta Aberta a uma Prima Homofóbica).

A reflexividade que o projeto do eu entrega, unindo sexualidade e religião – como no momento em que o autor recorre à normalidade não apenas como qualidade de sua ação, mas também como direito – é capaz de gerar textos de grande apelo à sensibilidade atual. A pista para entendermos essa sensibilidade pode estar nas formas de regulação por uma lógica afetiva; afinal, são, em última instância, produções muito eficientes em criar diferenças entre o eu e o outro. Mas, no fundo, esses textos continuam reverberando uma disputa teológica primária sobre o lugar de Deus: estaria Ele no atendimento das Leis ou na anunciação da Graça?

Considerações finais

A Carta Aberta a uma Prima Homofóbica se mostrou um material interessante para pensarmos as diversas estratégias de produção de visibilidade religiosa que observamos na contemporaneidade. Nesse sentido, é importante ressaltar como a carta, enquanto gênero, pode ser uma categoria valiosa de análise. Isso porque a carta produz dois sujeitos distintos. De um lado, o autor cuja intencionalidade era clara: produção da carta direcionada a uma destinatária, mas com caráter público. Há também aí a modalização do próprio instrumento: seu caráter público se revela pela intencionalidade de produzir uma carta que ultrapassa a relação entre primos.

Trata-se de um texto cujo interdiscurso acionava questões relativas à Graça: amor, perdão e convivência. Ao mesmo tempo, um texto regulado por uma ordem racional: existem afetos que não valem a pena, que é melhor descartar. Do outro lado, a destinatária

em sua mensagem (que motivou a carta). Um escrito enviado particularmente e que, no seu tom prescritivo/acusador, acionou a memória da Lei: o que é normal, o que é aceitável, o que é pecado etc. São projetos éticos (e políticos) diferentes não apenas por conta de suas estratégias persuasivas, mas também na forma como se apresentam: uma carta aberta que responde a uma mensagem privada.

Também nos chama a atenção a disputa em torno do lugar que Deus ocupa nos projetos éticos do remetente e da destinatária da carta. Entendemos que esse “lugar” é na verdade uma complexa enunciação da individualidade. No texto analisado, Deus é a expressão tanto da subjetividade religiosa dos primos envolvidos, quanto de um projeto de moralidade sexual. O que nos faz refletir, portanto, os vários lugares que Deus pode ocupar a partir de certas enunciações: os tensionamentos da memória entre Graça e Lei podem ser levados para outros campos da experiência humana, como as questões da mulher, por exemplo?

O lugar de Deus é, por conseguinte, um espaço discursivo aberto e controverso e, por isso mesmo, dotado de grande positividade. Na Bíblia, já em Gênesis, vemos a resposta judaico-cristã à questão fundamental sobre a origem e a natureza dos seres humanos: quando os termos *selem* e *demut* no texto canônico são encontrados juntos, instituem uma declaração teológica a respeito dessa natureza: “temos uma imagem à semelhança de Deus. Tal como Deus, somos também pessoas, semelhantes emocional, moral e intelectualmente ao nosso Criador” (RICHARDS, 1987, p.29). A controvérsia, nesse caso em específico, quando se nega ao outro tal semelhança, é o tom da interlocução que produz lugares divinos tão diferentes. Como vimos anteriormente, é exatamente na expressão da controvérsia que o sujeito mostra suas credenciais para legitimar a visibilidade religiosa que busca: não se trata do que ele é ou faz, ou mesmo da sua semelhança com Deus, mas de como enuncia sua subjetividade e de como ela é capaz de autorizar sua existência.

Mas há também outra questão pertinente aqui. De que lado, afinal, Deus estaria nessa disputa? Mais do que chegar a uma resposta (afinal, tudo dependeria do lado com o qual você se identifica), cabe a reflexão sobre como Deus (enquanto expressão máxima da nossa subjetividade religiosa) é uma categoria fácil de manipular.

Referências

- BÍBLIA. Português. **Bíblia de referência Thompson**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e corr. Compilado e redigido por Frank Charles Thompson. São Paulo: Vida, 1992.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1992
- HEBERT, David. Theorizing religion and media in contemporary societies: An account of religious 'publicization'. *In: European Journal of Cultural Studies* 14(6): 626-648, 2011
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008
- FERNANDES, Luis Osvaldo Ribas Lobos. 2007. **Homofobia Cordial** (palestra). Salvador, UNEB/ DIADORIM. mimeo.
- GOMES, Wilson. Esfera pública política e media: com Habermas, contra Habermas". *In: Altonio Albino C. Rubim, Ione Maria G. Bentz, Milton José Pinto (Orgs). In: Produção e recepção dos sentidos midiáticos*. Petrópolis, RJ: Vozes, Compós. pp. 155-186, 1998.
- ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- LUCADO, Max. **Nas garras da graça**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1999.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. São Paulo: Cortex Editora, 2008.
- 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.
- MELO, Cristina T. V, de. **Cartas à redação: uma abordagem discursiva**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem - Campinas, SP, 1999.
- MONTERO, Paula. **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- MUSSKOPF, André S. A Teologia que sai do Armário: um depoimento teológico. *In: Revista Impulso*, v. 14, n.34, p. 129-146, 2003.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. (2009), "Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia (s) em discursos evangélicos conservadores". **Sexualid, Salud y Sociedad: Revista Latino americana**, vol II: 121-161.

- O'BRIAN, Jodi. **Wrestling the angels of contradiction:** queer Christian identities. *CultureandReligion*, Londres, v. 5, n. 4, p. 179-202, 2007.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso:** Princípios & Procedimentos. Campinas: Pontes, 2001.
- PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira; TURTON, Alessandra Navaes. **Memória discursiva:** sentidos e significações nos discursos religiosos da TV. In: *Revista Ciências & Cognição*, v. 01, p. 13-21, mar. 2004.
- PIERUCCI, Antonio F. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- PIRIS, Eduardo Lopes. Cenas enunciativas, interdiscursividade e argumentação: análise de uma sentença judicial. **Revista ContraPonto**, Belo Horizonte, v. 3, n. 3, 2013.
- PIRIS, Eduardo Lopes. A dimensão subjetiva da argumentação e do discurso: focalizando as noções de ethos e de pathos. In: *EIDA - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n.2, p. 52-62, mai. 2012.
- RICHARDS, Lawrence. **Comentário bíblico do professor:** um guia didático completo para ajudar no ensino das Escrituras Sagradas do Gênesis ao Apocalipse. Tradução Valdemar Kroker e Haroldo Janzen. São Paulo: Editora Vida, 2004.
- SILVA, Jane Quintiliano Guimarães. **Um estudo sobre o gênero carta pessoal:** das práticas comunicativas aos indícios de interatividade na escrita dos textos. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.
- SIMMEL, Georg. **Georg Simmel:** Sociologia. Evaristo de Moraes Filho (organizador da coletânea). São Paulo: Ática, 1983.