

“Então eu vim flagelada”: a imagem profana na circulação midiática

“So I came scourged”: The profane image in mediatic circulation

Alisson Machado

Universidade Federal de Santa Maria. Av. Roraima, 1000, Cidade Universitária, Camobi, 97105-900, Santa Maria, RS, Brasil. machado.alim@gmail.com

Marlon Santa Maria Dias

Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, 93022-750, São Leopoldo, RS, Brasil. marlon.smdias@gmail.com

Resumo. Em junho de 2015, a atriz e modelo Viviany Belebony realizou uma encenação da crucificação durante a Parada do Orgulho LGBT de São Paulo. A partir dessa situação empírica, o artigo busca refletir acerca da circulação midiática do corpo travesti por meio das reconfigurações divergentes dos estatutos de sacralidade e profanidade. Entendendo a imagem de Viviany crucificada como uma imagem incendiária, observamos como o acontecimento midiático organiza os processos de circulação da imagem originária e das imagens ofertadas pelos atores sociais. É possível observar duas dinâmicas distintas de interpretação: um demarca a possibilidade de “fazer existir o que existe”, que comunga com a mensagem da “Cristo-travesti”, e a outra busca por “fazer inexistir o que existe”, interditando as formas de reconhecimento da precariedade das vidas das travestis brasileiras e das populações LGBTs.

Palavras-chave: circulação, imagem, travesti.

Abstract. In June 2015, the actress and model Viviany Belebony staged a crucifixion during the LGBT Pride Parade in São Paulo, Brazil. From this empirical situation, the article seeks to reflect on the mediatic circulation of the transvestite body through the divergent reconfigurations of the sacrality and profanity statutes. Understanding the image of Viviany crucified as an incendiary image, we observe how the media event organizes the processes of circulation of the original image and the images produced by the social actors. It is possible to observe two dynamics, two different projects of interpretation: one demarcates the possibility of “making to exist what exists”, which communes with the message of “Christ-transvestite”, and the other seeks to “make not to exist what exists”, interdicting ways of recognizing the precariousness of the lives of Brazilian transvestites and LGBT populations.

Keywords: circulation, image, transvestite.

Introdução

O ponto de partida deste trabalho é a performance realizada pela atriz e modelo Viviany Belebony durante a 19ª Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, em 7 de junho de 2015. A atriz, que desfilou no trio elétrico da organização não governamental Ação Brotar pela Cidadania e Diversidade Sexual (ABCDS),

preendeu-se a uma cruz, onde se lia no topo “BASTA HOMOFOBIA GLBT”, encenando o sofrimento de Jesus Cristo (Figura 1). Segundo Viviany, que se identifica como travesti, sua intenção não era atacar a Igreja, mas “representar a agressão e a dor que a comunidade LGBT tem passado” (G1 São Paulo, 2015). Logo, fotos de sua performance começaram a se espalhar nas redes digitais, tanto em matérias jornalís-



Figura 1. Viviany durante performance na 19ª Parada do Orgulho LGBT, junho de 2015.

Figure 1. Viviany during the performance at the 19th LGBT Pride Parade, June 2015. Fonte: G1 São Paulo, 2015.

ticas quanto em páginas ligadas a grupos religiosos conservadores e grupos LGBT.

A encenação de Viviany tornou-a centro de uma polêmica referente ao que os críticos à sua performance chamaram de “profanação de símbolos cristãos” e “cristofobia”. Uma das manifestações com maior reverberação nas redes digitais foi a do pastor e deputado federal Marco Feliciano, que publicou em sua página no Facebook algumas fotos de protestos da comunidade LGBT que remetem à iconografia cristã, dentre elas a de Viviany, nomeando-as como “imagens que chocam, agridem e machucam” (G1 São Paulo, 2015). O caso tornou-se pauta midiática e a atriz passou a ser designada nas matérias jornalísticas como a “travesti crucificada”.

Nos dias seguintes à Parada, Viviany denunciava em suas entrevistas e postagens em redes sociais as ameaças que vinha recebendo em decorrência da performance. A informação que ela teria sido assassinada espalhou-se nas redes e ela manifestou-se, três dias depois, negando o boato da morte e dizendo ironicamente que havia “ressuscitado no terceiro dia” (Extra Online, 2015). Um mês depois, em manifestação pública em repúdio ao crescente número de assassinatos das populações LGBT, um padre e um pastor evangélico lavaram os pés de Viviany em ato simbólico (Pragmatismo Político, 2015). Em agosto daquele ano, Viviany, visivelmente machucada, publicou um vídeo no qual relata que havia sido agredida na rua, com tentativa de esfaqueamento. Um ano depois, na Parada do Orgulho LGBT

de 2016, Viviany fez uma nova performance, dessa vez representando a Justiça e segurando nas mãos uma Bíblia cuja capa trazia a imagem de uma cruz sangrando e a frase “Banca da evangélica: retrocesso” (Resk, 2016).

O caso sintetizado acima nos instiga uma postura reflexiva. Primeiro, pela potência incendiária, nos termos de Butler (2015), dessas imagens. Nas disputas de sentido entre o sagrado e o profano, há uma constante remissão à iconografia tradicional cristã. O caso, portanto, não está circunscrito à performance em si, mas a uma reverberação que aciona múltiplos sentidos e se estabelece numa zona de embates discursivos. Segundo, justamente por não estar circunscrito ao fato em si, mas sim às reverberações que o constituem, o caso nos instiga a pensá-lo enquanto acontecimento (Queré, 2005; França, 2012). Sua constituição narrativa se inscreve num complexo ambiente de circulação midiática e se dá, por conta disso, em texturas narrativas próprias das redes digitais (Henn, 2013).

A partir de tais premissas, o artigo busca refletir acerca da circulação midiática do corpo travesti através das reconfigurações divergentes dos estatutos de sacralidade e profanidade das imagens no caso da “travesti crucificada”. Para tanto, as questões que mobilizam este artigo são: quais sentidos são acionados quando as imagens da “travesti crucificada” são inscritas nos processos de circulação? O que essas imagens dizem sobre aquilo que se considera profano e sagrado em nossa sociedade?

A orientação epistêmica da midiatização nos permite formular questões sobre as disjunções entre produção e reconhecimento, clássicas instâncias dos modelos funcionalistas de comunicação. Essa orientação afasta progressivamente a noção de circulação como uma “zona de passagem”, marcando uma nova arquitetura comunicacional na qual a circulação é entendida pelas discontinuidades entre as lógicas de produção e de reconhecimento, num processo de acoplamentos que, longe de apontar para uma convergência de sentidos, se realiza “segundo postulados de divergência” (Fausto Neto, 2015, p. 21).

Alinhamo-nos a essa perspectiva latino-americana da midiatização, que tem como um dos seus eixos centrais de investigação a circulação como objeto de pesquisa (Ferreira, 2016). Como aponta Fausto Neto (2015), a produção de mensagens (verbais, imagéticas, audiovisuais, etc.) segue processos discursivos singulares, que tomam novas formas quando

se embatem e são afetados pela complexidade do trabalho de circulação, processo contínuo, em fluxos incessantes, especialmente nos ambientes digitais.

Para compreender tal fenômeno, partimos de uma metodologia que conjuga a análise da construção de casos midiáticos com a semiologia proposta por Verón (2005). Ford (1999) entende caso midiático como uma instância que sucede em nível individual/microsocial, que é exposta mediante uma estrutura discursiva e se constitui enquanto modelo narrativo. Para a apreensão do caso, Ford detalha alguns procedimentos de categorização, num movimento com foco nas tematizações e na circulação de sentidos. Por esse caminho, utilizamos a semiologia como ferramental teórico-metodológico, analisando o modo como diferentes materialidades discursivas são construídas nesses trânsitos entre múltiplas ambiências.

Por esse percurso metodológico, o artigo investe em refletir a partir de Butler (2015) o modo com que os enquadramentos interpretativos incidem sobre as imagens nos regimes midiáticos e como, através deles, se articulam biopolíticas de manutenção da precarização da vida e de redes de apoio deficitárias a certas populações, bem como formas diferenciadas da produção social/simbólica da precariedade do existir. O potencial incendiário da circulação das imagens que constituem o caso analisado é alimentado pelas lógicas midiáticas que disputam o ato/verbo que profana (Bourdieu, 2011b) e o signo da profanação (Agamben, 2007), que tanto possibilita quanto interdita as formas de reconhecimento dos sujeitos e a produção da identificação e da alteridade.

O acontecimento midiático em circulação

O caso em análise se desenvolve num ambiente marcado pelas injunções da midiática da sociedade. Partindo de uma perspectiva que tem a midiática como orientação teórico-epistêmica, consideramos a imbricada relação entre os processos comunicacionais, as práticas e os contextos sociais. Nesse sentido, entendemos a midiática como um processo de crescentes e progressivas afetações de lógicas de uma cultura midiática no ordenamento discursivo dos campos sociais, reconfigurando e dinamizando as práticas dos atores (Mata, 1999; Fausto Neto, 2008). Para Verón (1997), esses processos de afetação, ou seja, os vínculos estabelecidos entre mídias, instituições e ato-

res, inserem-se em lógicas nas quais os campos não apenas instituem relações, mas também são influenciados pela natureza processual com que as interações são geridas.

Uma possível caracterização da sociedade midiática é o funcionamento de “um novo tipo de real, cuja base das interações sociais não mais se tecem e se estabelecem através de laços sociais, mas de ligações sociotécnicas” (Fausto Neto, 2006, p. 3). Essa visão contraria as teorias que preconizavam uma unificação do consumo e das práticas sociais a partir da convergência tecnológica. Para Fausto Neto (2006, 2008), a midiática aponta para outro caminho, bastante complexo e incompleto, de descontinuidades e segmentação, uma outra forma de sociedade fragmentada e heterogênea. Por essa perspectiva, as lógicas midiáticas não estão mais restritas ao campo das mídias, mas se transformam em práticas e usos dos atores sociais midiáticos (Rosa, 2017).

Ao refletir sobre a circulação das imagens nesses cenários de interação midiáticos, Rosa (2017, p. 7) sinaliza que as instituições midiáticas, não midiáticas e os atores sociais “encontram condições de produzir circuitos nos dispositivos que usam e partilham, construindo novas camadas de sentido sobre aquilo que já foi inicialmente inserido na circulação”. Nesse sentido, é possível pensar os modos como a circulação impacta também os regimes de visibilidade e de visualidade, ou seja, na configuração das agendas públicas e das inteligibilidades contemporâneas.

Os acontecimentos midiáticos também se reconfiguram na sociedade midiática, ao passo que sua construção está relacionada à produção discursiva em circulação. Nesse cenário, uma mesma imagem é disputada e acaba por produzir diferentes sentidos em função dos múltiplos referenciais pelos quais ela pode ser compreendida. Esse processo se relaciona ao poder hermenêutico do acontecimento (Queré, 2005), inscrevendo-o numa dialética do agir-sofrer: o acontecimento não apenas provoca deslocamentos na vida das pessoas que são afetadas por ele, como também pode ter seu curso alterado, inclusive por essas mesmas pessoas (Carvalho, 2015).

Para Queré (2005), só há acontecimento porque ele afeta (acontece a) alguém, “ele não é independente nem autoexplicativo, não são suas características intrínsecas que fazem o seu destaque, mas o poder que ele tem de afetar um sujeito – uma pessoa, uma coletividade” (França, 2012, p. 13). É nesse sentido que

compreendemos o caso em análise: um acontecimento que eclode a partir da imagem da “travesti crucificada”, posta em circulação em diferentes circuitos.

Para a análise do caso, fazemos primeiro um movimento descritivo que tem por objetivo a compreensão dos deslocamentos narrativos. Narrar um caso, como nos lembra Ford (1999), é sempre colocar em cena algo sobre um fundo contínuo a partir de hierarquizações. Num nível interpretativo, em movimento consequente, buscamos perceber os códigos que compõem a narrativa imagética. E, portanto, identificar alguns dos sentidos acionados pelas imagens.

O desafio posto é justamente a reconstrução narrativa de um acontecimento que não é lido apenas pelas produções discursivas de instâncias midiáticas já instituídas (como o jornalismo), mas também – e sobretudo – dos discursos dos atores sociais midiáticos. Com o objetivo de investigar os sentidos acionados pelas imagens da crucificação, passamos na sequência à descrição do caso e algumas observações interpretativas.

A imagem profana

Já no dia 7 de junho de 2015, quando Viviany Belebony realizou sua performance na 19ª Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, fotos suas no trio elétrico passaram a ser compartilhadas nas redes digitais. Além das fotos da performance, identificamos um vídeo gravado naquele dia, pelo repórter Nélio Júnior, e publicado em seu perfil no Facebook (Facebook, 2015a). Interpelada pelo repórter na rua e questionada sobre o porquê da caracterização, Viviany responde: “Para mim representa a história de todas as travestis. Então eu vim flagelada. Que nem Jesus Cristo foi crucificado, todos os gays são crucificados o ano todo”¹. Essa entrevista é importante, pois é a primeira fala explicativa da modelo sobre a performance.

Ainda naquele dia, o deputado federal e pastor da igreja neopentecostal Catedral do Avivamento, Marco Feliciano, publica em sua página no Facebook um texto criticando a performance e anexa à publicação imagens que,

segundo Feliciano, remetiam à profanação (Figura 2). É interessante perceber que as imagens publicadas pelo deputado não se referiam exclusivamente à Parada ou à performance de Viviany. Eram imagens de documentários e mobilizações sociais que brincam² com os sentidos de sacralidade de determinados símbolos cristãos. A postagem, no entanto, não deixa isso claro, o que leva à percepção de que todas foram imagens feitas durante a Parada em São Paulo, resultando em um agregado de imagens profanas inscritas em um mesmo lugar de produção a ser combatido.

Escolhemos a imagem da publicação feita pelo deputado, pois ela explicita alguns dos sentidos que nos interessam aqui em relação a



Figura 2. Publicação de Marco Feliciano.
Figure 2. Marco Feliciano's post.

Fonte: G1 São Paulo, 2015.

¹ Aqui, vale notar que Viviany utiliza o termo ‘gay’ para se referir à comunidade LGBT de modo geral. O uso desse termo como sinônimo para as demais designações de identidades sexuais (lésbicas, bissexuais, transexuais etc.) é recorrente no senso comum e parece estar relacionado a uma maior visibilidade que o termo alcança em relação às outras designações.

² Utilizamos o verbo brincar com o sentido de ‘jogo’ utilizado por Agamben (2007), que aponta à ludicidade do uso de um signo primordial.

profanação das imagens. Obviamente, não é a única. Naquele momento, as disputas discursivas nas redes digitais em torno da performance se orientam, sobretudo, em função da díade sagrado/profano. Parte daí o tensionamento que veremos adiante, em relação às conexões estabelecidas entre a performance de Viviany, o sofrimento vivido pelas travestis e a história da vida e da morte de Jesus Cristo.

Nos dias que se seguiram à Parada, passa a circular nas redes digitais a informação de que Viviany teria sido assassinada. Algumas das publicações compartilhadas referem-se à morte como um castigo divino, por exemplo: “Lei da sementeira plantou colheu! / Deus é amor mais também é justiça.. / Ninguém vai zombar de Deus e vai ficar impune..” e também “A justiça de Deus não falha, travesti que desfilou na parada gay como Jesus, é encontrado morto! Os outros se preparem, a mão de Deus está pesando. Compartilhe!!”. As postagens são acompanhadas por uma montagem de duas fotos, uma ao lado da outra: no lado esquerdo, o corpo seminudo de uma travesti assassinada (que seria Viviany, segundo a postagem); no lado direito, uma foto da performance de Viviany. Alguns sites que se ocupam da tarefa de desmentir boatos que circulam na internet noticiam que a informação é falsa (Figura 3) (Boatos.org, 2015; E-farsas, 2015).

Logo descobriu-se que Viviany não havia morrido e que a foto compartilhada era, na verdade, a imagem do corpo de Makelly Castro, travesti brutalmente assassinada no Piauí³. As duas imagens postas uma ao lado da outra (Figura 3) estabelecem um paralelo, corroborado pelos textos que classificavam a performance como profana, que busca dar o efeito de causa-consequência, pecado-punição: Viviany teria profanado o símbolo cristão ao representar a crucificação e tal heresia teria como resultado esperado a sua morte.

A essa imagem, no entanto, são sobrepostas novas camadas de sentido. O paralelo estabelecido foge ao efeito causa-consequência e se desloca para a explicação da própria performance. O corpo de Makelly na imagem está estendido no chão, braços abertos, pés juntos, como se crucificado. Ao lado, Viviany cruci-

29 #ÉBoato que transexual que saiu 'crucificada' na parada LGBT foi morta

Por: Extra em 11/06/15 19:59

Curtir 0

Twitter

+



Figura 3. Notícia desmente boato sobre morte de Viviany. Na imagem, montagem que circulou nas redes digitais com duas fotos, de Makelly e Viviany.

Figure 3. News reports rumor about Viviany's death. In the image, a montage that circulated in digital networks with Makelly and Viviany's photos.

Fonte: Extra Online, 2015.

ficada, para representar, segundo ela mesma, as travestis que são “crucificadas o ano todo” (UOL, 2015). A crucificação do corpo travesti ganha, na imagem, outros sentidos: já não apenas sua representação performática, mas a dor sociocorporificada na existência interrompida de Makelly.

Na quarta-feira, 10 de junho, Viviany publica um vídeo em seus perfis nas redes digitais, desmentindo o boato de sua morte. Na gravação, ela diz: “Olá, pessoal. Tudo bem? Só para falar sobre essas fotos que estão dizendo [circulando] aí, eu não estou morta, estou bem viva. E agora ressuscitei mesmo no terceiro dia. Muita paz para vocês”. O vídeo novamente brinca com os sentidos sagrados da narrativa mítica: segundo a tradição cristã, Jesus Cristo, após a morte na cruz, ressuscitou no terceiro dia. Em tom jocoso, Viviany brinca com o boato de sua morte e estabelece a comparação. A narrativa da crucificação da travesti, mais uma vez, convoca sentidos que remetem à constituição narrativa bíblica cristã.

³ Makelly Castro foi encontrada morta em 18 de julho de 2014, em Teresina, no Piauí. Após investigações, Luís Augusto Antunes foi acusado, julgado pelo crime de homicídio e absolvido pelo Tribunal Popular do Júri, em outubro de 2017. O promotor do caso, Ubiraci Rocha, considerou incoerente o veredicto, pois a maioria dos membros do júri, quando questionados pela juíza, afirmaram considerar que o réu era o autor do crime. Mesmo assim, a maioria dos jurados votou pela absolvição. Por conta disso, em maio de 2018, o Ministério Público pediu novo julgamento – decisão em aberto até a finalização deste artigo. Fonte: Portal O Dia, 2018.

Este não é o único momento em que a referência à história bíblica é acionada. Primeiro, o ato da crucificação em si, logo a morte de Viviany forjada e manipulada imagetivamente (que não deixa de fazer referência à representação proposta pela performance, visto que a imagem traz um corpo travesti assassinado), depois a remissão à ressurreição no terceiro dia. Na quinta-feira, 11 de junho, Viviany concede uma entrevista ao portal Ego, cuja chamada é: “Viviany Beleboni, a transex ‘crucificada’ na Parada Gay, diz: ‘Não peço perdão’” (Vieira, 2015). Na entrevista, a modelo fala das ameaças que passou a receber depois da Parada – “Dizem que vão me matar, outros desejam que eu tenha câncer e que morra crucificada. Outros disseram que eu tinha que ter caído do trio e quebrado o pescoço”. Ao explicar, novamente, as motivações da performance-protesto, ela diz: “Nos primeiros dias era muito xingamento. Minha mensagem era de amor e transformaram em ódio. Eu não tenho medo de morrer. Se eu morrer, pelo menos *vim para o mundo para passar uma mensagem de amor e igualdade. Foi por uma boa causa*” (grifo nosso).

Mais uma vez, agora por meio de sua fala, o ato é remetido à narrativa bíblica. A crucificação, segundo a tradição cristã, não é apenas o momento mais dramático e de maior sofrimento da vida de Jesus Cristo; é também o momento da salvação, de redenção da humanidade. Quando Viviany reflete sobre seu ato como algo necessário (boa causa) e projeta sua existência na tarefa de trazer a mensagem do amor e da igualdade, ela (re)inscreve sua história nos meandros da narrativa mítica, elaborando, ainda que indiretamente, sentidos que articulam seu sofrimento ao sofrimento de Cristo.

A possível equiparação desses sofrimentos (das travestis e de Jesus) é, certamente, tensionada por líderes religiosos. Essas manifestações são também elaboradas em plataformas midiáticas. Por exemplo, no dia 8 de junho, um dia após a Parada, o arcebispo metropolitano de São Paulo, Cardeal Dom Odilo Scherer, publica em sua página no Facebook: “[...] Entendo que quem sofre se sente como Jesus na cruz. Mas é preciso cuidar para não banalizar ou usar de maneira irreverente símbolos religiosos, em respeito à sensibilidade religiosa das pessoas. Se queremos respeito, devemos respeitar” (Facebook, 2015b). Dois dias depois, o arcebispo posta “Ouvistes o que foi dito: dente por dente, olho por olho... Eu, porém vos digo: amai os vossos inimigos! Orai pelos q[ue] vos perseguem e caluniam” (Facebook, 2015c).

A primeira postagem de Dom Odilo tende a relativizar a encenação da crucificação, enquanto a segunda relembra aos cristãos a máxima do amor ao próximo. O próximo, no entanto, é classificado como inimigo. Por relativizar a encenação, suas publicações agregam comentários que, em sua maioria, reclamam uma medida mais incisiva da Igreja – inclusive comentários que se referem a agressões físicas como represálias viáveis e justas ao que consideram uma profanação.

Talvez pelas tensões advindas das reclamações dos fiéis, via redes sociais, Dom Odilo publica em sua página, no dia 11 de junho, uma “Nota do Regional Sul I da CNBB sobre o uso de símbolos religiosos na Parada Gay de São Paulo” (Facebook, 2015d). O texto, assinado pelos Bispos Católicos das Dioceses do Estado de São Paulo, classifica os atos como “desrespeitosos” e “lamentáveis”, e recorrem ao artigo 208 do Código Penal, que configura crime “vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”. A nota ainda pede medidas do Poder Público e mostra indignação com o fato de tais manifestações (a Parada) receberem patrocínio público para sua realização.

Se há posicionamentos contrários à performance defendidos por atores ligados ao campo religioso, há também situações ligadas a atores desse campo que mostram a pulverização das ideias nesse debate. Em 26 de junho de 2015, após a realização da ‘Caminhada em Memória a Laura Vermont’, travesti de 18 anos que foi espancada e assassinada em São Paulo, o padre católico Júlio Lancelotti e o pastor evangélico da Igreja Batista, José Barbosa Junior, lavaram os pés de Viviany Beleboni e pediram “perdão pelo fundamentalismo religioso que gera o preconceito e a transfobia” (Sinal da Fênix, 2015).

Tal discussão elucidada que é na arena midiática que o conflito é tramado e é nessa ambiência mediatizada que os atores encontram condições para produção de discursos que tensionam as regulações da mídia tradicional e se embatem com discursos advindos de diferentes campos – como o político e o religioso. O embate não se estabelece de modo simplório em polos coesos de defesa e ataque à encenação da crucificação. O acontecimento vai sendo construído justamente por todos aqueles que, de algum modo, se sentem incitados a falar sobre, porque são afetados pelo acontecimento, como nos lembra Queré (2005).

Nessas disputas discursivas, algumas produções são inseridas nesses circuitos e dão conta de complexificar a narrativa ao aludir

a aspectos já discutidos aqui, sobretudo a relação entre a sacralidade religiosa e a profanação. É o que percebemos nas Figuras 4 e 5, exemplos das possibilidades de reapropriação que ocorre na circulação, “pois se refere não simplesmente a como esta imagem aparece em outro lugar, mas como passou por preservações, mutações no sentido, agregações, valorizações” (Rosa, 2017, p. 8).

Na Figura 4, vemos algumas ilustrações produzidas pelos atores sociais em referência à encenação. Vermelho é a cor preponderante em ambas e remete à sangue, morte, transbordamento. Enquanto a primeira imagem se concentra nos traços detalhados da personagem, dando a ver marcas de sofrimento em seu corpo, a segunda ilustração não se ocupa dos detalhes, mas compõe uma imagem na qual a dor da crucificação (representada pelas manchas vermelhas) vai se misturando a flores, numa alusão a algo belo, à vida. Morte e vida coabitam nas imagens.

Já a Figura 5 traz uma ilustração que reúne, na mesma imagem, os dois personagens centrais da narrativa construída pelo acontecimento: Cristo e Viviany. No diálogo entre as personagens, ela diz ter falhado e, em resposta, ele se refere à repetição da mesma história, inclusive comparando os algozes. Nessas imagens, vemos o modo como os atores sociais negociam a narrativa da crucificação e tensionam a dicotomia sagrado/profano. Essas imagens, para referir à classificação proposta por Rosa (2017), são performáticas (ou de celebração), quando atores sociais midiáticos criam no-



Figura 4. Ilustrações compartilhadas pelos atores sociais. À esquerda, arte de Carlos Marsola. À direita, arte de Mariana Orengo.

Figure 4. Illustrations shared by social actors. On the left, art by Carlos Marsola. On the right, art by Mariana Orengo.

Fonte: Marsola, 2015; Orengo, 2015.

vas imagens a partir de lógicas da midiaticização e as inserem nesses circuitos.

A reconstrução de alguns dos processos que constituem o acontecimento nos permitem notar as tensões que se estabelecem entre os atores sociais midiaticizados e as instituições. Essas tensões são percebidas a partir do mapeamento dos rastros deixados nas materialidades discursivas das imagens. O caso, em si, teve outros tantos desdobramentos, por exemplo, a agressão sofrida por Viviany, dois meses depois da Parada e sua nova performance, na Parada de 2016, em que representou a Justiça. Focamos, neste artigo, em alguns dos movimentos iniciais pela limitação do espaço e também pelo recorte interpretativo baseado na diáde sagrado e profano. Após mapear alguns desses sentidos construídos pela circulação das imagens, passamos a algumas observações que coadunam ideias apresentadas nesse primeiro movimento analítico.

A profanação da imagem

O ponto de partida da análise a respeito da profanação da imagem sagrada toma a performance de Viviany Belebony durante a Parada nos termos dados por Bourdieu (2011a) ao ato originário como um ato manifesto:

[...] ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático,



Figura 5. Ilustração compartilhada pelos atores sociais.

Figure 5. Illustration shared by social actors.

Fonte: Belebony, 2015.

virtual, ignorado, negado se torna visível, manifesto para os outros grupos e para ele próprio, atentando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização (Bourdieu, 2011a, p 118).

A institucionalização no caso analisado diz mais respeito às estratégias de visibilidade midiática do que à conformação de um novo paradigma de identificação para com o sagrado. A modelo, ao optar pela iconografia cristã para a mobilização por visibilidade midiática e reconhecimento público, instaura uma disputa levada adiante pela produção dos atores sociais, especialmente aqueles engajados de forma preferencial por sua mensagem. No entanto, como afirma Bourdieu (2011a), ainda que este ato primordial se estabeleça por um caráter disruptivo e manifesto, toda prática dominada, ou seja, toda enunciação fora do sistema de regras estabelecido está fadada a aparecer como profanadora.

A própria existência de um corpo estranho dentro do sistema da linguagem religiosa já constitui algum tipo de contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e da legitimidade dos detentores desse monopólio. No interior desse sistema, toda a linguagem que não a autorizada não pode funcionar senão pela profanação. Para Agamben (2007, p. 75), “profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações [entre o sagrado e o profano], mas fazer delas um uso novo, a brincar com elas”. A profanação pode ser entendida como um ato que restitui ao uso livre (uso lúdico ou uso não instrumental) as coisas (imagens) que foram tornadas sagradas pela consagração. Contra os atos de consagração, que unem na narração do mundo social um mito (uma história) a um rito (uma imagem), o uso profano libera e desvia os sentidos sacramentados e interditados das coisas tornadas sagradas. A profanação, assim, não faz com que o mito desapareça, mas *brinca* com o mito através de jogos lúdicos aplicados sobre o rito.

O ato de crucificação de Viviany durante a Parada e a circulação dessas imagens instauram, de modo opositivo, um tensionamento entre o campo religioso conservador e aqueles que, ainda que não possam se caracterizar como um campo específico, se mostram mais próximos às demandas e lutas por cidadania LGBT. Dessa forma, ao personificar (o mito) da figura do principal mártir da tradição cristã, Viviany ressignifica o suplício cristão e o rito da crucificação, o transpondo para as po-

pulações LGBT, sobretudo para as travestis e mulheres trans, grupo subalternizado e alvo preferencial de regimes de violências específicas articulados pelo gênero enquanto matriz normativa de nossa sociedade (Carrara e Viana, 2006).

A partir disso, é possível identificar, retornando a Bourdieu (2011b), dois tipos distintos de manipulação do sagrado: uma oposição entre (i) os detentores do monopólio da gestão do sagrado e (ii) os leigos, que objetivamente já aportam definidos como profanos e, segundo o autor, em um duplo sentido: ignorantes da religião e estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado. Essa dinâmica constitui a base da oposição entre o sagrado e o profano, entre a manipulação que é considerada legítima (aquela da religião) e a manipulação dos profanadores.

Uma vez admitida que a inscrição dessa manifestação só funciona por profanação, é possível refletir as maneiras pelas quais a dor representada por Viviany articula diferentes formas de respostas levantadas pela circulação do acontecimento. Conforme Butler (2015), os distintos enquadramentos pelos quais uma imagem é recebida alocam as condições diferenciadas de reconhecimento de certas representações como possuidoras de um estatuto de humanidade possível e remetem, eles mesmos, às normas sociais mais amplas que determinam o que será ou não uma vida equacionável como passível de luto.

Ser passível de luto, para a autora, é a condição que torna uma vida reconhecida enquanto efetivamente vivida. Reconhecer o luto perante a falta de uma vida é reconhecer o sujeito que se perde enquanto pleno de uma vida. Implica o reconhecimento imediato perante a possibilidade de sua perda. A imagem de Viviany crucificada estende a possibilidade de luto às vidas travestis e LGBTs, declarando o reconhecimento de seu sofrimento como o do próprio Cristo crucificado. Dessa forma, a manipulação da imagem do sagrado, a fim de gerar o sentimento de reconhecimento pelo luto e pelo sofrimento, pode ser refletida por duas dinâmicas de interpretação que instauram um campo de disputas divididas entre a “luta para fazer existir” e por fazer “inexistir o que existe” (Bourdieu, 2011a, p. 118).

A imagem destacada abaixo (Figura 6) funciona através da dinâmica de projeto de fazer inexistir uma realidade – a do sofrimento das populações trans e travestis – negando-lhes o direito à existência pelo reconhecimento de seu



Figura 6. Página do jornal *Diário de Pernambuco* destaca reação de deputado às imagens da travesti crucificada.

Figure 6. *Diário de Pernambuco* newspaper page highlights congressman reaction to images of the crucified transvestite.

Fonte: Google Imagens, 2015.

luto (reconhecimento de sua condição precarizada e de seu sofrimento generalizado). Nela se fundem formas de respostas específicas de grupos religiosos e políticos aglutinados contrários à manifestação. Destaca-se ainda que a imagem na mão do personagem é a mesma colocada em circulação por Marco Feliciano (Figura 2), que reatualiza o caso midiático no âmbito político a partir de uma postura personalista do ocorrido. Além disso, a associação entre muçulmanos e o caráter violento e armado como resposta aos participantes da Parada que supostamente estariam “fantasiados” de Jesus, indica o modo obscurantista com que esse enquadramento é organizado.

Nesse caso, a rejeição do reconhecimento não é tomada apenas pela representação em si, mas pela identificação da representante com o que não pode por ela ser representado. É a impossibilidade de quem representa de representar que não permite, para alguns, que *uma* Cristo travesti (um mito) seja tomada como signo do sofrimento e da redenção. Aqui, a imagem é tomada como autorreferência de blasfêmia, ao isolar a profanação do rito (a crucificação) por ela mesma. A imagem originária acaba sendo identificada como correspondente a algo corrupto e maligno. Não se apaga com isso a possibilidade de Cristo ter um novo rosto, mas sim o fato desse rosto ser identificado como algo maligno “e o mal que o rosto é se estende ao mal que pertence aos humanos em geral, [um] mal generalizado” (Butler, 2011, p. 27). A representação do mal se estende, assim, aos “fantasiados” de Cristo, aos profanadores,



Figura 7. Diferentes crucificações de ícones da cultura pop e midiática como diferentes formas de enquadramento.

Figure 7. Different crucifixions of pop and media culture icons as different forms of framing.

Fonte: Facebook, 2015e.



Figure 8. Contraste entre realidades sociais e a performance. Disputa de sentidos preferenciais da leitura bíblica.

Figure 8. Contrast between social realities and performance. Dispute of preferred meanings of the biblical reading.

Fonte: Facebook, 2015f.

com os quais “o “eu” que vê o rosto não se identifica”, pois este rosto passa a representar “algo com o que nenhuma identificação é possível, uma realização da desumanização e uma condição para a violência” (Butler, 2011, p. 27).

Além disso, a interdição dos sentidos que poderiam unir a imagem da travesti com a identificação do sagrado está associada à seletividade de quem pode ou não representar,

ou ainda à retirada da humanidade possível do rosto/corpo de *uma* Cristo-travesti, via interpretação por ofensa ou insulto das imagens da performance. As imagens da Figura 7 e 8 sinalizam a produção dos atores sociais preocupados em fazer “existir o que existe”, imagens colocadas em circulação que atualizam o caso midiático e que criticam os enquadramentos interpretativos pautados pelo não reconhecimento do sofrimento e precariedade das vidas trans e travestis.

Como aponta Agamben, o atributo de lucidez na relação que se estabelece entre o sagrado e o profano permite que a profanação jogue com a norma e com o estabelecido. A partir disso, Baptista (2015) acredita ser possível pensar em usos revolucionários das imagens e simbologias clássicas, que levam a reinterpretções revolucionárias dos ícones sagrados. Essas reinterpretções são exercidas

[...] por aquela parcela da população que está de fora do processo institucional, por aqueles que estão excluídos da possibilidade de uma modificação interna, aqueles que precisam jogar sem

compreender e compartilhar as regras, por aqueles que democraticamente são expurgados da vida social (Baptista, 2015, p. 14).

As imagens destacadas funcionam nessa perspectiva, reintroduzindo uma nova interpretação da imagem originária, acionando a ela diferentes críticas às realidades sociais e ao estatuto sagrado das imagens profanadas. Na Figura 7, questiona-se quem pode representar o Cristo crucificado através de diferentes celebridades midiáticas. Ela demonstra o recurso icônico da crucificação como elemento corriqueiro da cultura midiática para representar algum tipo de sofrimento, mas indaga sobre a autoridade do representante e sobre a temática ou o contexto acionado em cada representação⁴. Na Figura 8, o questionamento se refere ao entendimento bíblico como uma mensagem de fé e compaixão quando comparadas a imagem da performance com as imagens de corpos de travestis assassinadas.

Da mesma forma, a imagem destacada abaixo (Figura 9) apresenta uma preocupação semelhante:

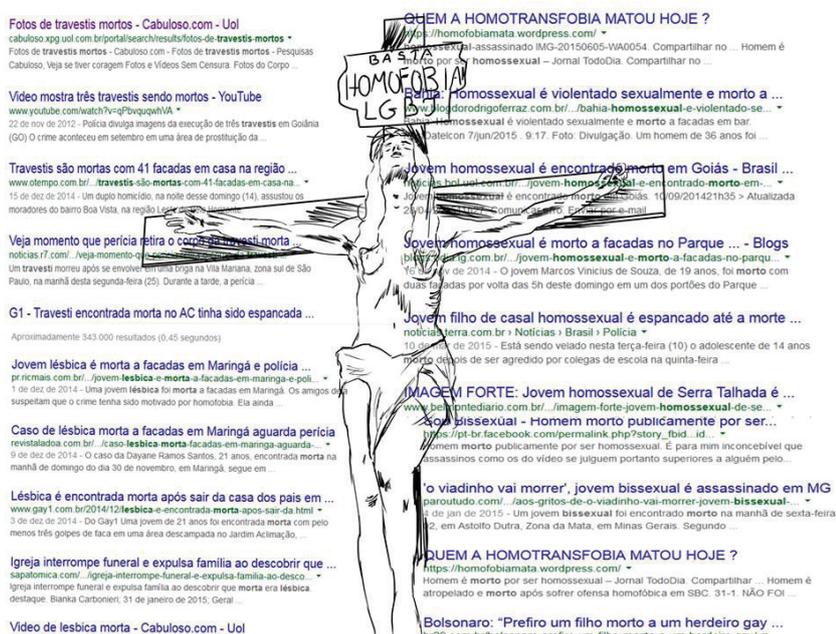


Figura 9. Ilustração compartilhada pelos atores sociais.
Figure 9. Illustration shared by social actors.

Fonte: Facebook, 2015g.

⁴ No entanto, é preciso destacar que as demais crucificações midiáticas não ocorreram sem conflitos e disputas de sentido. Um exemplo é a capa da revista Placar, de setembro de 2012. Após repercussão internacional, a Congregação Nacional dos Bispos do Brasil divulgou nota, reconhecendo a liberdade de expressão como princípio democrático, mas questionando a ridicularização da fé e o desdém pelo sentimento religioso.

A imagem aciona o resultado de pesquisas na internet sobre violência, assassinatos e homotransfobias com a mensagem de Viviany. Nela se estabelece novamente um vínculo de reconhecimento entre a imagem da performance e a realidade precarizada das populações LGBTs brasileiras. Sobre os conteúdos disponíveis em sites e portais de notícias referentes ao sofrimento e à morte dessas populações – e que a imagem busca demonstrar que se tratam de episódios comuns e corriqueiros – está o corpo crucificado de Viviany. Através da linguagem visual da *linkagem*, a figura expande o sofrimento representado por ela a outras histórias e narrativas de vidas precarizadas ou interrompidas pela violência.

Considerações finais

Transubstanciação. Do latim: *trans*, além. *Substantia*, substância. Na liturgia cristã, transformação e oferta eucarística do pão e do vinho consagrados no corpo de Cristo (carne e sangue) e em distribuição, sua forma de circulação. A transubstanciação do corpo de Cristo é a potência do seu realizar-se em matéria distribuída, mantendo atualizada e inalterada sua sacralidade. Na liturgia da cultura midiática, Viviany Belebony também realiza a transubstanciação. Transforma o sofrimento de Cristo na realidade sociocorporificada e precária das travestis brasileiras. Atualiza, não sem conflitos, a figura de Cristo e altera sua sacralidade pela profanação em um mesmo tipo de ato derradeiro, o de doação. Em sua mensagem, oferta em comunhão o rosto ferido, o corpo violado e a realidade majoritariamente precária das travestis brasileiras. Evoca para si e para suas iguais o mesmo tipo de compaixão que se estende ao Cristo que agoniza e morre e que se prolifera em outras imagens. E vai além, pede que se acredite e que se realize o milagre. Se transforma no próprio milagre. Mas também, em última instância, não profana a matéria/substância sagrada que é justamente caracterizada pelo seu poder de transformação.

A transubstanciação de Cristo e a transubstanciação de Viviany encontram na imagem da cruz o símbolo da redenção do sofrimento humano. A atualização do caso escorrega para dinâmicas de disputas da produção social na luta por reconhecimento midiático e visibilidade pública. Estabelece-se uma correlação entre a interdição da imagem profana e o modo com que ela alimenta as redes de produção e disseminação de outras imagens que

atualizam e fazem reverberar a imagem originária. Evidencia-se com isso que “o choque causado pela imagem que não se queria ver, [parece] ter o poder de fazer ver, incessantemente” (Rosa, 2017, p. 3).

As reinterpretações revolucionárias podem ser percebidas principalmente nas instâncias de atuação dos atores sociais que questionam quem pode ou não representar o sagrado e as formas como a sacralidade opera por seletividade. Em grande medida elas são organizadas por uma dinâmica preocupada em fazer existir o que existe – criar formas de dar a conhecer e reconhecer a precariedade das vidas travesti e das populações LGBTs. Essas produções combatem as interpretações que visam fazer inexistir essas realidades, que buscam interditar o corpo travesti como um corpo sagrado e com direito à vida e que, ao insistirem no ato profanatório por ele mesmo, insistem no apagamento dos contextos de violência das realidades sociocorporificadas das travestis.

O processo de circulação do caso apresentado aponta para disputas nos termos dados por Agamben à profanação. Da travesti que se dá a morrer, mais pelo apelo ao reconhecimento dos sofrimentos das populações LGBT do que pela redenção de seus não-pecados, e que pela narrativa midiática ressuscita também no terceiro dia, “o essencial é o corte que atravessa as duas esferas [profano e sagrado], o limiar que a vítima deve atravessar, não importando se num sentido ou noutro” (Agamben, 2007, p. 66). Essa antítese não implica na separação evidente do estatuto profanável das imagens, mas em diferentes usos e interpretações conferidos a essas imagens. Atos que disputam os sentidos que dão contornos ao caso e que constituem as fronteiras do jogo entre o icônico sagrado (do Cristo crucificado), a mais profana das imagens (da “travesti crucificada”) e o sagrado profanado (da vida) das travestis brasileiras.

Referências

- AGAMBEN, G. 2007. *Profanações*. São Paulo, Boitempo, 96 p.
- BELEBONY, V. 2015. Publicação no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/vivianybeleboni/>. Acesso em: 10/01/2018.
- BAPTISTA, M.R. 2015. A profanação dos dispositivos em Giorgio Agamben. *Revista Estação Literária*, 13:10-23.
- BOATOS.ORG. 2015. Travesti que desfilou na Parada Gay como Jesus é morta, diz hoax. Disponível em: <http://www.boatos.org/brasil/travesti-que->

- desfilou-na-parada-gay-como-jesus-e-morta-diz-hoax.html. Acesso em: 10/01/2018.
- BOURDIEU, P. 2011a. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 322 p.
- BOURDIEU, P. 2011b. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 424 p.
- BUTLER, J. 2011. Vida precária. *Contemporânea*, 1(1):13-33.
- BUTLER, J. 2015. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 288 p.
- CARRARA, S.; VIANNA, A. 2006. “Tá lá um corpo estendido no chão...”: a violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro. *PHYSIS –Rev. de Saúde Coletiva*, 2(16):233-249. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312006000200006>
- CARVALHO, C.A. 2015. Afetar e ser afetado pelo acontecimento: coberturas jornalísticas da Aids e impactos sociais. *Intercom/RBCC*, 38(2):253-272. <https://doi.org/10.1590/1809-58442015213>
- E-FARSAS. 2015. Travesti que desfilou na cruz na Parada Gay morreu de braços abertos? Disponível em: <http://www.e-farsas.com/travesti-que-desfilou-na-cruz-na-parada-gay-morreu-de-bracos-abertos.html>. Acesso em: 10/01/2018.
- EXTRA ONLINE. 2015. #ÉBoato que transexual que saiu ‘crucificada’ na parada LGBT foi morta. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/viral/eboato-que-transexual-que-saiu-crucificada-na-parada-lgbt-foi-morta-16421365.html>. Acesso em: 10/01/2018.
- FACEBOOK. 2015a. Vídeo publicado por Nelson Junior. Disponível em: <https://www.facebook.com/NelioDuca/videos/818608694913162/>. Acesso em: 11/05/2018.
- FACEBOOK. 2015b. Publicação Página Dom Odilo Scherer. Disponível em: <https://www.facebook.com/domodiloscherer/posts/1000806869931753>. Acesso em: 11/05/2018.
- FACEBOOK. 2015c. Publicação Página Dom Odilo Scherer. Disponível em: <https://www.facebook.com/domodiloscherer/posts/1001398139872626>. Acesso em: 11/05/2018.
- FACEBOOK. 2015d. Nota do Regional Sul I da CNBB sobre o uso de símbolos religiosos na Parada Gay de São Paulo. Página Dom Odilo Scherer. Disponível em: <https://www.facebook.com/domodiloscherer/posts/1002024889809951%20>. Acesso em: 11/05/2018.
- FACEBOOK. 2015e. Publicação. Disponível em: <https://www.facebook.com/viviany.beleboni.54>. Acesso em: 11/05/2018.
- FACEBOOK. 2015f. Publicação. Disponível em: <https://www.facebook.com/viviany.beleboni.54>. Acesso em: 11/05/2018.
- FACEBOOK. 2015g. Publicação na página Wonderful World of Alpaca. Disponível em: <https://www.facebook.com/caterpillarts/>. Acesso em: 11/05/2018
- FAUSTO NETO, A. 2006. Miatização, prática social: prática de sentido. In: Encontro Anual da COMPÓS, 15, Bauru/SP, 2006. *Anais...1*:1-15
- FAUSTO NETO, A. 2008. Fragmentos de uma “analítica” da mídiatização. *Matrizes*, 2:89-105. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v1i2p89-105>
- FAUSTO NETO, A. 2015. Recepção, ‘corpo-significante’ em circulação. In: L.D. BRIGNOL; V. BORELLI (orgs.), *Pesquisa em recepção: relatos da Segunda Jornada Gaúcha*. Santa Maria, FACOS-UFSM, p. 17-24.
- FERREIRA, J. 2016. A construção de casos sobre a mídiatização e a circulação como objetos de pesquisa: das lógicas às analogias para investigar a explosão das defasagens. *Galaxia*, (33):199-213. <https://doi.org/10.1590/1982-25542016224292>
- FORD, A. 1999. *La marca de la bestia: identificación, desigualdades e infoentrenamiento en la sociedad contemporánea*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 322 p.
- FRANÇA, V. 2012. O acontecimento e a mídia. *Galaxia*, (24):10-21.
- G1 SÃO PAULO. 2015. Transexual ‘crucificada’ na Parada Gay diz em vídeo ter sido agredida. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/08/transexual-crucificada-na-parada-gay-diz-em-video-ter-sido-agredida.html>. Acesso em: 10/01/2018.
- GOOGLE IMAGENS. 2015. Disponível em: <https://goo.gl/J7HHfH>. Acesso em: 10/05/2018.
- HENN, R.C. 2013. O ciberacontecimento. In: D. VOGEL; E. MEDITSCH; G. SILVA (orgs.), *Jornalismo e acontecimento: tramas conceituais*. Florianópolis, Insular, p. 31-48.
- MARSOLA, C. 2015. Publicação no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/kkmarsola/>. Acesso em: 10/05/2018.
- MATA, M.C. 1999. De la cultura masiva a la cultura mediática. *Diálogos de la Comunicación*, (56):81-91.
- ORENGO, M. 2015. Publicação no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/marianaorengo/>. Acesso em: 10/05/2018.
- PORTAL O DIA. 2018. MP pede novo julgamento do caso Makelly; Tribunal do Júri absolveu réu. Disponível em: <https://www.portalodia.com/noticias/policia/mp-pede-novo-julgamento-do-caso-makelly-tribunal-do-juri-absolveu-reu-318204.html>. Acesso em: 10/05/2018.
- PRAGMATISMO POLÍTICO. 2015. Pastor e padre lavam pés de travesti ‘crucificada’ na parada LGBT. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/06/pastor-e-padre-lavam-pes-de-travesti-crucificada-na-parada-lgbt.html>. Acesso em: 10/01/2018.
- QUÉRÉ, L. 2005. Entre facto e sentido: a dualidade do acontecimento. *Trajectos*, (6):59-75.
- RESK, F. 2016. ‘Crucificada’ em 2015, modelo leva bíblia para Parada Gay em SP. Disponível em: <https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,crucificada-em-2015--modelo-leva-biblia-para-parada-gay-em-sp,10000054035>. Acesso em: 10/01/2018.
- ROSA, A.P. 2017. O êxito da gula: a indestrutibilidade da imagem totem no caso Aylan Kurdi. *E-compós*, 20(2):1-22. <https://doi.org/10.30962/ec.v20i2.1298>
- SINAL DA FÊNIX. 2015. Padre católico e pastor pedem perdão e lavam os pés da travesti crucificada da Parada. Disponível em: <http://www>

- sinaldafenix.com.br/site/padre-catolico-e-pastor-pedem-perdao-e-lavam-os-pes-da-travesti-crucificada-da-parada. Acesso em: 11/05/2018.
- UOL. 2015. Transexual “crucificada” na Parada Gay de SP diz ter sido ameaçada de morte. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/06/08/transexual-crucificada-na-parada-gay-de-sp-diz-ter-sido-ameacada-de-morte.html>. Acesso em: 11/05/2018.
- VERÓN, E. 1997. Esquema para el análisis de la mediatización. *Diálogos de la Comunicación*, (48):10-17.
- VERÓN, E. 2005. *Fragmentos de um tecido*. São Leopoldo, Unisinos, 288 p.
- VIEIRA, B. 2015. Viviany Belebony, a transex ‘crucificada’ na Parada Gay, diz: ‘Não peço perdão’. Disponível em: <http://ego.globo.com/famosos/noticia/2015/06/nao-peco-perdao-diz-vivi-belebony-transexual-crucificada-na-parada-gay.html>. Acesso em: 10/01/2018.

Submetido: 15/05/2018

Aceito: 18/06/2018